

PERDOAR

Prof. Dr. Antoni BOSCH-VECIANA

I. VERSÃO CATALÃ publicada em:

Perdó i reconciliació en la tradició jueva (Scripta Biblica, 4), Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat – Associació Bíblica de Catalunya 2002, pp. 11-37.

(Na margem da edição virtual consta a numeração das páginas da edição gráfica em catalã)

II. VERSÃO PORTUGUESA, por Josep Buades

(Na margem da edição virtual portuguesa consta a numeração das páginas da edição gráfica em catalã)

III. VERSÃO INGLESA, por Patricia Carol Dwyer

(Na margem da edição virtual inglesa consta a numeração das páginas da edição gráfica em catalã)



INSTITUTO BRASILEIRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIA
"RAIMUNDO LÚLIO" (RAMON LLULL)

Perdonar

Antoni BOSCH-VECIANA

[Dins del llibre: *Perdó i reconciliació en la tradició jueva*, (Scripta Biblica 4), Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat - Associació Bíblica de Catalunya, 2002, pp. 11-37]

1. INTRODUCCIÓ

Fa cent anys —el 25 d'agost de 1900— moria Friedrich Nietzsche, un home al qual la malaltia li féu comprendre la (seva) *vida*:

És així com *ara* comprenc aquell llarg temps de malaltia: per dir-ho d'alguna manera, vaig descobrir la vida de nou, i també a mi mateix, vaig assaborir totes les coses bones i fins i tot les coses petites com no és fàcil que d'altres puguin assaborir-les —vaig transformar la meva voluntat de salut, de *vida*, en la meva filosofia (*Ecce homo*, § 3).

Nietzsche copsà el moment que li tocà de viure com l'encaminar-se d'occident cap a un final de món. Aquest encaminar-se decididament vers la fi (el no-res) s'esdevenia des dels seus orígens perquè els orígens portaven dins seu el germen del *nihilisme*, la destrucció del món present, del sentit de les coses, de les més petites. Atenes (Sòcrates i Plató) i Jerusalem (Pau), els orientes d'Europa, ens havien desorientat, havien —cadascú per la seva banda— abandonat el sentit de la terra i predicaven un món (les idees en el platonisme, el més enllà en el cristianisme) que menyspreava el nostre món: la terra, la presència incessant de l'ara, la vida. Nietzsche denunciava aquella situació. No es quedava, però, en la negativitat de la denúncia sinó que propugnava afirmativament un món nou: la vida, el sentit de la terra, el gaudi de l'etern retorn de tot. Un home, a parer de Nietzsche, havia viscut autènticament aquest món veritable: Jesús de Natzaret. Els teòlegs —Pau, el primer— crearen de nou la vida i la persona de Jesús de Natzaret, la recrearen: el *logos* destruï el sentit de la vida que tan patent era en Jesús de Natzaret. Pau *logicitzà* el Crist, fou el creador d'una *crisologia*, i en aquesta *logicització* del Crist, Crist ja no tenia res a veure amb Jesús de Natzaret sinó que tan sols era la imatge desvirtuada que, segons Nietzsche, Pau havia intel·ligentment recreat. Nietzsche maleeix el cristianisme, allò que ha estat la interpretació paulina de Crist. Una de les seves obres fonamentals *L'Anticrist* porta com a sotstítol precisament *Maledicció sobre el cristianisme*, això és, sobre «un gran

12

malentès», la interpretació que ja en els orígens es va fer de Jesús de Natzaret, sobretot per part de Pau. En aquesta obra Nietzsche afirma que:

En el fons només hi ha hagut *un* cristià, i aquest va morir a la creu (*L'Anticrist*, § 39).

I llegim una mica més endavant:

Tan sols una *pràctica* cristiana, una vida tal com la *visqué* aquell que va morir a la creu, és cristiana [...] Encara avui *aquesta* vida és possible, per *alguns* fins i tot és necessària: el cristianisme autèntic, l'originari, serà possible en tots els temps [...] *No* un creure, sinó un fer, sobretot un *no-fer-moltes-coses*, un *ser* distint [...] (*L'Anticrist*, § 39).

Prescindint ara de les moltes interpretacions a les quals ha estat sotmesa l'obra nietzschiana, el que resulta indubtable és l'enorme pes que ha tingut en la cultura europea el pensament de Nietzsche, per a bé i per a mal. Nietzsche ha ferit el cristianisme. En l'anunci de *la mort de Déu* hi ha contingut el repte de l'esfondrament del cristianisme i del naixement de l'home genial, de l'*Übermensch*, de l'heroi capaç de *transvalorar tots els valors* en uns valors defensors de la *vida* autènticament humana. Precisament, tal com ha posat en relleu F. Valadier,¹ un dels punts nuclears de la crítica nietzschiana al cristianisme rau en la falsificació que, segons ell, el cristianisme ha operat en la concepció que Jesús tingué del *pecat*. Un dels paràgrafs més rellevants de l'obra nietzschiana és el § 33 de *L'Anticrist*. En ell hi llegim:

En la psicologia de l'evangeli hi manquen els conceptes de culpa i de càstig; igualment el de premi. El "pecat", qualsevol relació distanciada entre Déu i l'home, hi és eliminat, -això és justament la "*bona nova*" [...] No és una "fe" allò que distingeix el cristià: el cristià obra, es distingeix per un obrar *diferent* [...] La vida del Redemptor no va ser altra cosa que *aquesta* pràctica, -tampoc la seva mort no va ser altra cosa [...] Ell ja no necessitava, amb el seu tracte amb Déu, fórmules ni ritus -ni tan sols de l'oració. Ha trencat amb tota la doctrina jueva de la penitència i la reconciliació [...] *Ni* la "penitència", *ni* l'oració per demanar perdó" són camins que condueixin a Déu: *només la | pràctica evangèlica* porta cap a ell, ella precisament és "Déu".- Allò que amb l'evangeli va restar *eliminat* va ser el judaisme dels conceptes "pecat", "remissió del pecat", "fe", "redempció per la fe" -tota la doctrina eclesiàstica jueva va quedar negada en la "*bona nova*".

13

L'èmfasi que Nietzsche posa en la *pràctica* s'accentua en el § 35 de la mateixa obra on afegeix:

Aquest "bon missatger" va morir tal com va viure, tal com *va ensenyar* -no per tal de "redimir els homes", sinó per mostrar com s'ha de viure.

El revulsiu que aquests pensaments significaren per a la cultura occidental encara és ben palpable en els nostres dies. De fet, tot i el capgirament operat per Nietzsche —o precisament a causa d'això, a causa del fet que tot capgirament manté encara la tensió dels pols capgirats— avui podem parlar de *perdó* i de *perdonar*, però ja no ho podem fer com si res s'hagués esdevingut en el pensament occidental. Nietzsche

¹ F. VALADIER, *Nietzsche et la critique du christianisme*, París: Cerf 1974, pp. 403-405.

exigeix una *pràctica* nova, un *vida* evangèlica a la manera del Natzarè, en la qual s'aboleixi la concepció i la pràctica jueves del perdó. No elimina però tot perdó sinó aquell perdó que obstaculitza les relacions de l'home amb Déu perquè hi posa distància, «pecat» en el llenguatge de la tradició jueva. Nietzsche reclama el sentit evangèlic del *perdó*:

En si Jesús amb la seva mort no podia voler una altra cosa sinó donar públicament la prova més forta, la *demonstració* de la seva doctrina [...] Però els seus deixebles eren lluny de *perdonar* aquesta mort, -cosa la qual hagués estat evangèlica en el sentit més elevat [...] (*L'Anticrist*, § 40).

Malgrat tot, moltes són les lectures de Nietzsche que, prenent la part pel tot, rescindeixen tota relació de l'ésser humà amb el perdó. I, entre d'altres raons, per això tan sovint en l'actualitat el perdó ha estat foragitat de la intel·ligència de les relacions humanes.

En general, el caràcter profètic de la comprensió nietzschiana d'occident s'ha anat lentament desplegant: el *nihilisme* ha anat penetrant arreu, i sota les formes diverses, sibilines i atractives de la *tècnica* i de les *tecnologies* (noves), tal com ens mostrà anticipadament i de manera insistent l'anàlisi de Heidegger. Malgrat tot, i després d'un segle, el nostre, d'avenç imparable de mil i una formes de nihilisme, que abracen tots els àmbits de la vida humana, encara trobem reflexions ben palpitants respecte del perdó. Precisament el nostre és un segle en el qual les relacions humanes s'han exercit de tal manera que ha de ser repensat i reformulat el llenguatge del perdó i, sobretot, ha de ser de nou fet món d'experiència. Hanna I Arendt, jueva exiliada definitivament als Estats Units fins a la seva mort (1975), que tingué com a mestres M. Heidegger, R. Bultmann, E. Husserl i K. Jaspers, escriví en una de les seves obres més importants que «fou Jesús de Natzaret el qui descobrí el paper del perdó en el domini dels afers humans».² I continua el text: «Que hagi fet aquest descobriment en un context religiós, que l'hagi expressat en un llenguatge religiós, això no és cap raó per prendre-se'l menys seriosament en un sentit estrictament laic». Hannah Arendt, que ha comprès occident des de la seva experiència d'exili i des de l'experiència d'un món atrapat per les guerres i els totalitarismes de tots els ordres³ i que viu un segle en el qual ha estat totalment transformat l'estatut de l'ésser humà degut a la tècnica, demana adonar-se del caràcter guaridor del perdó per tal de refer les relacions humanes tan malmeses.⁴ En l'actualitat, amb més raó, doncs, després de veure l'escenari físic, psíquic i espiritual que l'home occidental s'ha donat a si mateix i imposa als altres (efecte d'una *mundialització* ineluctable) esdevé del tot urgent abordar amb perspectives noves l'arrel del *malestar* generalitzat i del *mal* que es comet en àrees ben diverses (i tan sovint *empobrides*) de la més propera i de la més allunyada geografia. Avui esdevé inajornable replantejar la humanitat dels homes i de les dones i de les relacions que aquests

14

² H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, París: Calmann – Lévy 2000 (= *The Human Condition*, 1958), p. 304.

³ En dona testimoni una de les seves obres fonamentals: H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, 1951. H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, Orlando (Florida): Harcourt 1951 (1958 2a. ed. ampliada).

⁴ Vegeu l'apartat d'ARENDT, *Homme moderne* intítulat «l'irréversibilité et le pardon», pp. 301-310.

estableixen de cara a fer més vivible i més humana la vida. En aquest replantejament hi és necessària *l'experiència de ser perdonat i de perdonar* i, alhora, un rigorós plantejament d'allò que *perdonar* i *ser perdonat* significa de realitat humana capaç de transformar el present i l'avenir. Dotar de sentit la vida és també dotar de sentit les paraules perquè elles ens permeten de fer néixer un món per a nosaltres i per al nostre present. Altrament les aigües del *nihilisme* ens arribarien més amunt del coll.

Respecte del perdó la situació avui és, de fet, una situació paradoxal. Tan aviat trobem alguns que neguen el llenguatge i la realitat del perdó, en tant que el consideren un exercici sobrer, propi d'un món religiós caduc i contradictori, un terme que desdibuixa l'autèntica realitat relacional humana, com trobem, a l'altra banda, una inflació del mateix llenguatge del perdó, sobretot del demanar-lo, com si demanar perdó fos una moda, sense cap disposició a canviar res sinó només a dir. La situació paradoxal del moment present ho esdevé més encara si tenim en compte que alguns dels qui menyspreen la realitat del perdó i el seu llenguatge tenen, a la pràctica, actituds i realitzen actes de perdó, sense dir-ne tals; mentre que, d'altres, d'entre els més religiosament partidaris del perdonar i que molt sovint, massa sovint alimenten (alimentem) la inflació esmentada, desatenen (desatenem) situacions reals de necessitat de perdó i expliciten (explicitem) obertament llenguatges i realitats de condemna de manera fins i tot incomprensible. Apropar-se a la realitat i als llenguatges del perdó es fa del tot necessari en el nostre present en el qual tant es decideix, alhora, del futur (del nostre i del dels nostres fills i néts). Que les Jornades de l'Associació Bíblica de Catalunya dels anys 1998 i 1999, a Solsona, hagin estat dedicades a l'estudi bíblic del perdó significa que l'obertura vers una nova comprensió i una nova experiència del perdó, una nova manera d'aproximar-se a les relacions amb un mateix, amb els altres, amb la naturalesa i amb Déu hi és en joc. Aquestes nostres pàgines se'ns demanaren com a davantal —marcadament un assaig breu, unes notes introductòries generals— d'aquells estudis exegetics. Amb molt de gust col·laborem en una obra dels biblistes de Catalunya, col·legues i amics amb els qui el treball d'estudi s'orienta al cap i a la fi en la mateixa direcció: en la recerca del *logos*, d'un *logos* que pren el seu sentit de *la carn de la Paraula*. Aquí, advertim-ho ja ara, no parlarem ni bíblicament (exegetícament) ni teològicament (sistemàticament), encara que no silenciarem ni el text bíblic ni el *logos* teològic, és clar, quan aquests siguin adients al discurs d'aquest assaig de col·laboració i gratitud.

15

I. La gratuïtat i el perdó

Perdonar ens diu abans que res *gratuïtat*, *donar gratuïtament*, provinent del *donare per* del baix llatí, *donar totalment*. El terme *perdó* sembla que apareix per primera vegada en una traducció llatina d'una faula d'Isop i el podem trobar en el llenguatge dels trobadors: *amarai donc en perdos*, és a dir, estimaré a canvi de res, gratuïtament, per a no res, tal i com sosté Alain Gouhier.⁵ El terme, propi de les llengües romàniques, és en l'origen un terme literari, no pas teològic. El terme neotestamentari més corrent per a dir el *perdó* és ἄφεσις (el verb és ἀφίημι), encara que si el sentit és

⁵ Alain GOUHIER, *Pour une métaphysique du pardon*, París: De l'Épi 1969, p. 37 citat per Olivier ABEL (ed.), *Le pardon. Briser la dette et l'oubli*, París: Autrement 1991, p. 9.

de *perdó provisional* s'usi més aviat πάρεσις. La Vulgata tradueix ἄφεσις (i πάρεσις) per *dimissio* i *remissio* (i ἀφίημι per *dimittere* i *mittere*). Els sentits apunten més aviat cap a *deixar anar, remetre, etc.* com a acte gratuït de Déu, fet que es remarca extraordinàriament amb l'adopció del terme *perdó* (*perdonatio*, l *perdonare* del llatí vulgar). Parlar de *perdó* i de *perdonar*, tant si el perdó es rep com si el perdó es dóna, demana situar-nos en un *àmbit de gratuïtat*. El llenguatge del perdó només té sentit a l'interior d'una semàntica que accepti la gratuïtat com a possibilitat de ser i de donar-se de quelcom o d'algú. La negació de la gratuïtat com a realitat capaç de ser dita diversament a través del llenguatge policrom de l'ésser humà incapacita per al perdó, ens fa estructuralment ineptes per a fer alguna experiència semblant al donar o rebre el perdó, alguna experiència que atenyi l'univers de la gratuïtat.

16

L'infant neix i creix en l'àmbit de la gratuïtat i és gràcies al viure immers en aquest àmbit que la seva personalitat i el seu llenguatge tindran la possibilitat real de desplegar-se en harmonia amb tot allò que és humà (l'univers ètic, l'univers estètic, l'univers religiós, l'univers científic, etc.). De tota manera, l'infant (el qui encara és *infans*) ni pot perdonar ni pot ser perdonat: no hi ha de què. Amb tot, és cert que fa experiències molt properes al *perdó*, almenys experiències que li possibiliten obrir la seva comprensió a realitats que tenen a veure amb la gratuïtat (com ara l'experiència primordial de l'amor, sigui paternal, maternal, fraternal, amical, etc.). En realitat, l'experiència del perdó és inseparable de l'experiència de l'amor. Osees ens brinda un preciós text d'aquesta simbiosi entre amor i perdó referit a la infantesa d'Israel (amor) i a l'estat adult d'Efraïm (perdó). Ens referim a Os 11, indubtablement, que té aquell començament tan expressiu: «Quan Israel era un noi me'l vaig estimar, d'Egipte vaig cridar el meu fill». I segueix: «[...] jo mateix vaig ensenyar Efraïm a caminar agafant-lo pels braços [...] jo els atreia cap a mi amb llaços d'afecte i d'amor. Feia com qui aixeca un jou del coll i deixa lliure la boca, m'acostava cap a ell i li donava menjar». De fet —dèiem— no podem parlar pròpiament de *perdó* en l'univers dels infants, i això per la mateixa raó que no podem parlar teològicament de *pecat* fet per infants. Sí, però, que hi ha l'experiència de la *malifeta* i l'experiència del *disgust d'algú* i l'experiència del *sentir-se sempre estimat* tot i el disgust ocasionat. I aquesta experiència de *sentir-se sempre estimat* alimenta l'àmbit de la gratuïtat i de la comprensió d'aquesta gratuïtat. El llenguatge que l'infant va adquirint li permet construir-se, d'aquesta manera, un món on les experiències que el conformen i el configuren li possibiliten donar sentit al seu naixent univers lingüístic, al seu món. Incorporar la gratuïtat en l'àmbit de l'experiència humana i fer-ne alhora experiència lingüística li permet a l'ésser humà esdevenir plenament humà, és a dir, apte per a la comprensió i la vivència d'un món simbòlic, obert a la simfonia de vivències i de llenguatges. Possibilitar de debò l'experiència de la gratuïtat en els infants és d'una tal responsabilitat que fins i tot des de la capacitat de decisió política dels estats i de les seves administracions s'hauria de vetllar perquè aquella fos assegurada i, per tant, atesa quan les l coordenades afectives, econòmiques, 17 socials o culturals, en les quals ha tocat de viure a un infant determinat li impossibilitin de fer experiències reals de gratuïtat. Educar i fer créixer en l'experiència de la gratuïtat és fer possible un futur on l'obertura a la radical novetat de vida humana que comporta el perdó sigui una realitat.

Aquesta gratuïtat que està continguda en el moll de l'ós mateix del terme *perdó* demana no només de ser introduïda en el món dels infants sinó de ser mantinguda en el

món dels adults. Avui vivim abocats a un món on massa sovint és bandejada tota referència a la gratuïtat. En l'actualitat la «condició de l'home modern» (H. Arendt) està regida per la tècnica i les (noves) tecnologies com a forma de vida que adopten com a llenguatge el llenguatge de la lògica, un llenguatge apte per a la ciència però radicalment insuficient per al desplegament de la humanitat dels homes i de les dones de cada present. La reducció de la paraula a signe i el signe a la seva significació lògica, en oblidar o menystenir el valor simbòlic de tota paraula humana, comporta la deshumanització i la tecnificació (la logicització) de tot allò que és humà, fent l'ésser humà incapaç de llenguatge (simbòlic), incapaç de paraula humana i humanitzadora. Les conseqüències de l'establiment de la veritat com a identitat entre pensament i llenguatge, que Parmènides posà en l'origen del pensament (metafísic) grec, el *principi d'identitat* (que abreujadament s'acostuma a formular com $a=a$), ara les veiem desplegar-se amb una enorme amplitud, i de tal manera que s'estableixen —i es mercadegen— com la forma de vida pròpia dels temps a venir. La reducció del món i del llenguatge a la identitat lògica ens determina com a objectes de la mateixa tècnica, sense necessitat ni possibilitat de sentit, ni de recrear-lo de nou. Ens trobem immersos en un món nihilista del qual resulta difícil de sortir-ne precisament pel seu caràcter necessàriament globalitzador i omniabraçador. Les conseqüències d'aquest temps nihilista que estem vivint són d'un abast per ara incalculable. Ens cal en el present, per tal de fer-lo apte per a la gratuïtat, afrontar sempre de nou la pregunta per la veritat, afrontar la veritat mateixa, allò que la filosofia (per dir-ho d'acord amb la nostra tradició occidental) des dels orígens ha intentat. Cal ressituar el paper fonamental de la *filosofia*, de tota forma de comprensió de la veritat. En un recent article a la *Revista Catalana de Teologia* el Dr. Ignasi Boada, en diàleg amb Heidegger, escrivia:

La paraula φιλοσοφία, pensada en l'àmbit del pensament essencial, adquireix una dimensió i un significat ben diferents que el d'una simple ocupació acadèmica a la qual ens podem lliurar o no en funció de les nostres preferències més o menys «subjectives» o en funció dels nostres gustos, sense que aquest lliurar-s'hi o no lliurar-s'hi tingui majors conseqüències. Podem optar per «estudiar» filosofia, periodisme, dret o ciències polítiques i ens sembla que l amb això està en joc simplement l'activitat amb què en el futur estarem «ocupats». És normal de pensar que la decisió ha de dependre dels nostres gustos. Però això no és així: en la φιλοσοφία hi ha en joc alguna cosa més que l'expressió de determinades preferències «subjectives». Tampoc no és una disciplina acadèmica que tingui per «objecte» la comprensió i la descripció de determinats conceptes abstractes o de determinats mètodes de coneixement. En la φιλοσοφία s'esdevé quelcom essencial, perquè ella constitueix una forma humana de respondre al fet de «ser apel·lat per l'ésser» [...] El gest propi del pensament que pensa no és tant la pregunta que predisposa al sistema com a l'escolta concentrada; per això no hi ha un pensament que pensi immediatament, sinó després d'una pacient preparació.⁶

18

Abordar el moment present demana aquesta actitud predisposada al treball i a la concentració que permet veure-hi alguna cosa de relleu en la mirada reposada de contemplació i d'estudi. La percepció de la gratuïtat sempre la trobem acompanyada per l'esforç d'alguna activitat humanitzadora que centri l'ésser humà en allò que sigui realment essencial per a la vida dels homes i de les dones. En un món regit pel *principi*

⁶ Ignasi BOADA, «Heidegger lector de Parmènides: Repensar la veritat», *Revista Catalana de Teologia* XXIV/1 (1999) 184-185.

d'identitat no hi ha a penes lloc per a la gratuïtat i, en conseqüència, no hi ha lloc per al *perdó*, és a dir, per a unes relacions (sempre noves) de l'ésser humà amb la veritat (la Veritat). Alguns han qualificat el temps present com a «temps de tardor» (Ll. Duch). Això significa alhora l'anunci d'una primavera, encara llunyana. La direcció de la tardor té, però, l'hivern com a estació més propera. Cal disposar-se a rebre'l i cal protegir-se d'insospitades intempèries mortals. Malgrat tot, només des d'una comprensió profunda d'allò que realment sigui aquesta tardor i el proper hivern ens serà possible oferir intel·ligentment resistència als embats dels temps tardorals i hivernals, i així preparar-nos per a noves primaveres. La gratuïtat transita els temps millors i els temps pitjors. Només una bona disposició, una capacitat lectora esforçada i adquirida, pot fer de l'ésser humà un ésser receptiu capaç d'acollir *en tots els temps* els signes i les realitats de la gratuïtat. Per això sempre és i serà temps per al *perdó*, temps per a una radical novetat en la pràctica quotidiana de les nostres relacions més humanament constitutives.

II. La veritat, el temps, la relació interpersonal i el perdó

Perdonar té un ús que abasta àmbits ben diversos de la vida humana: el quotidià, el jurídic, l'econòmic, el polític, el religiós, el teològic, etc., àmbits i tots ells que comparteixen un fons de sentit lligat al fet de *concedir gratuïtament* a algú *lliurement* alguna *gràcia* (el passar per alt el càstig per una falta comesa, el no guardar cap malvolença per una ofensa rebuda, el no haver de complir una obligació contreta, el no tenir en compte un acte determinat, etc.). *Perdonar* és, doncs, un acte gratuït i lliure d'acceptació d'una radical novetat que suposa el fet de donar la volta a allò que en les relacions humanes semblava definitiu. La gratuïtat no significa aquí de cap manera arbitrariedad sinó disposició desinteressada a fer front a la *veritat*, a acceptar la radical capacitat de novetat d'un mateix i dels altres. Igualment el fet de *demanar perdó* suposa haver afrontat ja la *veritat* d'un mateix i dels altres en relació als actes comesos, a les conductes adoptades, a les conseqüències que se'n derivin i a la radical manera humana de ser i d'haver de ser d'un mateix i dels altres: hom es disposa a refer les relacions malmeses o trencades amb tot altre (Altre) i amb si mateix.

19

Resulta un aspecte ben rellevant el de la relació del *perdó* amb la *veritat*. Sempre el *perdó* té a veure amb la *veritat* (amb la *Veritat*, si es vol), això és, amb l'*ésser autèntic*. Els homes i les dones han de posar-se en relació amb la *veritat de l'ésser*, de l'ésser d'ells mateixos en el treball quotidià d'anar esdevenint més plenament i més autènticament si mateixos. La veritat a la qual ens referim no és certament la veritat reductiva dels enuncis del pensament lògic sinó la «veritat simfònica» (Urs von Balthasar) que diu l'ésser veritable i en el cas que ens ocupa diu de la realització (del camí de realització) veritable de l'ésser humà. Per això avui, en un món dominat pel llenguatge lògic (i tecnològic), resulta tan difícil i tan intel·ligible el llenguatge del perdó. El llenguatge simfònic de la veritat demana un aprenentatge lent però continuat que no vol saber de soroll ni dispersions. L'esperit avui cansat de tanta fressa demana silenci i paraules reposades.

Perdonar suposa sempre perdonar quelcom objectiu: una ofensa derivada d'un acte transgressor d'una llei. Les lleis o les normes són un absolut objectiu que es transgredeixen independentment del saber o desconeixement del transgressor. La

transgressió és un acte que no depèn de la voluntat: a vegades hom pot dir que no volia, però va passar. El perdó es dona a qui ha comès un acte lleu o greu, a qui ha transgredit una llei o una norma, però en reconèixer el *trencament* objectiu que s'ha produït amb la seva falta, en afrontar la veritat de l'acte i d'allò que s'ha produït en ell mateix, i en disposar-se a renovar la seva orientació vers la veritat, s'encamina en la disposició d'una vida humana autèntica, desitjant i esperant de refer les relacions, ara trencades, amb l'altre (o amb els altres). El llenguatge bíblic parla ben significativament de *μετάνοια*, si bé aquesta *μετάνοια* va també en la direcció del perdonar, no només del demanar perdó: la *μετάνοια* té com a fruit no només el demanar perdó sinó també el fet mateix i de perdonar. En el cristianisme aquest fet es posa particularment en relleu. 20
Llegim a Marc: «I, quan pregueu, si teniu res contra algú, perdoneu-ho, i així també el vostre Pare del cel us perdonarà les vostres faltes» (11,25; vegeu Mt 18,35). I encara: «perquè si perdoneu als altres les seves faltes, el vostre Pare celestial també us perdonarà a vosaltres; però si no els les perdoneu, el vostre Pare no us perdonarà les vostres» (Mt 6,14-15). El cristianisme de tal manera estableix unes noves relacions amb l'altre, amb els altres, que comprèn el perdó (el perdonar actiu) com a condició de la vida humana i com a una de les obligacions fonamentals en les relacions amb els altres. Aquest poder perdonar s'ha de fer realitat de tal manera que és el poder de perdonar allò que ens constitueix com a homes i dones veritables. Els homes i les dones, en tant que éssers relacionals, disposen del poder de perdonar per tal d'esdevenir realment allò que són: veritat de si mateixos. Aquesta novetat del cristianisme esdevé un repte indefugible per als homes i les dones que volen prosseguir-ne la seva orientació. I quantes vegades cal perdonar? Llegim a Lluç: «Si el teu germà et fa una ofensa, reprèn-lo, i si se'n penedeix, perdona'l. I, si t'ofèn set vegades al dia i set vegades torna a dir-te: "Me'n penedeixo", tu l'has de perdonar» (17,3-4; vegeu Mt 18,21-22). La insistència en aquest punt per part del cristianisme ens dona entenent que només des d'aquesta disposició en relació al perdonar hi ha de debò llibertat humana i només en aquesta disposició a constantment canviar de punt d'enfoc i de perspectiva hom hi veu una vida autènticament viva, en constant realització i en constant recerca de la veritat (d'allò que un mateix és, d'allò que els altres són i d'allò que Déu és). Demanar perdó i així mateix perdonar suposen tenir el coratge d'afrontar la veritat i emprendre aquells canvis radicals necessaris per a viure més d'acord amb una vida veritablement humana, de relació de perdó amb els altres i amb un mateix.

Només aquesta relació del perdó amb la veritat ens pot fer comprendre la capacitat guaridora del perdó. Paul Ricœur, en un article on es demana «Le pardon peut-il guérir?»,⁷ proposa de distingir entre *fet* (passat) i *sentit* (actualitzat). Allí sosté que hom té el prejudici, és a dir, la creença ben arrelada que només el futur és indeterminat i obert; el passat, en canvi, és determinat i tancat. Ell afirma, per contra, que els esdeveniments del passat resten sempre oberts a noves interpretacions per tal com una cosa és el *fet* passat i l'altra el *sentit* d'aquest fet, la interpretació d'aquest fet, sempre oberta a noves interpretacions, a noves lectures. Aquesta distinció li permet d'afirmar la capacitat guaridora del perdó ja que el perdó en rellegir de nou un fet des d'una nova interpretació obre, a través d'aquesta conversió del sentit del passat, la perspectiva d'alliberament del deute i així ens l situa en el camí d'obtenir el perdó. No veiem, però, 21
aquesta distinció proposada entre *fet* i *sentit*. Tot *fet* ja és interpretació, *sentit*. Un *fet*

⁷ P. RICŒUR, «Le pardon, peut-il guérir?», *Esprit* 3-4 (1995) 77-82.

demana verbalització i, per tant, *sentit*. No hi ha *fets* al marge del *sentit*. Sí que el reconèixer els *fets* (és a dir, *el sentit dels fets*) ens posa davant la *veritat* dels nostres actes i, per tant, ens fa possible acceptar la novetat radical d'un canvi, precisament del fet de veure la falta i l'ofensa comeses, però al cap i a la fi falta i ofenses radicalment reals.

Aquí estem ja entrant en un altre aspecte del perdó i és la relació del perdó amb el temps, amb el temps prenyat de *sentit*, és a dir, amb la història. El perdó, en efecte, situa la vida humana en el temps, en la temporalitat. No és gens casual que el perdó provingui d'una concepció cristiana de les relacions humanes perquè el cristianisme ha donat un *sentit* al temps —sant Agustí ho ha explicat raonadament— que va més enllà, encara que n'és deutor, del judaisme. El judaisme ha comprès el temps com a història i la història com l'àmbit de l'acció salvífica de Déu: la història ha esdevingut, així, *història sagrada*. Des d'aquesta perspectiva, la història ens salva d'un temps cronològic buit de contingut, de *sentit*, d'un temps que simplement mesura i distribueix intervals d'acord amb la necessitat, tal com ja varen posar en relleu els primers pensadors grecs. El judaisme, però, ni acaba de trobar una mediació entre temps i història, ni atorga sempre a la culpa un espai interior a l'ésser humà, és a dir, el judaisme coneix la culpa, però sovint sense posar-hi en joc la voluntat. Abraham no volia beneir Jacob, però Jacob per engany fou beneït per Abraham (Gn 27,1-40). En el cristianisme el temps esdevé història, però per la radical assumpció per part de Déu d'aquest temps esdevingut significativament història: tot s'esdevé amb *sentit* a l'interior de l'arc que va de la creació a l'escatologia, essent, però, un arc que ha pres *sentit* real en l'encarnació del fill de Déu, el fet significat i significatiu per excel·lència. El temps esdevé així un temps *sagrat*. El cristianisme viu en el temps, així considerat, una altra dimensió de la culpa i del perdó. Déu en entrar en relació amb el temps dels homes ens possibilita de comprendre'l com a història, i conformant el temps com a història posa en relleu l'àmbit de la interioritat, de la significació: de l'exterioritat es transita cap a la interioritat del *sentit*. De la llei (judaisme) es passa al cor (cristianisme). El cristianisme ens allibera de la *llei*. La culpa no es produeix només en la llei sinó que fonamentalment la culpa ens produeix en el cor, en l'interior de l'ésser humà. En aquest *sentit* és il·lustratiu la diferent manera d'entendre les coses que s'exposen, a tall d'exemple, en la història de Susanna que trobem en els fragments grecs del llibre de Daniel (Dn gr 13) i el text evangèlic mateuà referit a l'adulteri (Mt 5,27-28). En el cas de Susanna, els dos ancians foren condemnats pel poble per *perjuri*; en el cas de l'adulteri la posició de Jesús de Natzaret és ben diferent: l «Jo us dic: Tothom qui mira la dona de l'altre amb el desig de posseir-la, ja ha comès adulteri amb ella *en el seu cor*» (v. 28). Aquest accent *en el cor* canvia radicalment el *sentit* de la culpa i dóna al *perdó* un relleu més humà perquè el perdó s'ha d'adreçar igualment a l'interior de l'ésser humà. Diu el Duc de York en el *Ricard II* de Shakespeare: «Mostra'm un cor humil i no el genoll, que fa una feina falsa i enganyosa» (Escena III, Acte II).

22

El temps que ha pres relleu, que ha esdevingut història, i precisament a causa d'això, esdevé un temps en el qual la història de cadascun dels homes i de les dones es desenvolupa lliurement a l'interior d'un *sentit* i, per tant, en aquesta concepció hi ha continguda la realitat del canvi, de la μετένοια, és a dir, la possibilitat real d'emprendre una nova vida, d'obrir-se esperançadament a un futur d'acollida, a un temps de plenitud que permet en *l'ara* la possibilitat d'assaborir un tast d'aquella plenitud de *sentit*. En el

cristianisme el *perdó* es juga en la tensió esperançada que es dona entre l'*ara* i l'*encara no*, tensió que fa possible viure ja en el present engrunes d'eternitat. El *perdó* només té sentit plenament si es considera el temps com a història, és a dir, si el temps s'obre a un àmbit de significativitat que dona sentit al canvi que demana el perdó. Si només la necessitat és la que preval en la concepció del temps —com és ara en l'univers grec— és inevitable la tragèdia: la vida esdevé un transcórrer tràgic d'actes inevitables, angoixosament inevitables. Si alliberem el temps de la necessitat i el comprenem com a àmbit de la gratuïtat i de la llibertat, aleshores la vida (i el perdó en ella) obre totes les seves possibilitats de desplegar-se, d'esdevenir si mateixa amb els altres i amb Déu. Lev Tolstoi a *Resurrecció* narra en veu alta l'estat interior de Nekhliúdiv amb aquestes paraules:

«L'ésser lliure, l'ésser moral, i que és dintre nostre el sol veritable, el sol puixant, el sol etern, aquest ésser, des d'aquell moment, es desvetllava al seu interior. Per colossal que fos la distància entre el que ell era i el que volia esdevenir, aquest ésser interior afirmava que *tot li era encara possible*» [...] «-Sí, li demanaré perdó com fan les criatures [...] M'hi casaré, si cal [...]». «Va aturar-se, ajuntà les mans com quan era petit, alçà el ulls i va dir: -Senyor vine a ajudar-me, instrueix-me, penetra en mi per purificar-me!». «Pregava» (c. 28, el subratllat és nostre).

Aquest lligam del perdó amb el temps posa l'ésser humà en disposició de posar en relleu aquells moments més particularment significatius de la vida perquè en el perdó s'innova la vida i es reneix a una vida nova. Aquests temps intensos, carregats de significació, demanen de ser simbolitzats, de ser notats de manera específica. Per això, a l'interior del cristianisme se celebra el perdó que, en tant que suposa una vida nova amb la comunitat, l demana un temps reposat i intens, un celebrar un temps tan significat. Aquesta celebració és celebració de gratuïtat, de llibertat, és celebració de nova relació: és la celebració d'un acte sacramental, el de la reconciliació amb la comunitat. No cal ara recordar tot allò que a casa nostra Bartomeu M. Xiberta escrivia en la seva obra *Clavis Ecclesiae*⁸, la tesi principal de la qual resulta prou coneguda i d'una claredat transparent:

Reconciliatio cum Ecclesia est res et sacramentum sacramenti paenitentiae (p. 260).

El fet d'elevat el perdó (la reconciliació) a rang de sacrament és ben significatiu. Els altres sacraments d'alguna manera tenen tots un paral·lel de validesa jurídica en la societat civil (baptisme-registre de naixement, matrimoni-matrimoni civil, etc.). En el perdó no hi sabem veure aquell paral·lelisme amb el reconeixement propi de la societat civil: això fa encara més rellevant el perdó. El perdó és, en efecte, un acte *religiós*; sempre és un acte *religiós*, en el sentit que suposa tenir una comprensió del temps i de la realitat plenament religiosa, és a dir, una comprensió on s'abracen el finit i l'infinit. El temps del perdó demana també la mateixa concentració i disposició espiritual que el temps de la gratuïtat i el de la llibertat: la seva densitat significativa demana una atenció particular i una preparació que ens disposi a acollir (fins i tot inesperadament) els gests de perdó. En aquest sentit, la manca d'atenció del mossèn, del senyor rector, en la novel·la de Gustave Flaubert, *Madame Bovary*, és tràgica i de conseqüències igualment

⁸ B. M. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, Barcelona: Facultat de Teologia de Barcelona 1974.

tràgiques. Madame Bovary, disposada a encaminar la seva vida, anà a trobar el senyor rector per tal de confessar-se, quan el senyor rector, entretingut en feines casolanes i preocupat només de si mateix i del seu món, desatén aquella disposició vers una vida nova de madame Bovary. Arriba un punt que ja és massa tard: «-Però vostè em preguntava alguna cosa. Què era? Ja no me'n recordo (fa el senyor rector al cap d'un temps. I respon madame Bovary:) -Jo? No res, no res [...] repetia Emma». La novel·la acaba amb la mort de la filla, l'innocent: és el preu de la tragèdia quan l'infinit nega el finit.

No podem passar per alt, en aquesta consideració del temps en relació al perdó, que no es pot confondre perdonar amb oblidar, molt sovint moneda corrent, com si perdonar consistís en mai més no fer present l'acte i l'ofensa esdevinguts, no tenir-los més en compte, amagar-los en l'oblit. Resulta d'interès aquí notar que el terme, en aquest sentit clau del judaisme, *Quipur*, es troba emparentat —segons alguns— amb l'àrab *kpr*, *pell* i *kfr*, l *cobrir*. La falta hi és; Déu no la suprimeix: se n'oblida, resta com coberta amb una pell. En la concepció neotestamentària, en canvi, el *memorial* constitueix un eix vertebrar de la vida creient. El perdó és justament fer memòria d'allò esdevingut, però ara situat en un lloc de pau de la memòria. Aquest canvi de lloc (en la memòria) també és *μετάνοια*. És ressituat el passat en el present però per tal que sigui possible el futur, per tal que el perdó reconciliï en el temps les relacions humanes trencades, algunes vegades (gairebé) definitivament trencades. Aquest *gairebé* posat entre parèntesi és la clau de volta que farà possible no considerar res com a imperdonable, malgrat tot. Jacques Ricot s'ha preguntat precisament això: *Peut-on tout pardonner?*⁹ Hi llegim un interessant paràgraf: «No li és possible al subjecte humà en la seva finitud de perdonar-ho tot. Però tampoc no és possible decretar que existeix un imperdonable absolut. En conseqüència es pot perdonar tot, fins i tot si no tothom accepta el perdó; i és precisament en aquest punt que la llibertat troba el seu límit: sempre pot oferir el perdó, però sempre pot refusar d'acollir-lo. És en el moment en què apareix l'imperdonable, com una negra llum, que la feblesa de perdonar que res no justifica, pot finalment oferir en la fragilitat del seu espurneig, el testimoni últim de la força de l'humà» (pp. 85-86). La pregunta per l'imperdonable sempre és una pregunta per la memòria en el procés del perdó: perdonar demana temps i el temps pot encaminar els fets cap a l'oblit o cap al record. Quan Paul Ricœur parla del perdó com a guarició (vegeu l'article citat a la nota 7) ho fa considerant la temporalitat i mostrant que en aquesta temporalitat li és possible a l'ésser humà de ressituat de manera renovada en la memòria (reinterpretant) els actes que han estat causa d'ofensa i de transgressió i que ocasionen un mal profund en l'innocent. Aquest mal tan profundament arrelat en l'innocent i en el mateix culpable fa que a vegades resulti impossible de perdonar, almenys en aquell determinat present. Ho serà més endavant, i fins i tot possiblement no serà fins a una nova generació que es donaran les condicions humanes per tal d'oferir el perdó, donada la radical maldat d'una ofensa. Hi ha crims contra la humanitat que són crims contra l'essència humana, que volen destruir metafísicament allò que és humà (tot destruint-ne allò que és físic). Aquest seria el cas dels crims alemanys durant la segona guerra mundial. Així ho sosté Vladímir Jankélévitch en la seva obra *L'Imprescriptible*.¹⁰

24

⁹ J. RICOT, *Peut-on tout pardonner?*, Nantes: Éd. Pleins Feux 1999.

¹⁰ V. JANKÉLÉVITCH, *L'Imprescriptible*, París: Seuil 1986, esp. pp. 21-22.

Aquests actes (i tants d'altres esdevinguts en el present segle XX) ofereixen una resistència al perdó, però no l'impossibiliten en un temps a venir, per llarg que sigui esperar-lo (esperar-lo perquè es creu possible). Aquesta incidència del temps i del joc oblit-memòria en el perdó ha ocupat llargament la reflexió del mateix Jankélévitch en tot el capítol I d'una altra obra enormement interessant: *Le pardon*.¹¹ Només un temps no continu —ens diu Jankélévitch (*passim*)— ens fa possible la conversió definitiva, el do gratuït del perdó, de la relació renovada amb els altres; un temps que permet a la memòria llegir la *veritat* dels actes i dels esdeveniments i de les persones que s'hi troben vinculades. Només una disposició del temps en relació a la veritat pot fer de la memòria un espai de reconciliació i de vida oberta a un present i a un futur esperançadament humans.

Ja ho hem dit, però remarquem-ho: perdonar és un procés, i *un procés relacional*. En efecte, en el perdó sempre hi ha pel cap baix dues persones en relació. Perdonar és un procés relacional entre dues o més persones que estableixen, en el mateix procés del perdonar —i en el perdó que s'opera—, una relació interpersonal. És, doncs, un acte de comunió entre persones i, d'alguna manera, un brot de comunitat. En els àmbits religiosos el perdó i la reconciliació es viuen i se celebren en comunitat fins a l'extrem de fer-ne una diada (el Iom Quipur) o tota una anyada (el Jubileu). Aquest element de *relació interpersonal* ha de ser tingut ben present perquè és atinent a aquesta característica del perdó i del perdonar (així com del demanar perdó) que el perdonar va desplegant-se.

Per això perdonar suposa *comprendre* l'altre (i comprendre's un mateix amb l'altre), encara que no s'ha de confondre el comprendre amb el perdonar. I comprendre l'altre demana necessàriament *dialogar* amb l'altre: només el diàleg amb l'altre ens l'aproximarà i ens n'aproximarà la seva comprensió. Comprendre i dialogar neixen de la gratuïtat mateixa de l'ésser humà que mou a iniciar el procés del perdonar. La comprensió i el diàleg són dos elements imprescindibles en el procés del perdonar que mai no poden ser obviats, o millor, que en algun moment o altre del procés del perdonar han de fer-se realitat. Comprendre i dialogar demanen *la paraula* i una paraula que sigui *paraula de veritat*, nascuda de la veritat que habita en tot ésser humà. En la comprensió i en el diàleg s'anirà forjant, amb la paraula, aquella *narració* que dient l'ofensa i dient la veritat de la relació interpersonal anirà preparant la narració del perdó: perdonar suposa teixir la paraula i fer-ne narració de veritat. El perdó no és un sentiment tan sols, si bé conté sentiments: el perdó és una realitat que s'expressa a través de la paraula, d'una paraula que realitza, fa allò que diu: *perdona*. Per això el perdó sovint és lent, pausat, conté l'esforç del temps esmerçat en el comprendre i en el diàleg que ha rellegit i fet memòria de l'ofensa o de les ofenses esdevingudes; i és memòria per a tots els temps: una memòria que realitza en cada present el perdó que s'atorgà. Així com l'ofensa és un fet irreversible que fa un mal també irreversible, així també el perdó ha d'esdevenir una realitat irreversible respecte d'aquella o d'aquelles defenses esdevingudes. El perdó és en moltes ocasions difícil d'oferir, encara que no impossible, i això perquè resulta també difícil comprendre i dialogar: comprendre i dialogar no es poden dur a terme sense acceptar que tot ésser humà posseeix quelcom de veritat, paraules de veritat en el seu interior i sense, alhora, acceptar que en el procés de

¹¹ V. JANKÉLÉVITCH, *Le Pardon*, París: Aubier-Montaigne 1967.

comprensió i de diàleg apareixen canvis d'orientació en la direcció de la veritat i, a més, no sempre (gairebé mai) la comprensió i el diàleg es donen de manera progressiva, ans al contrari, sempre fan moviments de retrogradació, els quals, superats, fan del perdó un procés generós d'aprofundiment en la veritat.

Comprendre no és perdonar, és un marc referencial que fa possible la gratuïtat del perdó. El coneixement que suposa tot comprendre tampoc no és perdó. El món grec, sobretot en la reflexió socràtica, dóna a aquest coneixement que suposa el comprendre una força tal que el porta a no concedir cap estatut a la culpa sinó tan sols a la ignorància (a l'error en el judici) i, en conseqüència, no li cal ja la noció de perdó. Per això és una realitat que desconeix, ni té llenguatge per a dir-la. Per a Sòcrates només hi ha ignorància i irresponsabilitat, no culpa; i per això cal una *paideia* que eduqui en l'excel·lència (ἀρετή) d'una vida pública i privada bona i com cal (καλοκαγαθία). L'intel·lectualisme socràtic confon el que és perdonable amb el que és excusable, confon la culpa amb l'error. No hi ha un paper actiu de la voluntat sinó un paper (errat) de la intel·ligència. Per això la posició socràtica sosté que «ningú fa el mal voluntàriament».¹² El text llucà —i només el llucà— ens transmet unes conegudes paraules de Jesús dites a la creu dels seus botxins que no estan recollides en molts manuscrits i en la seva literalitat semblen anar en la línia de lligar perdó i desconeixement, creant una mena de contradicció en tant que difícilment hom pot imputar responsabilitat de quelcom que s'ignori i, per tant, no hi ha res a perdonar: «Pare, perdona'ls (ἄφες αὐτοῖς), que no saben (οὐ γὰρ οἶδασιν) el que fan» (Lc 23,34; vegeu Ac 3,17 i 7,60). La dificultat d'aquest verset cal acceptar-la. Una interpretació respectuosa amb la presència del text que, a més, no el lligui a un pensament estrany a l'univers bíblic com pot ser l'intel·lectualisme socràtic demanaria —com ho fa Stanislas Breton— de comprendre com en tot acte humà hi ha un «nocturn de feblesa» deliberat que l'acompanya; hi ha un «núvol de desconeixement» que afecta tota falta.¹³ En tot acte culpable, però, sempre hi ha quelcom d'excusable. Precisament per l'aquest fil de l'excusabilitat de tot acte —i que la comprensió d'ell ens la mostra— hom pot començar a teixir lligams de perdó. Per això també, el judici ètic mai no pot ser ni últim ni definitiu, com recorda amb raó Jacques Ricot.¹⁴ El perdó també afecta a aquest no saber, a aquest «nocturn de feblesa» que tot acte conté i al qual il·lumina i il·luminat obre el camí del perdó i la reconciliació.

27

El perdó gratuït que s'atorga per una ofensa és de fet un perdó que, per bé que s'origina en l'ofensa de l'ofensor i s'adreça a l'ofensor en tant que ha comès aquella determinada ofensa, abraça tot l'ofensor. Aquest caràcter total del perdó ens dóna a entendre la força reconciliadora i guaridora del perdonar. No hi ha un perdó parcial. La força gratuïta del perdó perdona l'ofensa, però en l'ofensa perdona, de fet, l'ofensor, tot l'ofensor. En adreçar-nos a la veritat d'allò que en l'acte de l'ofensor hi ha de mal i en comprendre allò que s'ha esdevingut de maldat hom hi comprèn i s'adreça a la veritat de l'ésser humà que comet l'ofensa. La pregària del *Parenostre* diu en la versió mateuana: «perdona les nostres ofenses, així com nosaltres perdonem els qui ens

¹² PLATÓ, *Protàgoras*, 345d.

¹³ S. BRETON, «Grâce et pardon», *Révue des Sciences philosophiques et théologiques* 70 (1986) 191.

¹⁴ J. RICOT, *Peut-on tout pardonner?*, 17.

ofenen» (6,12). Així mateix en el text de Lluç llegim: «perdona els nostres pecats, que nosaltres també perdonem tots els qui ens han ofès» (11,4). «Perdonem els qui ens ofenen», «tots els qui ens han ofès», no només les ofenses. Aquest és un punt important de la reflexió sobre el perdó que no pot ser obviat. En tenir un caràcter personal (interpersonal) el perdó, en afectar la persona, l'afecta en la seva totalitat: en perdonar una ofensa es perdona el tot de la persona que ha ofès. El perdó no admet fragmentacions en l'ésser humà. El perdó abasta tot l'home que és perdonat. Aquest caràcter de plenitud del perdó opera tant en l'ofensor com en la víctima. També el patiment i el dolors de la víctima que tantes vegades semblen insuperables, en el perdó veuen una nova llum: la llum que en la reconciliació s'opera de guarició dels efectes de l'ofensa, no de l'ofensa mateixa (la mort d'algú és irreversible, no així l'odi envers l'homicida o l'assassí). Els fets resten com a fets, no així el trencament personal (amb un mateix, amb la seva pròpia història personal i amb l'altre o altres) que ocasionaren els fets. Apareix una vida nova (unes vides noves), unes noves relacions personals que són motiu de goig: la paràbola de l'ovella perduda, la de la dracma perduda, la del fill pròdig, que componen tot el capítol quinzè de Lluç, fixen la seva atenció final en l'alegria per la *μετάνοια* esdevinguda (Lc 15,7 (*χάρα*) i 10 (*χάρα*) i 32 (*χαρῆναι*)). Una vida nova que com a tal és *plenament* nova.

Resta pendent una problemàtica difícil que acompanya tota reflexió sobre el perdó i que tothom (sobretot la víctima) es planteja fins i tot amb l'agror i que pot formular-se així: quins lligams hi ha entre el perdó i la justícia? La relació entre la justícia i el perdó sempre han estat motiu de qüestionaments profunds respecte de la necessitat del perdó i del destorb que aquest pot ocasionar o bé ocasiona a la justícia. En molts posicionaments que contempen aquesta ambigüitat del perdó, el perdó és menystingut o fins i tot eliminat en favor d'una justícia que actuï implacablement de manera justa. Com fer possible la justícia i el perdó? En un estat polític aquest plantejament es mostra amb tota la seva cruesa: l'estat, garantidor del dret, es decanta per la justícia, encara que té recursos que suposen el perdó (l'amnistia, per exemple). En aquest sentit és d'una lucidesa extraordinària, al nostre entendre, l'*Antígona* de Sòfocles. Creont es veu en l'obligació de seguir el seu imperatiu de governant i fer complir l'ordre donada per ell, encara que aquesta ordre comporti la mort d'Antígona. Antígona, per la seva banda, es veu impel·lida pel deure sagrat d'enterrar el seu germà Polinices. Creont no perdona Antígona, no pot perdonar Antígona, actua d'acord amb la llei i la justícia (humanes). Aquest és un dels conflictes que posa en joc Sòfocles. Sòfocles ens adverteix de la realitat contraposada: hi ha Creonts i hi ha Antígones. No es tracta d'afirmar la bondat de l'un (o de l'una) i la maldat de l'altra (o de l'un). No es tracta de saber qui és l'obedient i qui el desobedient, o bé qui és el genial, si Creont o Antígona. El genial és Sòfocles que ens ha advertit de l'existència necessària i tràgica de Creonts i d'Antígones. Permeteu-me encara un apunt en relació a Antígona. A casa nostra el text d'Antígona ha estat poèticament rellegit i rescrit per Salvador Espriu, com és ben sabut.¹⁵ No volem passar per alt un dels admirables fragments de l'*Antígona* d'Espriu creats per ell mateix (Sòfocles no el va escriure) i que ens dóna a entendre la sortida de la tragèdia, en fer-hi llum el perdó. Permeteu-me el text espriuc:

28

¹⁵ S. ESPRIU, *Primera història d'Esther. Antígona*, Barcelona: Edicions 62²1976, pp. 65-103.

ANTÍGONA (adreçant-se a Etèocles i referint-se a la seva relació amb Polinices, relació que origina tota la tragèdia i que segueix tragèdies anteriors): No havíeu de regnar un any l'un, un any l'altre? Has respectat el pacte?

ETÈOCLES: Si ho dius així ell té raó. Jo no desitjava, però, tot el poder: molta gent odia de seguida Polinices. Els meus partidaris i la seva injustícia m'obligaren a actuar.

ANTÍGONA: També ell té partidaris a la ciutat.

ETÈOCLES: Arreu hi ha homes enemics de les lleis. Aquests són aquí els seus partidaris.

ANTÍGONA: Ell pensa el mateix dels teus. Parleu igual, amb paraules contràries. No vindrà la pau. |

ETÈOCLES: N'hi haurà si ell es retira amb l'exèrcit enemic. Jo no l'odio. **El rebria privadament i l'abraçaria:** no el veig des de fa temps, i havíem jugat junts de petits.

29

El subratllat en negreta és nostre. Espriu medita sobre la guerra civil espanyola del 36 i dóna sortida a la tragèdia que suposà recreant el text d'Antígona. «Privadament», sense que ningú se n'assabentés, Etèocles «abraçaria» el seu germà Polinices. I d'aquesta abraçada irrealitzada en Sòfocles però meditada pel nostre poeta neix el convenciment que rebrotaria aquell amor fraternal que recorda la seva infantesa, quan jugaven junts... tant de temps fa. Allà on el perdó despunta en l'horitzó, reneix la possibilitat d'assolir la pau, reneix la possibilitat d'unes noves relacions humanes que encaminin una convivència harmoniosa. En Sòfocles el rei Creont, un cop s'ha esdevingut la mort d'Antígona, tot i demanar suplicant la seva pròpia mort, no li és possible de finir: la vida ha de seguir. Diu Creont: «Que vingui, que vingui i que jo no vegi mai més cap altre dia». I el corifeu li respon: «Això és cosa del futur. Ara convé ocupar-nos del que tenim al davant. D'allò ja se n'ocuparan els qui ho han de fer». No és temps de mort per a Creont. La tragèdia es clou, tot s'esdevé tal com calia que s'esdevingués, necessàriament. En la tragèdia de Sòfocles no hi ha perdó, hi ha la justícia de Creont, de la llei, del dret, tota una altra cosa, un àmbit de realitats ben divers de l'àmbit del perdó.

Certament justícia i perdó són dues realitats diferents, que tracten objectes diferents: la justícia el que és just; el perdó el que és bo, encara que la justícia i el bé es retroben en tant que la justícia vol, en darrer terme, el bé; de fet, però, en l'exercici quotidià no es confonen, ni sembla que ho puguin fer: no es demana a un jutge que faci el bé sinó que la sentència que dicti sigui justa, això és, d'acord amb la llei i, per tant, en l'aplicació de la justícia no hi ha lloc per a la compassió. La justícia que el jutge dicta és justa en la mesura que en la interpretació que de la llei fa el jutge, és a dir, en la seva adequació al cas concret que es jutja (ja que la llei és en si mateixa necessàriament general), se segueixi la lletra i l'esperit de la llei. En aquesta aplicació de la llei la justícia redacta sentència un cop provada la culpabilitat o la innocència de l'acusat; i des d'aquesta veritat narrada que és la prova es determina la sentència, la qual pretén restablir l'harmonia trencada. Però ho fa separant els implicats, l'innocent del culpable. Aquesta separació resulta ser fins i tot física, quan l'execució de la sentència suposa el tancament del condemnat a algun o altre establiment penitenciari (no diguem ja des que disposen en el seu articulat legal de la pena de mort). El perdó, ben al contrari, dedica la seva intel·ligència i el seu esforç humà a l'apropament, a fer altra vegada possible una relació pacífica entre víctima i ofensor. Distància i apropament estan, doncs, en joc en la relació que hi ha entre justícia i perdó. En tot cas, el perdó només sembla possible de plantejar-lo i d'oferir-lo si hi ha hagut ofensa. Per tant, tot i les moltes dificultats que hi intervenen —i que aquí no fa el cas de desbrossar—, la justícia, en tant que suposa una

30

aproximació a la veritat, és d'alguna manera prèvia i necessària al perdó. El perdó es mostra, així, com a quelcom que orienta la justícia perquè a fi de comptes la justícia —amb la separació que posa entre la víctima i l'ofensor— vol restablir l'ordre just de les coses i fer possible, al capdavall, el retrobament de l'ofensor amb la víctima i amb la comunitat, això sí, un cop rehabilitat, és a dir, un cop posada la distància correctora que el jutge determini com a necessària. El perdó en aquest sentit mostra la insuficiència de la justícia, o millor, el caràcter no definitiu de la justícia. En darrer terme és la pau i l'harmonia, és a dir, la Justícia allò que se cerca. I quan la justícia s'encamina a la Justícia, a un absolut de Justícia, es mostra germana del perdó (o millor, del Perdó). En l'Absolut coincideixen Justícia i Perdó. Allò que en el finit és distinció en l'Infinit, és identitat. Teològicament podem afirmar que en Déu coincideixen la Justícia i el Perdó. Veiem en el judaisme, en el cristianisme i en l'islam, les grans religions del Llibre, com conserven textos ben explícits que diuen la justícia, la bondat i la compassió divines.

III. Déu, el cristianisme, la comunitat eclesial i el perdó

No podem cloure aquesta col·laboració sense referir-nos sumàriament i directament a Déu. El nostre text ens hi porta, i el suposa. Tenim ben present que en les pàgines que segueixen els exegetes i les exegetes mostraran precisament el perdó narrat en els textos bíblics, expressió d'una manera plural d'entendre i viure Déu i d'una manera diversa de comprendre les relacions entre els homes i les dones de tants i tants presents. I de segur que ho faran amb aquella expertesa que ens obliga a nosaltres a ser breus i temorosos.

Acabàvem l'apartat anterior afirmant allò que els textos bíblics ens fan veure de més substancial en relació a Déu. De sempre un text ens ha captivat, justament en la donació de les (noves) taules de la Llei de part de «el Senyor» a Moisès i al seu poble, paraules pronunciades per «el Senyor» mateix, segons ens diu el text: «El Senyor! El Senyor! Déu compassiu i benigne, lent per al càstig, fidel en l'amor» (Ex 34,6; vegeu Jl 2,13; Jo 4,2; Sl 86,15; 103,8; 111,4; 116,5; 145,8; Ne 9,17.31; 2Cr 30,9; Sir 2,11 i Jm 5,11). I segueix el text del llibre de l'Èxode: l

31

Mantinc el meu amor fins a un miler de generacions, perdono les culpes, les faltes i els pecats, però no tinc el culpable per innocent: demano compte de les culpes dels pares als fills i als fills dels fills, fins a la tercera i la quarta generació (34,7).

I a continuació el text ens narra la renovació de l'aliança de Déu amb el seu poble i del poble amb el seu Déu. La relació de Déu amb l'ésser humà i de l'ésser humà amb Déu. Breu: ens narra allò que constitueix el poble com a poble i que es fonamenta en la compassió, en la benignitat, en la lentitud en el càstig (no en la seva eliminació) i en el l'amor fidel de Déu, això és, tot allò que és el perdó. La relació entre el finit i l'infinit, entre la llibertat i la gràcia es fonamenta en aquest ser de Déu (dit per ell mateix, segons el text d'Èxode) que respectant plenament la llibertat humana dóna gratuïtament el seu perdó, és a dir, es dóna a si mateix gratuïtament com a relació d'amor que compadeix i és benigne.

Jesús de Natzaret ha viscut i interioritzat aquesta visió de Déu. Ha fet experiència de tal manera amb Déu de Déu que ha comprès Déu com a Pare i ens l'ha revelat en tant que tal. Aquesta imatge del Déu Pare (Pare-Mare) no deixa de sobtar, sobretot per la senzillesa i la familiaritat que suposa. Hom se sorprèn que mai no hagués estat objecte d'experiència precisament d'aquesta faisó. La donació d'aquesta imatge de la paternitat de Déu obre un espai de coneixement de Déu i de l'ésser humà que fa més proper el mateix Déu i més afectiva i real la relació amb ell. El que se'ns dóna és *més proximitat*, es trenquen les distàncies que tan sovint les concepcions jueves interposaven en la comprensió de Déu. I de tal manera aquesta proximitat és a tocar de l'ésser humà que en Jesús de Natzaret, el Fill, el qui és Paraula de Déu, s'ha fet home i ha habitat entre nosaltres (Jn 1,14), i ha donat el seu mateix Esperit als nostres cors que crida: «Abba, Pare!» (Gal 4,6). En la unitat de la Trinitat es manifesta la comunió que abraça tota relació que es vol autèntica. El perdó expressa i estableix lligams autèntics de comunió en reconciliar els homes amb si mateixos, amb els altres, amb la natura i amb Déu. La Trinitat és la imatge última en la qual els homes i les dones cal que s'emmirallin en el seu desig de comunió mútua, i és la imatge que atreu i manté aquesta comunió interpersonal que és veu com borrosa per l'ofensa (pecat) i que el perdó torna a fer resplendent.

El cristianisme, hereu de les policromes aproximacions al concepte de Déu que les Escriptures i les altres tradicions pròpies del judaisme conservaven, subratllà i aprofundí tant la mateixa concepció de Déu, ara ja trinitària, com la concepció de l'ésser humà i de les relacions que aquest estableix amb els altres éssers humans. El caràcter relacional de l'ésser humà es comprès en el cristianisme des de la intel·ligència de la determinació de l'és- l ser humà com a *imago Dei* i de l'«altre» com a *pròxim*. La lectura de l'ésser humà com a *imago Dei*, tan preuada en la tradició augustiniana, recolza en l'ésser trinitari de Déu: som *imago* en la mesura que transportem la semblança de l'amor interpersonal de Déu. Respecte de la nostra relació d'alteritat, la categoria de *pròxim* porta en el terreny de la quotidianitat la concreció de la conformació de l'ésser humà com a *imago Dei*. Aquesta *aproximació a l'altre* que el cristianisme considera nuclear a la seva comprensió de l'ésser humà i que determina el cristianisme com a religió de relligaments interpersonals (amb Déu i amb els altres) comporta una permanent actualització d'aquesta *aproximació a l'altre* i, en aquest sentit, demana repensar i concretar permanentment el *perdó* com a praxi de relació interpersonal i, en paral·lel, la *justícia* com a exigència també d'aquesta praxi d'interrelació d'aproximació a l'altre. L'*aproximació a l'altre* (a tot altre) és el nucli del moviment interrelacional que tendeix a la comunió amb l'altre (amb tot altre). És paradigmàtic en aquest sentit el text de Lluc transmès en la paràbola del bon samarità (Lc 10,25-37). En ell es mostra ben clarament el doble moviment (el d'apartament i el d'aproximació) envers l'altre i la posició inconfusible de Jesús d'opció per l'aproximament cap a l'altre i de rebuig per l'apartament envers l'altre. Els comentaristes, alguns, tal com ens refereix la nota b en el text de la Bíblia catalana interconfessional, v. 32:

Opinen que el sacerdot i el levita prenen l'home per mort i eviten de contraure impuresa ritual tocant un cadàver; per això se n'aparten.

Posen en relació el text de Lluç amb el Levític veterotestamentari. En efecte, a Lv 22,3 llegim que «en les generacions futures, aquell descendent vostre *que s'acosti*, en estat d'impuresa ritual, a les ofrenes santes [...]» i a 22,4 se'ns determinen els estats d'impuresa, el de tocar un cadàver, per exemple. El moviment d'allunyament, d'interposició de distància respecte d'allò sagrat és legislat ben clarament en el judaisme. Jesús de Natzaret reclama *l'aproximació a l'altre*, a l'altre que pot semblar fins i tot un cadàver, desfigurats, irrecognoscibles, abandonats en la seva soledat a la vora del camí. Només l'apropament a l'altre (irrecognoscible) és apropiat a Déu. Aquest és el nucli del cristianisme: un moviment d'aproximació a l'altre irrecognoscible que estableix amb l'altre relacions de pròxim. En el v. 36 Jesús fa:

Quins d'aquests tres et sembla que es va comportar com a proïsme de l'home que va a caure en mans dels bandolers?

I el mestre de la Llei de Lluç diu (v. 37):

«El qui el va tractar amb amor».

El mestre de la Llei sap què és l'amor i sap que allò era un tracte d'amor. L'aproximació a l'altre és amor, més quan l'altre ja gairebé ni el reconeixem com a altre, malmès com a estat pel tracte inhumà de bandolers, sacerdots i levites. Tot aquest moviment d'aproximació que el cristianisme fa motor de la seva comprensió de les relacions humanes amb l'altre és un moviment d'aproximació a quelcom que és relativament *proper*. L'home que baixava de Jerusalem a Jericó, pel camí del bell mig del desert de Judea, resta malferit a la vorera del camí, en la qual la vista hi abastava: la distància era poc més de l'amplada del camí, molt propera, doncs. L'aproximació a l'altre que proposa Jesús de Natzaret no és només una aproximació a l'altre llunyà —que ho és— sinó a l'altre proper. El problema rau més en el *moviment* que en la *distància* que el moviment vol cobrir. Moure's vers l'altre: vet aquí el coratge del perdó!

La comunitat eclesial, com ja hem dit anteriorment, celebra visiblement la realitat invisible de la gratuïtat de Déu operada en la conversió, el perdó i la reconciliació dels homes i les dones que s'hi apleguen. Una realitat tan intrínsecament vinculada a la comunió interpersonal, amb Déu i amb els altres, que vol ser i és celebrada en la comunió que vincula la comunitat de fe. La comunitat celebra no només les realitats que afecten personalment a cadascun dels seus membres sinó també tot allò que afecta la comunitat com a tal. Per això, fins i tot disposa de moments més intensos i significatius (els moments i els temps penitencials) en els quals s'esforça en fer present, a través d'una vida d'austeritat i de pregària, la seva condició de comunitat penitent, que demana el perdó i en prepara la seva recepció a través d'aquests temps significats. Per això, també, hauria de ser, en la celebració sacramental de la conversió, del perdó i de la reconciliació, signe enmig del món del nostre present d'una real comunió entre els seus membres i d'una real comunió amb tots els homes i les dones del món, posant èmfasi amb aquells que propers i llunyans no disposen de cap més bé que el de la seva humanitat nua i vexada.

La celebració d'una realitat suposa la presència (alguna forma de presència) d'aquesta realitat, és a dir, suposa, en el nostre cas, fer visibles fruits de reconciliació, actituds i actes de reconciliació que visibilitzen el que d'invisible però real s'ha operat. En aquest sentit, tota comunitat eclesial com a tal, i també individualment a través d'alguns dels seus membres, hauria de potenciar iniciatives i, més sovint, formes de col·laboració amb projectes socials, polítics i econòmics que en la societat promoguin l'aproximació a l'altre proper i a l'altre llunyà i cerquin vies on sigui possible una justícia autèntica i una pau permanent. |

34

IV. Conclusió: l'actualitat del perdó

El moment present demana plantejar i resoldre problemes molt complexos d'ordres ben diferents. Tant l'àmbit de la política com el de l'economia, el del dret com el dels afers socials, el religiós, el familiar, etc. tots ells estretament coimplicats, demanen d'abordar qüestions de primer ordre referents a les relacions humanes. En el món present, marcat per la *globalització*, al damunt d'antics problemes estructurals encara irresolts en molts dels àmbits, apareixen nous problemes derivats precisament d'aquesta concepció global que respon en el seu origen a interessos de l'àmbit econòmic i que acceleradament va abraçant tots els altres àmbits de l'activitat humana, els quals depenen, així, de manera imparabile d'aquesta economia mundialitzada (de caire marcadament liberal). Precisament en aquesta època present, en la qual la interdependència entre els éssers humans arriba a cotes elevadíssimes, i possiblement a causa de la forma com es produeix —i es dirigeix— aquesta *globalització*, es va paradoxalment perdent el sentit de comunió que fa de les relacions interpersonals unes relacions humanes i humanitzadores. En la mesura que la maquinària globalitzadora desbrossa camins i marges, i prepara l'espai i el temps humà dels propers anys, creix inevitablement la desorientació perquè els referents que constituïen fins ara el món (i el món de cadascú, de cada individu i de cada grup social) s'han desplaçat o bé fins i tot han estat destruïts. Construir i construir-se un món en aquest moment de trasbals, en què els lligams entre el passat, el present i el futur es reformulen i s'actualitzen, és una feina que ha d'ocupar bones hores del temps present. Abandonar l'edificació d'un món (d'un món nou) significa alguna cosa així com deixar de viure, adoptar una actitud de rebuig al present. En l'actualitat els problemes ho són ben decididament ja de tots, més que en cap altre moment de la humanitat. Abordar-los demana una disposició ètica que miri de fonamentar-se de debò en la realitat i que consideri la seva reflexió des d'una visió universal. En aquest sentit resulta enormement interessant l'obra del Dr. Jordi Corominas publicada sota el títol de *Ètica primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*.¹⁶ En ella hi llegim:

Si avui constituïm una única societat mundial, els drets i els valors més anodins que regeixen a l'interior dels estats són exigibles mundialment i l'aspiració a una ciutadania mundial és menys una utopia que un dret escamotejat a les grans majories de la humanitat. Si conformem una única societat l mundial, les repercussions dels actes quotidians en aquells que viuen en cultures substancialment o totalment diferents a la

35

¹⁶ J. COROMINAS, *Ètica primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Bilbao: Desclée 2000.

nostra poden ser tan o més rellevants moralment que aquells que afecten l'àmbit local o cultural propi. Però d'un universalisme fàctic no se'n pot desprendre un universalisme moral. Allò que més se'n segueix d'aquest fet és la crítica de determinats tipus de relativisme ètic que l'amaguen i la necessitat d'una ètica mundial (p. 36).

En el moment present, doncs, les relacions humanes més que mai han de ser preses en consideració per tal de fer-les esdevenir, enmig d'aquests processos de gestació d'un món nou, nusos d'aquesta xarxa de connexions que abasten la humanitat sencera. Només en la consideració i el respecte de les persones en la seva unicitat i dels pobles i les cultures en la seva especificitat podem establir lligams sòlids d'universalitat. En la situació present, tan itinerant, sorgeixen i s'aguditzen molts problemes que demanen un tractament que faci possible l'establiment just i pacífic d'unes relacions humanes d'autèntica comunió entre els homes i les dones i entre els pobles entre si. La mirada al món ens diu de realitats insuportables (i a les que ja ens hem habituat de manera vergonyosa) que demanen actuacions justes i pacificadores per a refer relacions d'humanitat. Els exemples serien interminables i afecten els més diversos àmbits: el deute del tercer món i l'eradicació en general de la pobresa, la pacificació de moltes de les zones del planeta que viuen en un clima de permanent o esporàdica violència bèl·lica o no, els conflictes que són abordats amb terror i amb mort per part dels qui s'oposen entre si, etc. En un món ferit en la seva radical recerca de vida, de sentit, d'humanitat,... cal reservar espais i temps generosos per a la cura del mal i l'aprenentatge del bé.

Perdonar, en tant que actuació decidida dels homes i de les dones que comparteixen una labor comuna de construcció d'un món més habitable, més humà i humanitzador, hauria d'esdevenir primer una disposició sincera i després una realitat palpable en els seus fruits que permetés consolidar una manera de relacionar-se oberta a les múltiples i desconegudes capacitats de regeneració dels éssers humans i oberta als diversos llenguatges guaridors que fan que la vida humana tota transiti per camins de salut física, psíquica i espiritual.

El *perdó*, tot i ser una paraula que pertany a un nivell de comprensió transcendent de la realitat, obert a la gratuïtat i a la llibertat plenes, i precisament per això, cal que es doni efectivament en tots els àmbits de la realitat humana. Per això podem parlar de perdó en l'àmbit econòmic, de perdó en l'àmbit polític, de perdó en l'àmbit jurídic, de perdó en l'àmbit social, de perdó en les relacions a l'interior de la família, de perdó en l'àmbit religiós, etc. Són realitats, són àmbits d'un únic *perdó* que n'és el fons i ment últim i transcendent: la gratuïtat Absoluta, la qual fa que tota ofensa sigui perdonable i que no hi hagi, així, res de tancat i incapaç de guarició.

36

El nostre present demana més que mai esforços reals per fer possible la vida, una vida que desvetllada per la sensibilitat atorgui a la paraula la capacitat de dir i expressar el món. En la mesura que el món que anem creant articuli bé les seves relacions amb la naturalesa, amb nosaltres mateixos, amb els altres i amb Déu, aquest món esdevindrà un món per a nosaltres, apte per a desplegar-hi i viure-hi la vida. Renunciar a la capacitat creadora de món, a la capacitat de dotar de sentit allò que tenim davant nostre significa abandonar la vida, és a dir, atorgar al nihilisme un protagonisme que ens conduiria a una real deshumanització, a la defunció de l'ésser humà. La malaltia del moment actual —tocat d'un nihilisme emergent i omniabastador— ens permetrà, a través de la nostra

voluntat saludable, recrear el nostre món i fer possible un món on tothom hi tingui cabuda i hi habiti amb vincles de *comunió* (i no només de la desvirtuada i sovint nihilista *comunicació*). El perdó hauria d'esdevenir el llenguatge que operés la salut del nostre present; així el perdó esdevindria llavor de vida present i futura. Avui, com en cada avui, cal fer realitat el vers de Dant: *Incipit vita nova*.

Antoni BOSCH-VECIANA
Fiveller, 86
08205 SABADELL
CATALONIA (Spain)

(acabat en data 25.08.2000)

Sumari

Avui el *nihilisme* domina la cultura occidental. Ja a les acaballes del segle XIX el *nihilisme* era percebut críticament per rellevants poetes, literats, filòsofs, etc. En el marc d'aquesta cultura nihilista, que suposa una certa metafísica i una antropologia, el llenguatge és considerat significatiu en tant que sigui l'expressió d'una *estructura lògica*. Més enllà d'aquesta *estructura lògica* no hi ha lloc pel *sentit*. Avui *perdonar*, és a dir, l'expressió simbòlica d'una renovada relació amb la *veritat* (amb Déu, amb els altres, amb un mateix i amb la naturalesa), resta gairebé fora de tota consideració. *Perdonar* és una realitat de *gratuitat* que només pot ser pensada, expressada i viscuda des d'una relació de l'ésser humà amb la *veritat*. D'acord amb això, *perdonar* significa afrontar el repte de pensar i fer *experiència de la Veritat*. Per això resulta ser una experiència fonamentalment | religiosa. En aquestes pàgines assaio d'oferir una aproximació a *l'experiència del perdonar* des de la consciència de les dificultats que el nostre present planteja.

37

Summary

Nihilism dominates today the western culture. Already at the end of the XIX century *nihilism* was perceived in a critical way by relevant poets, writers, philosophers etc. In the framework of this nihilistic culture, which implies a certain metaphysic and an anthropology, language is considered to be meaningful as far as it is the expression of a *logical structure*. Beyond this *logical structure* there is no place for a *meaning*. Today *Forgiving*, i.e. the symbolic expression of a renewed relationship with the *truth* (with God, with the other human beings, with oneself and with the nature) remains out of consideration. To *forgive* is something *gratuitous* that can be only understood, expressed and experienced in the framework of a relation between a human being and the *truth*. According to this, *forgiving* means to face the challenge of thinking and *experiencing Truth*. Therefore it is basically a religious experience. In these pages I try to offer an approach to *the experience of forgiving* in the full knowledge of the difficulties our present day pose.

Perdoar

Antoni BOSCH-VECIANA

[Em: *Perdó i reconciliació en la tradició jueva*, (Scripta Biblica 4), Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat - Associació Bíblica de Catalunya, 2002, pp. 11-37]

Versão portuguesa, por Josep BUADES

1. INTRODUÇÃO

Há cem anos —em 25 de agosto de 1900— falecia Friedrich Nietzsche, um homem ao qual a doença fez com que compreendesse a (sua) *vida*:

É assim como agora compreendo aquele longo tempo de doença: para dizê-lo de alguma maneira, descobri a vida de novo, e também a mim mesmo, saboreei todas as coisas boas e inclusive as coisas pequenas como não é fácil que outros possam saboreá-las —transformei minha vontade de saúde, de vida, na minha filosofia (*Ecce homo*, § 3).

Nietzsche entendeu o momento que teve de viver como um encaminhar-se para o Ocidente, para um fim do mundo. Este encaminhar-se decididamente até o fim (a nada) se originava desde as origens porque as origens levavam dentro de si o gérmen do *niilismo*, a destruição do mundo presente, do sentido das coisas, das menores. Atenas (Sócrates e Platão) e Jerusalém (Paulo), os orientes da Europa, nos haviam desorientado, haviam —cada um pelo seu lado— abandonado o sentido da terra e pregavam um mundo (as idéias no platonismo, o além no cristianismo) que desprezava o nosso mundo: a terra, a presença incessante do agora, a vida. Nietzsche denunciava aquela situação. Não ficava, porém, na negatividade da denúncia, mas propugnava afirmativamente um mundo novo: a vida, o sentido da terra, o prazer do eterno retorno de tudo. Um homem, segundo Nietzsche, vivera autenticamente este mundo verdadeiro: Jesus de Nazareth. Os teólogos —Paulo, o primeiro— criaram de novo a vida e a pessoa de Jesus de Nazareth, a recriaram: o *logos* destruiu o sentido da vida que tão patente era em Jesus de Nazareth. Paulo *pôs lógica* em Cristo, foi o criador de uma *cristologia*, e nesta *adaptação para a lógica* de Cristo, Cristo já não tinha nada a ver com Jesus de Nazareth, mas era somente a imagem desvirtuada que, segundo Nietzsche, Paulo havia inteligentemente recriado. Nietzsche maldiz o cristianismo, aquilo que foi a interpretação paulina de Cristo. Uma das suas obras fundamentais, *O Anticristo*, tem como subtítulo precisamente *Maldição sobre o cristianismo*, isto é, sobre «um grande

12

mal-entendido», a interpretação que já nas origens fez-se de Jesus de Nazareth, sobretudo por parte de Paulo. Nesta obra Nietzsche afirma que:

No fundo só existiu *um* cristão, e este morreu na cruz (*O Anticristo*, § 39).

E lemos um pouco mais adiante:

Somente uma *prática* cristã, uma vida tal como *foi vivida* por aquele que morreu na cruz, é cristã [...]. Ainda hoje *esta* vida é possível, para *alguns*, até é necessária: o cristianismo autêntico, o originário, será possível em todos os tempos [...]. *Não* um crer, mas um fazer, sobretudo um *não-fazer-muitas-coisas*, um *ser* diferente [...]. (*O Anticristo*, § 39).

Prescindindo agora das muitas interpretações às quais tem sido submetida a obra nietzschiana, o que resulta indubitável é o enorme peso que teve na cultura europeia o pensamento de Nietzsche, para bem e para mal. Nietzsche feriu o cristianismo. No anúncio *da morte de Deus* está contido o reto do afundamento do cristianismo e do nascimento do homem genial, do *Übermensch*, do herói capaz de *transvalorar todos os valores* em uns valores defensores da vida autenticamente humana. Precisamente, tal como pôs de relevo F. Valadier,¹⁷ um dos pontos nucleares da crítica nietzschiana do cristianismo baseia-se na falsificação que, segundo ele, o cristianismo operou na concepção que Jesus teve do *pecado*. Um dos parágrafos mais relevantes da obra nietzschiana é o § 33 de *O Anticristo*. Aqui lemos:

Na psicologia do evangelho faltam os conceitos de culpa e de castigo; igualmente o de prêmio. O "pecado", qualquer relação distanciada entre Deus e o homem, é eliminado –isso é justamente a "boa nova"[...] Não é uma "fé" aquilo que distingue o cristão: o cristão obra, distingue-se por um obrar *diferente* [...]. A vida do Redentor não foi outra coisa que *esta* prática –tampouco a sua morte não foi outra coisa- [...]. Ele já não precisava, com o seu trato com Deus, fórmulas nem rituais –nem sequer a oração-. Rompeu com toda a doutrina judaica da penitência e a reconciliação [...]. Nem a "penitência", nem a "oração para pedir perdão" são caminhos que conduzem a Deus; *só a | prática evangélica* leva a Ele, ela precisamente é "Deus". Aquilo que foi eliminado com o evangelho foi o judaísmo dos conceitos de "pecado", "remissão do pecado", "fé", redenção pela fé –toda a doutrina eclesiástica judaica ficou negada na "boa nova".

13

A ênfase que Nietzsche põe na *prática* acentua-se no § 35 da mesma obra, no qual acrescenta:

Este "bom mensageiro" morreu como viveu, tal como *ensinou –não* para "redimir os homens", mas para mostrar como se deve viver.

O revulsivo que estes pensamentos significaram para a cultura ocidental ainda é bem perceptível nos nossos dias. De fato, apesar da reviravolta operada por Nietzsche –ou precisamente por causa disso, por causa do fato de toda reviravolta manter ainda a tensão dos pólos "reviravoltados"- hoje podemos falar de *perdão* e de *perdoar*, mas não podemos fazer isso como se nada tivesse acontecido no pensamento ocidental.

¹⁷ F. VALADIER, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris: Cerf 1974, pp. 403-405.

Nietzsche exige uma *prática* nova, uma *vida* evangélica à maneira de Jesus de Nazareth, na qual se abole a concepção e a prática judaicas do perdão. Não elimina, contudo, todo perdão, mas aquele perdão que obstaculiza as relações do homem com Deus porque se distancia, o «pecado» na linguagem da tradição judaica. Nietzsche reclama o sentido evangélico do *perdão*:

Em si, Jesus com a sua morte não podia querer outra coisa que dar publicamente a prova mais forte, a *demonstração* da sua doutrina [...]. Mas seus discípulos eram longe de *perdoar* esta morte –coisa que teria sido evangélica no sentido mais elevado [...]. [*O Anticristo*, § 40).

Apesar de tudo, muitas são as leituras de Nietzsche que, tomando a parte pelo todo, rescindem toda relação do ser humano com o perdão. E, entre outras razões, por isso tão frequentemente na atualidade, o perdão tem sido afastado da inteligência das relações humanas.

Em geral, o caráter profético da compreensão nietzschiana do ocidente foi-se estendendo lentamente: o *niilismo* foi penetrando em todo lugar e sob formas diversas, sibilinas e atraentes da *técnica* e das (novas) *tecnologias*, tal como nos mostrou antecipadamente e de maneira insistente a análise de Heidegger. Apesar de tudo, e depois de um século, o nosso, de avanço sem freio de mil e uma formas de niilismo, que abrangem todos os âmbitos da vida humana, ainda encontramos reflexões bem palpantes em relação ao perdão. Precisamente o nosso é um século no qual as relações humanas se exerceram de tal forma que deve ser repensada e reformulada a linguagem do perdão e, sobretudo, tem de ser refeito o mundo da experiência. Hannah I Arendt, judia exilada definitivamente nos Estados Unidos até a sua morte (1975), que teve como mestres M. Heidegger, R. Bultmann, E. Husserl e K. Jaspers, escreveu em uma das suas obras mais importantes que «foi Jesus de Nazareth quem descobriu o papel do perdão no domínio das questões humanas».¹⁸ E continua o texto: «Que tenha feito este descobrimento em um contexto religioso, que o tenha expressado em uma linguagem religiosa, isso não é nenhuma razão para tomá-lo menos seriamente em um sentido laico». Hannah Arendt, que compreendeu o ocidente na sua experiência de exílio e na experiência de um mundo apanhado pelas guerras e os totalitarismos de todas as ordens,¹⁹ e que vive um século no qual foi totalmente transformado o estatuto do ser humano por causa da técnica, pede dar-se conta do caráter curador do perdão para refazer as relações humanas tão maltratadas.²⁰ Na atualidade, com mais razão, pois, depois de ver o cenário físico, psíquico e espiritual que o homem ocidental tem dado a si mesmo e imposto aos outros (efeito de uma *mundialização* inevitável) faz-se totalmente urgente abordar com perspectivas novas a raiz do *mal-estar* generalizado e do *mal* que se comete em áreas bem diversas (e tão frequentemente *empobrecidas*) da

14

¹⁸ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris: Calmann – Lévy 2000 (= *The Human Condition*, 1958), p. 304.

¹⁹ Dá testemunho uma das suas obras fundamentais. Veja H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, 1951. H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, Orlando (Florida): Harcourt 1951 (1958 2a. ed. ampliada).

²⁰ Veja o epígrafe de d'ARENDT, *Homme moderne* intitulado «l'irréversibilité et le pardon», pp. 301-310.

mais próxima e da mais longínqua geografia. Hoje não dá para postergar a redefinição da humanidade dos homens e das mulheres e das relações que estes estabelecem com o fim de fazer mais vivível e mais humana a vida. Nesta redefinição é necessária a *experiência de ser perdoado e de perdoar* e, ao mesmo tempo, uma rigorosa definição do que *perdoar* e *ser perdoado* significa como realidade humana capaz de transformar o presente e o devir. Dotar de sentido a vida é também dotar de sentido as palavras para que elas nos permitam fazer nascer um mundo para nós e para o nosso presente. Caso contrário, as águas do *niilismo* nos chegariam até o pescoço.

Com relação ao perdão, a situação hoje é, de fato, uma situação paradoxal. Tão cedo encontramos alguns que negam a linguagem e a realidade do perdão, da mesma que o consideram um exercício sobreiro, próprio de um mundo religioso caduco e contraditório, um termo que desdiz a autêntica realidade relacional humana, como encontramos, de outro lado, uma inflação da mesma linguagem do perdão, sobretudo do pedi-lo, como se pedir perdão fosse uma moda, sem nenhuma disposição de mudar nada, mas só de dizer. A situação paradoxal do momento presente é ainda maior se termos em consideração que alguns dos que menosprezam a realidade do perdão e a sua linguagem têm, na prática, atitudes e realizam atos de perdão, sem chamá-los assim; enquanto outros, dentre os mais religiosamente partidários de perdoar, com muita frequência, com demasiada frequência, alimentam (alimentamos) a inflação comentada, desatendem (desatendemos) situações reais de necessidade de perdão e explicitam (explicitamos) abertamente linguagens e realidades de condena de forma até incompreensível. Aproximar-se da realidade e das linguagens do perdão faz-se totalmente necessário no nosso presente, no qual se decide ao mesmo tempo o futuro (o nosso e o de nossos filhos e netos). Que as Jornadas da Associação Bíblica da Catalunha dos anos 1998 e 1999, em Solsona, tenham sido dedicadas ao estudo bíblico do perdão significa que a abertura até uma nova compreensão e uma nova experiência do perdão, uma nova maneira de aproximar-se das relações com um mesmo, com os outros, com a natureza e com Deus está em jogo. Estas páginas nossas foram pedidas como um avental –marcadamente um ensaio breve, umas notas introdutórias gerais- daqueles estudos exegéticos. Com muito prazer, colaboramos em uma obra dos biblistas da Catalunha, colegas e amigos com os quais o trabalho de estudo se orienta, em definitiva, à mesma direção: à busca do *logos*, de um *logos* que toma o seu sentido da *carne da Palavra*. Aqui, advertimos já agora, não falaremos nem bíblicamente (exegeticamente) nem teologicamente (sistematicamente), ainda que não silenciaremos nem o texto bíblico nem o *logos* teológico, está claro, quando estes sejam adequados ao discurso deste ensaio de colaboração e agradecimento. 15

I. A gratuidade e o perdão.

Perdoar nos diz antes de tudo *gratuidade*, *dar gratuitamente*, que provem do *donare per* do baixo latim, *dar totalmente*. O termo *perdão* parece que surgiu pela primeira vez em uma tradução latina de uma fábula de Esopo e o podemos encontrar na linguagem dos trovadores: *amarai donc en perdos*, isto é, amarei em troca de nada,

gratuitamente, para nada, tal como afirma Alain Gouhier²¹. O termo, próprio das línguas românicas, é na origem um termo literário, não teológico. O termo do Novo Testamento mais corrente para dizer *perdão* é ἄφεσις (o verbo é ἀφίημι), ainda que se o sentido é de *perdão provisório* se usa normalmente πάρεσις. A Vulgata traduz ἄφεσις (e πάρεσις) por *demissão* e *remissão* (e ἀφίημι per *dimittere* e *mittere*). Os sentidos apontam preferentemente a *deixar ir, remeter, etc.*, como ato gratuito de Deus, fato que é remarcado extraordinariamente com a adoção do termo *perdão* (*perdonatio*, l *perdonare* do latim vulgar). Falar de *perdão* e de *perdoar*, tanto se o perdão se recebe como se o perdão se dá, exige situar-nos num *âmbito de gratuidade*. A linguagem do perdão só faz sentido no interior de uma semântica que aceite a gratuidade como possibilidade de ser e de receber de algo ou de alguém. A negação da gratuidade como realidade capaz de ser dita diferentemente através da linguagem polícroma do ser humano incapacita para o perdão, nos faz estruturalmente ineptos para fazer alguma experiência semelhante a dar ou receber o perdão, alguma experiência que atenda o universo da gratuidade.

16

A criança cresce no âmbito da gratuidade e é graças a viver imerso neste âmbito que sua personalidade e sua linguagem terão a possibilidade real de estender-se em harmonia com tudo aquilo que é humano (o universo ético, o universo estético, o universo religioso, o universo científico, etc.). De qualquer maneira, a criança (que ainda é *in-fans*) nem pode perdoar nem pode ser perdoada: não existe uma causa. Contudo, é verdade que ela tem experiências muito próximas do *perdão*, ao menos experiências que possibilitam abrir a sua compreensão a realidades relacionadas com a gratuidade (como a experiência primordial do amor, seja paternal, maternal, fraternal, amical, etc.). Na realidade a experiência do perdão é inseparável da experiência da infância de Israel (amor) e do estado adulto de Efraim (perdão). Nos referimos a Os. 11, que tem, sem dúvida, aquele começo tão expressivo: «Quando Israel era um menino amei-o, do Egito chamei o meu filho». E segue: «[...] eu mesmo ensinei Efraim a caminhar, segurando-o pelos braços [...] eu os atraía para mim com laços de afeto e de amor. Fazia como quem levanta um jugo do pescoço e deixa livre a boca, aproximava-me dele e lhe dava comida». De fato –dizíamos- não podemos falar propriamente de *perdão* no universo das crianças pela mesma razão que não podemos falar teologicamente do *pecado* feito pelas crianças. Sim, todavia, que há a experiência da *servícia* e a experiência do *desgosto de alguém* e a experiência de *sentir-se sempre amado* apesar do desgosto ocasionado. E esta experiência de *sentir-se sempre amado* alimenta o âmbito da gratuidade e da compreensão desta gratuidade. A linguagem que a criança vai adquirindo lhe permite construir a si mesma, desta forma, um mundo onde as experiências que o conformam e o configuram lhe possibilitam dar sentido ao seu nascente universo lingüístico, ao seu mundo. Incorporar a gratuidade no âmbito da experiência humana e fazer dela ao mesmo tempo uma experiência lingüística permite ao ser humano virar plenamente humano, isto é, apto para a compreensão e para a vivência de um mundo simbólico, aberto à sinfonia de vivências e de linguagens. Possibilitar mesmo a experiência da gratuidade nas crianças é uma responsabilidade tão grande que até deveria velar-se para que fosse assegurado pela capacidade de decisão política dos estados e pelas suas administrações e, portanto, atendida quando as l

17

²¹ Alain GOUHIER, *Pour une métaphysique du pardon*, Paris: De l'Épi 1969, p. 37, citado por Olivier ABEL (ed.), *Le pardon. Briser la dette et l'oubli*, Paris: Autrement 1991, p. 9.

coordenadas afetivas, econômicas, sociais ou culturais, nas quais tem de viver uma criança determinada, lhe impossibilitem ter experiências reais de gratuidade. Educar e fazer crescer na experiência da gratuidade significam fazer possível um futuro onde a abertura à radical novidade de vida humana que comporta o perdão seja uma realidade.

Esta gratuidade, que está contida na raiz mesma do termo perdão, pede não somente ser introduzida no mundo das crianças, mas ser mantida no mundo dos adultos. Hoje vivemos imersos em um mundo onde com demasiada freqüência é banida toda referência à gratuidade. Na atualidade a «condição do homem moderno» (H. Arendt) está regida pela técnica e pelas (novas) tecnologias como forma de vida que adotam como linguagem a linguagem da lógica, uma linguagem apta para a ciência, mas radicalmente insuficiente para o desenvolvimento da humanidade dos homens e das mulheres do presente. A redução da palavra ao signo e do signo à sua significação lógica, esquecendo ou desprezando o valor simbólico de toda palavra humana, comporta a desumanização e a tecnificação (a "logicização") de tudo aquilo que é humano, fazendo o ser humano incapaz da linguagem (simbólica), incapaz da palavra humana e humanizadora. As conseqüências do estabelecimento da verdade como identidade entre pensamento e linguagem, que Parmênides pôs na origem do pensamento (metafísico) grego, ou seja, o *princípio de identidade* (que brevemente se aproxima de formular $a = a$), agora as vemos desenvolver-se com uma enorme amplitude, e de tal maneira que restabelecem — e se comerciam — como a forma de vida própria dos tempos que virão. A redução do mundo e da linguagem à identidade lógica nos determina como objetos da mesma técnica, sem necessidade nem possibilidade de sentido, nem de recriá-lo de novo. Nos encontramos imersos em um mundo niilista do qual resulta difícil sair, precisamente pelo seu caráter necessariamente globalizador e abrangente de tudo. As conseqüências deste tempo niilista que estamos vivendo são de um alcance por enquanto incalculável. No presente, para fazê-lo apto para a gratuidade, precisamos afrontar sempre de novo a pergunta em prol da verdade, afrontar a própria verdade, aquilo que a filosofia (para dizê-lo de acordo com a nossa tradição ocidental) desde as origens tem tentado. Cumpre situar de novo o papel fundamental da *filosofia*, de toda forma de compreensão da verdade. Num recente artigo na *Revista Catalana de Teologia* o Dr. Ignasi Boada, em diálogo com Heidegger, escrevia:

A palavra φιλοσοφία, pensada no âmbito do pensamento essencial, adquire uma dimensão e um significado bem diferentes do que uma simples ocupação acadêmica à qual nos podemos dedicar ou não em função das nossas preferências mais ou menos «subjetivas» ou em função dos nossos gostos, sem que esta dedicação ou não dedicação tenha maiores conseqüências. Podemos optar por «estudar» filosofia, jornalismo, direito ou ciências políticas e nos parece que | com isso está em jogo simplesmente a atividade com que no futuro estaremos «ocupados». É normal pensar que a decisão tem de depender dos nossos gostos. Mas isso não é assim: na φιλοσοφία há em jogo alguma coisa mais que a expressão de determinadas preferências «subjetivas». Tampouco é uma disciplina acadêmica que tenha como «objeto» a compreensão e a descrição de determinados conceitos abstratos ou de determinados métodos de conhecimento. Na φιλοσοφία acontece algo essencial, porque ela constitui uma forma humana de responder ao fato de ser chamado pelo ser [...] O gesto próprio do pensamento que pensa não é tanto a pergunta que predispõe ao sistema como a escuta concentrada; por

18

isso não há um pensamento que pense imediatamente, mas depois de uma paciente preparação.²²

Abordar o momento presente demanda esta atitude predisposta ao trabalho e à concentração que permite ver alguma coisa relevante no olhar repousado de contemplação e de estudo. Sempre achamos a percepção da gratuidade acompanhada do esforço por alguma atividade humanizadora que concentre o ser humano naquilo que seja realmente essencial para a vida dos homens e das mulheres. Em um mundo regido pelo *princípio de identidade* não há apenas lugar para a gratidão e, em consequência, não há lugar para o *perdão*, ou seja, para algumas relações (sempre novas) do ser humano com a verdade (a Verdade). Alguns qualificaram o tempo presente como «o tempo de outono» (Ll. Duch). Isso significa ao mesmo tempo o anúncio de uma primavera, ainda distante. A direção do outono tem, porém, o inverno como estação mais próxima. Cumpre dispor-se a recebê-lo e precisa proteger-se de insuspeitas intempéries mortais. Apesar de tudo, só a partir de uma compreensão profunda daquilo que realmente for esta primavera e o próximo inverno nos será possível oferecer inteligentemente resistência ao embates dos tempos outonais e inverniais, e assim preparar-nos para novas primaveras. A gratuidade transita nos tempos melhores e nos piores. Somente uma boa disposição, uma capacidade leitora esforçada e adquirida, pode fazer do ser humano um ser receptivo capaz de acolher *em todos os tempos* os signos e as realidades de gratuidade. Por isso sempre é e será tempo para o *perdão*, tempo para uma radical novidade na prática quotidiana das nossas relações mais humanamente constitutivas.

II. A verdade, o tempo, a relação interpessoal e o perdão

Perdoar tem um uso que abrange âmbitos bem diversos da vida humana: o quotidiano, o jurídico, o econômico, o político, o religioso, o teológico, etc., âmbitos | 19 todos eles que compartilham um fundo de sentido ligado ao fato de *conceder gratuitamente* a alguém *livremente* alguma *graça* (passar por alto o castigo por uma falta cometida, não guardar alguma malevolência por uma ofensa recebida, não ter de cumprir uma obrigação concreta, não levar em consideração um ato determinado, etc.). *Perdoar* é, pois, um ato gratuito e livre de aceitação, de uma radical novidade que supõe o fato de dar as costas àquilo que nas relações humanas parecia definitivo. A gratuidade não significa aqui, de maneira nenhuma, arbitrariedade, mas predisposição desinteressada a enfrentar a *verdade*, a aceitar a radical capacidade de novidade de um mesmo e dos outros. Igualmente o fato de *pedir perdão* supõe ter afrontado já a *verdade* de um mesmo e dos outros em relação aos atos cometidos, às condutas adotadas, às consequências que se derivem e à radical maneira humana de ser e de ter que ser de um mesmo e dos outros: um se dispõe a refazer as relações danificadas ou rompidas com todo outro (Outro) e consigo mesmo.

Resulta um aspecto bem relevante o da relação do *perdão* com a *verdade*. Sempre o *perdão* tem a ver com a *verdade* (com a *Verdade*, se preferirmos), isto é, com

²² Ignasi BOADA, «Heidegger lector de Parmênides: Repensar la veritat», *Revista Catalana de Teologia* XXIV/1 (1999) 184-185.

o *ser autêntico*. Os homens e as mulheres hão de pôr-se em relação com *a verdade do ser*, do ser deles mesmos no trabalho quotidiano de ir convertendo-se mais plenamente e mais autenticamente em si mesmos. A verdade à qual nos referimos não é certamente a verdade redutiva dos enunciados do pensamento lógico, mas a «verdade sinfônica» (Urs von Balthasar), que diz o ser verdadeiro e, no caso que nos ocupa, diz da realização (do caminho da realização) verdadeira do ser humano. Por isso hoje, em um mundo dominado pela linguagem lógica (e tecnológica), resulta tão difícil e tão ininteligível a linguagem do perdão. A linguagem sinfônica da verdade demanda um aprendizado lento mas continuado, que não quer saber de ruído nem de dispersões. O espírito, hoje cansado de tanto barulho, pede silêncio e palavras repousadas.

Perdoar supõe sempre perdoar algo objetivo: uma ofensa derivada de um ato transgressor de uma lei. As leis ou as normas são um absoluto objetivo que não é transgredido independentemente do saber ou do desconhecimento do transgressor. A transgressão é um ato que não depende da vontade: às vezes pode-se dizer que não queria, mas aconteceu. O perdão se dá a quem cometeu um ato leve ou grave, a quem transgrediu uma lei ou uma norma, mas ao reconhecer o *quebranto* objetivo que tem produzido com a sua falta, ao afrontar a verdade do ato e do que tem produzido nele mesmo, e ao se dispor a renovar a sua orientação para a verdade, encaminha-se na disposição de uma vida humana autêntica, desejando e esperando refazer as relações, agora quebradas, com o outro (ou com os outros). A linguagem bíblica fala bem significativamente de *μετάνοια*, ainda que esta *μετάνοια* vá também na direção do perdoar, não somente do pedir perdão: a *μετάνοια* tem como fruto não somente o pedir perdão mas também o fato mesmo | de perdoar. No cristianismo este fato se põe especialmente de relevo. Lemos em Marcos: «E, quando rezardes, se tiverdes algo contra alguém, perdoai-o, e assim também vosso Pai do céu vos perdoará as vossas faltas» (11,25; veja-se Mt 18,35). E ainda: «porque se perdoardes aos outros as suas faltas, o vosso Pai celestial também vos perdoará; mas se não lhas perdoardes, o vosso Pai não vos perdoará as vossas» (Mt 6,14-15). O cristianismo desta maneira estabelece novas relações com o outro, com os outros, que incluem o perdão (o perdoar ativo) como condição da vida humana e como uma das obrigações fundamentais nas relações com os outros. Este poder perdoar deve fazer-se realidade de tal maneira que seja o poder de perdoar aquilo que nos constitui como homens e mulheres verdadeiros. Os homens e as mulheres, como seres relacionais, dispõem do poder de perdoar para se transformar realmente naquilo que são: verdade de si mesmos. Esta novidade do cristianismo vira um reto inevitável para os homens e as mulheres que querem prosseguir a orientação. E quantas vezes é preciso perdoar? Lemos em Lucas: «Se teu irmão te faz uma ofensa, adverte-o, e se ele se arrepender, perdoa-o. E, se ele te ofender sete vezes ao dia e sete vezes volta a dizer "me arrependo", tu tens de perdoá-lo» (17,3-4; veja-se Mt 18,21-22). A insistência neste ponto por parte do cristianismo faz-nos entender que só desta posição em relação ao perdoar há de verdade liberdade humana e somente nesta disposição a mudar constantemente de ponto de enfoque e de perspectiva se vê uma vida autenticamente viva, em constante realização e em constante busca da verdade (daquilo que um mesmo é, daquilo que os outros são e daquilo que Deus é). Pedir perdão, ao igual que perdoar, supõe ter a coragem de afrontar a verdade e empreender aquelas mudanças radicais para viver mais de acordo com uma vida verdadeiramente humana, de relação de perdão com os outros e consigo mesmo.

Tão somente esta relação do perdão com a verdade pode fazer-nos compreender a capacidade curadora do perdão. Paul Ricoeur, num artigo onde se pergunta «Le pardon, peut-il guérir?»,²³ propõe distinguir entre *fato* (passado) e *sentido* (atualizado). Ali defende que se tem o preconceito, isto é, a crença bem enraizada, que só o futuro é indeterminado e aberto; o passado, contudo, é determinado e fechado. Ele afirma, pelo contrário, que os acontecimentos do passado ficam sempre abertos a novas interpretações, porque uma coisa é o *fato* passado e outra o *sentido* deste fato, a interpretação dele, sempre aberta a novas interpretações, a novas leituras. Esta diferenciação lhe permite afirmar a capacidade curadora do perdão, já que o perdão, quando relê um fato com uma nova interpretação, abre, através desta conversão do sentido do passado, a perspectiva de libertação da dívida e assim nos situa no caminho de obter o perdão. Não vemos, porém, esta diferenciação proposta entre *fato* e *sentido*. Todo *fato* já é interpretação, é *sentido*. Um *fato* demanda verbalização e, por isso, *sentido*. Não há *fatos* à margem do *sentido*. Mas reconhecer os *fatos* (ou seja, o *sentido dos fatos*) nos põe diante da *verdade* dos nossos atos e, portanto, nos faz possível aceitar a novidade radical de uma mudança, precisamente pelo fato de ver a falta e a ofensa cometidas, mas que são de uma forma ou outra radicalmente reais. 21

Aqui estamos entrando já em outro aspecto do perdão, que é a relação do perdão com o tempo, com o tempo carregado de sentido, isto é, com a história. O perdão, com efeito, situa a vida humana no tempo, na temporalidade. Não é nada casual que o perdão provenha de uma concepção cristã das relações humanas, porque o cristianismo tem dado um sentido ao tempo –santo Agostinho explicou-o com razões– que vai além, mesmo que seja devedor do judaísmo. O cristianismo compreendeu o tempo como história e a história como o âmbito da ação salvadora de Deus: a história transformou-se, assim, em *história sagrada*. Desta perspectiva, a história nos salva de um tempo cronológico vazio de conteúdo, de um tempo que simplesmente mede e distribui intervalos de acordo com a necessidade, tal como já puseram em relevo os primeiros pensadores gregos. O judaísmo, porém, nem acaba de encontrar uma mediação entre o tempo e a história, nem outorga sempre à culpa um espaço interior no ser humano, isto é, o judaísmo conhece a culpa, mas frequentemente não põe em jogo a vontade. Abraão não queria benzer Jacob, mas Jacob por engano foi bento por Abraão (Gn 27,1-40). No cristianismo o tempo se converte em história, mas pela radical assunção por parte de Deus deste tempo transformado significativamente em história: tudo ganha sentido no interior do arco que vai da criação à escatologia, sendo, no entanto, um arco que tomou sentido real na encarnação do filho de Deus, o fato significado e significativo por excelência. O tempo vira assim um tempo *sagrado*. O cristianismo vive no tempo, assim considerado, outra dimensão da culpa e do perdão. Deus, ao entrar em relação com o tempo dos homens nos possibilita compreendê-lo com a história, e conformando o tempo com a história põe em relevo o âmbito da interioridade, da significação: da exterioridade se transita para a interioridade do sentido. Da lei (judaísmo) passa-se ao coração (cristianismo). O cristianismo nos libera da *lei*. A culpa não se produz só na lei, mas a culpa se produz fundamentalmente no coração, no interior do ser humano. Neste sentido é ilustrativa a diferente maneira de entender as coisas que se expõem, como por exemplo, na história de Susana que encontramos nos fragmentos gregos do livro de Daniel (Dngr 13) e o texto evangélico de Mateus que se refere ao adultério (Mt 5,27-

²³ P. RICŒUR, «Le pardon, peut-il guérir?», *Esprit* 3-4 (1995) 77-82.

28). No caso de Susana, os dois idosos foram condenados pelo povo por *perjúrio*; no caso do adultério, a posição de Jesus de Nazareth é bem diferente: | «Eu vos digo: todo aquele que olhar a mulher de outro com o desejo de possuí-la, já cometeu adultério com ela no seu coração» (v. 28). Este acento no coração muda radicalmente o sentido da culpa e dá ao *perdão* um relevo mais humano porque o perdão deve dirigir-se igualmente ao interior do ser humano. Diz o Duque de York no Ricardo III de Shakespeare: «Mostra-me um coração humilde e não o joelho, que faz um trabalho falso e enganoso» (cena III, ato II).

O tempo que tomou relevo, que se transformou em história, e precisamente por causa disso, se converte em um tempo no qual a história de cada um dos homens e das mulheres se desenvolve livremente no interior de um sentido e, portanto, nesta concepção está contida a realidade da mudança, da *μετένοια*, ou seja, a possibilidade real de iniciar uma nova vida, de abrir-se com esperança a um futuro de acolhida, a um tempo de plenitude ao permitir agora a possibilidade de saborear uma pitada daquela plenitude de sentido. No cristianismo o perdão joga-se na tensão esperada que se dá entre o agora e o ainda não, uma tensão que faz possível viver já no presente petiscos de eternidade. O perdão só faz sentido plenamente se considerarmos o tempo como história, isto é, se o tempo se abre a um âmbito de significado que dê sentido à mudança que exige o perdão. Se somente a necessidade é a que prevalece na concepção do tempo –como no universo grego– é inevitável a tragédia: a vida se converte em um transcorrer trágico de atos inevitáveis, angustiantemente inevitáveis. Se libertarmos o tempo da necessidade e o compreendermos como âmbito da gratuidade e da liberdade, então a vida (e o perdão nela) abre todas as suas possibilidades de se desenvolver, de adquirir um caráter definitivo ela mesma com os outros e com Deus. Lev Tolstói em *Ressurreição* narra em voz alta o estado interior de Nekhliúдов com estas palavras:

«O ser livre, o ser moral, e que é dentro de nós o sol verdadeiro, o sol pujante, o sol eterno, este ser, desde esse momento, se desvelava no seu interior. Por colossal que fosse a distância entre o que ele era e o que queria chegar a ser, este ser inferior afirmava que *tudo era para ele ainda possível*» [...] «–Sim, pedir-lhe-ei perdão como fazem as crianças [...] Casar-me-ei, se for necessário» [...] «Parou-se, juntou as mãos como quando era pequeno, levantou os olhos e disse: –Senhor, vem ajudar-me, instruí-me, penetra em mim para purificar-me!» [...] «Rezava» (cap. 28).

Este vínculo entre perdão e o tempo coloca o ser humano em condições de colocar em relevo aqueles momentos mais particularmente significativos da vida, porque no perdão se inova a vida e se renasce a uma vida nova. Estes tempos intensos, carregados de significado, podem ser simbolizados, ser notados de maneira específica. Por isso, no interior do cristianismo celebra-se o perdão que, como supõe uma vida nova com a comunidade, | demanda um tempo repousado e intenso, um celebrar um tempo tão significado. Esta celebração é celebração de gratuidade, de liberdade, é celebração de uma nova relação: é a celebração de um ato sacramental, o da reconciliação com a comunidade. Não cumpre agora lembrar tudo o que na nossa terra Bartomeu M. Xiberta escrevia na sua obra *Clavis Ecclesiae*,²⁴ cuja tese principal resulta suficientemente conhecida e de uma clareza transparente.

²⁴ B. M. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*. Barcelona: Facultat de Teologia de Barcelona, 1974.

O fato de elevar o perdão (a reconciliação) ao nível de sacramento é bem significativo. Os outros sacramentos de alguma maneira têm todos um paralelo de validade jurídica na sociedade civil (batismo/registro de nascimento, casamento/casamento civil, etc.). No perdão não sabemos ver esse paralelismo com o reconhecimento próprio da sociedade civil: isso faz ainda mais irrelevante o perdão. O perdão é, em efeito, um ato *religioso*; sempre é um ato *religioso*, no sentido que supõe ter uma compreensão do tempo e da realidade plenamente religiosa, isto é, uma compreensão em que se abraçam o finito e o infinito. O tempo do perdão pede também a mesma concentração e disposição espiritual que o tempo da gratuidade e o da liberdade: a sua densidade significativa pede uma atenção particular e uma preparação que nos disponha a acolher (inclusive inesperadamente) os gestos de perdão. Neste sentido, a falta de atenção do padre, do senhor reitor, no romance de Gustave Flaubert, *Madame Bovary*, é trágica e de conseqüências igualmente trágicas. Madame Bovary, disposta a encaminhar a sua vida, foi encontrar o senhor reitor para confessar-se, quando o senhor reitor, entretido em tarefas domésticas e preocupado só em si mesmo e no seu mundo, desatende aquela disposição para uma vida nova de madame Bovary. Chega um ponto que já é tarde demais: «-Mas a senhora me perguntava algo. O que era? Já não me lembro (faz o senhor reitor depois de um tempo. E responde madame Bovary:) –Eu? Nada, nada [...] repetia Emma». O romance acaba com a morte da filha, a inocente: é o preço da tragédia quando o infinito nega o finito.

Não podemos passar por alto, nesta consideração do tempo em relação ao perdão, que não se pode confundir perdoar com esquecer, como correntemente se confunde, como se perdoar consistisse em nunca mais fazer presente o ato e a ofensa realizados, não os ter mais em conta, escondê-los no esquecimento. Resulta de interesse aqui notar que o termo, neste sentido chave do judaísmo, *Quípur*, encontra-se com parentesco –segundo alguns- com o árabe *kpr*, *pele*, i *kfr*, | *cobrir*. A falta existe: Deus não a suprime: é esquecida, resta como coberta com uma pele. Na concepção neotestamentária, em contrapartida, o *memorial* constitui um eixo vertebral da vida crente. O perdão é justamente fazer memória do acontecido, mas agora situado em um lugar de paz na memória. Esta mudança de lugar (na memória) também é μετόνοια. É situar de novo o passado no presente, mas para que seja possível o futuro, para que o perdão reconcilie no tempo as relações humanas quebradas, algumas vezes (quase) definitivamente quebradas. Este *quase* colocado entre parênteses é a chave da abóbada que fará possível não considerar nada como imperdoável, apesar de tudo. Jacques Ricot se perguntou precisamente isto: *Peut-on tout pardonner?*²⁵ Podemos ler um interessante parágrafo: «Não é possível ao sujeito humano na sua finitude perdoar tudo. Mas também não é possível decretar que existe um imperdoável absoluto. Em conseqüência pode-se perdoar tudo, mesmo quando não todo mundo aceita o perdão; e é precisamente neste ponto que a liberdade encontra seu limite: sempre pode oferecer o perdão, mas sempre pode refutar acolhê-lo». É no momento em que aparece o imperdoável, como a luz negra, que a fraqueza de perdoar, que nada justifica, pode finalmente oferecer, na fragilidade do seu faiscar, o testemunho último da força do humano"(pp. 85-86). A

24

²⁵ J. RICOT, *Peut-on tout pardonner?*. Nantes: Pleins Fleux 1999.

pergunta pelo imperdoável sempre é uma pergunta pela memória no processo do perdão: perdoar pede tempo e o tempo pode encaminhar os fatos para o esquecimento ou para a recordação. Quando Paul Ricoeur fala do perdão como cura (vejam o artigo citado na nota 7) fá-lo considerando a temporalidade e mostrando que nesta temporalidade é possível ao ser humano situar de maneira renovada na memória (reinterpretando) os atos que foram causa da ofensa e da transgressão e que ocasionaram um mal profundo no inocente. Este mal tão profundamente enraizado no inocente e no mesmo culpado faz que às vezes resulte impossível perdoar, ao menos nesse determinado presente. Sê-lo-á mais na frente, e até possivelmente não será até uma nova geração que se darão as condições humanas para oferecer o perdão, dada a radical maldade de uma ofensa. Há crimes contra a humanidade que são crimes contra a essência humana, que querem destruir metafisicamente o que é humano (destruindo o que é físico). Este seria o caso dos crimes alemães durante a segunda guerra mundial. Assim o defende Vladimir Jankélévitch na sua obra *L'Imprescriptible*.²⁶ Estes atos (e tantos outros acontecidos no presente século XX) oferecem uma resistência ao perdão, mas não o impossibilitam daqui a um tempo, por longo que seja esperá-lo (esperá-lo porque se crê possível). Esta incidência do tempo e do jogo esquecimento-memória no perdão ocupou longamente a reflexão do próprio Jankélévitch em todo o capítulo I de outra obra enormemente interessante: *Le pardon*.²⁷ Somente um tempo não contínuo – diz-nos Jankélévitch (*passim*) – nos faz possível a conversão definitiva, o dão gratuito do perdão, da relação renovada com os outros; um tempo que permite à memória ler a *verdade* dos atos e dos acontecimentos e das pessoas que se encontram vinculadas. Só uma disposição do tempo em relação à verdade pode fazer da memória um espaço de reconciliação e de vida aberta a um presente e a um futuro esperançadoramente humanos.

25

Já dissemo-lo, mas remarquemo-lo: perdoar é um processo, e *um processo relacional*. Em efeito, no perdão sempre há, no mínimo, duas pessoas em relação. Perdoar é um processo relacional entre duas ou mais pessoas que estabelecem, no mesmo processo de perdoar – e no perdão que se opera –, uma relação interpessoal. É, pois, um ato de comunhão entre pessoas e, de alguma maneira, um broto de comunidade. Nos âmbitos religiosos o perdão e a reconciliação vivem-se e celebram-se em comunidade, até o extremo de formar uma data festiva (o Jom Quipur) ou até todo um ano de comemoração (o Jubileu). Este elemento de *relação interpessoal* deve ter-se bem presente porque atende a esta característica do perdão e do perdoar (assim como de pedir perdão) que o perdoar vai desenvolvendo-se.

Por isso perdoar supõe *compreender* o outro (e compreender um mesmo com o outro), ainda que não há de confundir-se o compreender com o perdoar. E compreender o outro pede necessariamente *dialogar* com o outro: só o diálogo com o outro nos aproximará a ele e nos aproximará à sua compreensão. Compreender e dialogar nascem da gratuidade mesma do ser humano, que move a iniciar o processo de perdoar. A compreensão e o diálogo são dois elementos imprescindíveis no processo de perdoar que nunca podem ser obviados; ou melhor, que em algum ou outro momento do

²⁶ V. JANKÉLEVITCH, *L'Imprescriptible*, Paris: Seuil 1986. esp. pp. 21-22.

²⁷ V. JANKÉLEVITCH, *Le Pardon*, Paris: Aubier-Montaigne 1967.

processo de perdoar têm de fazer-se realidade. Compreender e dialogar pedem a palavra e uma *palavra* que seja *palavra de verdade*, nascida da verdade que habita em todo ser humano. Na compreensão e no diálogo se irá forjando, com a palavra, aquela *narração* que dizendo a ofensa e dizendo a verdade da relação interpessoal irá preparando a narração do perdão: perdoar supõe tecer a palavra e fazê-la narração de verdade. O perdão não é somente um sentimento, mesmo que contenha sentimentos: o perdão é uma realidade que se expressa através da palavra, de uma palavra que realiza, faz o que diz: *perdoa*. Por isso o perdão frequentemente é demorado, pausado, contém o esforço do tempo gastado para compreender e no diálogo que releu e fez memória da ofensa ou das ofensas acontecidas; e é a memória para todos os tempos: uma memória que real
liza em cada presente o perdão que se outorga. Assim como a ofensa é um fato irreversível que faz um mal também irreversível, assim também o perdão tem de acontecer como uma realidade irreversível em relação daquela ou daquelas defesas acontecidas. O perdão é em muitas ocasiões difícil de oferecer, ainda que não impossível, e isso porque resulta também difícil compreender e dialogar, compreender e dialogar não se podem pôr em prática sem aceitar que todo ser humano possui algo de verdade, palavras de verdade no seu interior e sem, ao mesmo tempo, aceitar que no processo de compreensão e de diálogo aparecem mudanças de orientação na direção da verdade e, aliás, não sempre (quase nunca) a compreensão e o diálogo se dão de maneira progressiva, antes ao contrário, sempre fazem movimentos de retrogradação, os quais, superados, fazem do perdão um processo generoso de aprofundamento na verdade.

26

Compreender não é perdoar, é um marco referencial que faz possível a gratuidade do perdão. O conhecimento que supõe todo compreender tampouco é perdão. O mundo grego, sobretudo na reflexão socrática, dá a este conhecimento, que supõe o compreender, uma força tal que o leva a não conceder algum estatuto à culpa, mas só à ignorância (ao erro no juízo) e, em conseqüência, não precisa da noção de perdão. Por isso é uma realidade que desconhece, nem tem linguagem para dizê-la. Para Sócrates só há ignorância e irresponsabilidade, não culpa; e por isso precisa de uma *paideia* que eduque na excelência (ἀρετή) de uma vida pública e privada boa e como deve ser (καλοκαγαθία). O intelectualismo socrático confunde o que é perdoável com o que é escusável, confunde a culpa com o erro. Não há um papel ativo da vontade, mas um papel (errado) da inteligência. Por isso a posição socrática defende que «ninguém faz o mal voluntariamente»²⁸. O texto de Lucas —e só o de Lucas— nos transmite umas conhecidas palavras de Jesus ditas na cruz dos seus carrascos, que não estão reunidas em muitos manuscritos e que na sua literalidade parecem estar em linha de ligar perdão e desconhecimento, criando uma espécie de contradição de forma que dificilmente se pode imputar responsabilidade de algo que seja ignorado e, portanto, no há nada a perdoar: «Pai, perdoa-os (ἄφες αὐτοῖς), que não sabem (οὐ γὰρ οἴδασιν) o que fazem» (Lc. 23,34; vejam At 3,17 e 7,60). Devemos aceitar a dificuldade deste versículo. Uma interpretação respeitosa com a presença do texto que, ademais, não o ligue a um pensamento estranho ao universo bíblico, como pode ser o intelectualismo socrático, pediria —com fá-lo Stanislas Breton— compreender como em todo ato humano há um «noturno de debilidade» deliberado que o acompanha: há uma «nuvem de

²⁸ PLATÃO, *Protágoras*. 345d.

desconhecimento» que afeta toda falta.²⁹ Em todo ato culpável, porém, sempre há algo escusável. Precisamente por este fio da escusabilidade de todo ato – e que a compreensão dele nos mostra – pode-se começar a tecer ligações de perdão. Por isso também o juízo ético nunca pode ser nem último nem definitivo, como recorda com razão Jacques Ricot.³⁰ "O perdão também afeta este não saber, este «noturno de debilidade» que todo ato contém e ao qual ilumina e, iluminado, abre o caminho do perdão e da reconciliação.

27

O perdão gratuito que se outorga por uma ofensa é de fato um perdão que, devido a que se origina na ofensa do ofensor e se dirige ao ofensor que cometeu aquela determinada ofensa, abraça todo o ofensor. Este caráter total do perdão faz-nos entender a força reconciliadora e curadora do perdoar. Não há um perdão parcial. A força gratuita do perdão perdoa a ofensa, mas na ofensa perdoa, de fato, o ofensor, todo o ofensor. Quando nos dirigimos à verdade daquilo que no ato do ofensor há de mal e em compreender aquilo que tem virado maldade, compreende-se e dirige-se à verdade do ser humano que tem cometido a ofensa. A pregação do *Pai Nosso* diz na versão de Mateus: «perdoa nossas ofensas, assim como nós perdoamos os que nos ofendem» (6,12). Assim mesmo no texto de Lucas lemos: «perdoa nossos pecados, que nós também perdoamos todos os que nos têm ofendido» (11,4). «Perdoemos os que nos ofendem», «todos os que nos têm ofendido», não somente as ofensas. Este é um ponto importante da reflexão sobre o perdão, quando afeta a pessoa, a afeta na sua totalidade: quando é perdoada uma ofensa é perdoada tudo da pessoa que ofendeu. O perdão não admite fragmentações no ser humano. O perdão abrange todo o homem que é perdoado. Este caráter de plenitude do perdão opera tanto no ofensor como na vítima. Também o padecimento e a dor da vítima que tantas vezes parecem insuperáveis, no perdão vêm uma nova luz: a luz que na reconciliação se opera de cura dos efeitos da ofensa, não da própria ofensa (a morte de alguém é irreversível, mas não o ódio face ao homicida ou ao assassino). Os fatos restam como fatos, mas não o rompimento pessoal (com um mesmo, com a sua própria história pessoal e com o outro ou outros) que ocasionou os fatos. Aparece uma vida nova (umas vidas novas), novas relações pessoais que são motivo de prazer: a parábola da ovelha perdida, a da dracma perdida, a do filho pródigo, que compõem todo o capítulo quinze de Lucas, fixam a sua atenção final na alegria pela *μετάνοια* acontecida. Vejam Lc 15,7 (*χάρρα*), 10 (*χάρρα*) i 32 (*χαρῆναι*). Uma vida nova que como tal é *plenamente* nova.

Fica pendente uma problemática difícil que acompanha toda reflexão sobre o perdão e que todo mundo (sobretudo a vítima) se suscita inclusive com a amargura e que se pode formular assim: que ligações há entre o perdão e a justiça? A relação entre a justiça e o perdão sempre tem sido motivo de questionamentos profundos com relação à necessidade do perdão e do obstáculo que este pode ocasionar ou ocasiona à justiça. Em muitos posicionamentos que contemplam esta ambigüidade do perdão, o perdão é subestimado ou inclusive eliminado em favor de uma justiça que atue implacavelmente de maneira justa. Como fazer possível a justiça e o perdão? Em um estado político este posicionamento mostra-se com toda sua crueza: o estado, garante do direito, decanta-se

28

²⁹ S.BRETON, "Grâce et pardon", *Révue des Sciences philosophiques et théologiques* 70 (1986) 191.

³⁰ J. RICOT, *Peut-on tout pardonner?*, 17.

pela justiça, embora tenha recursos que supõem o perdão (a anistia, por exemplo). Neste sentido é de uma lucidez extraordinária, no nosso entender, a *Antígona* de Sófocles. Creonte encontra-se na obrigação de seguir o seu imperativo de governante e fazer cumprir a ordem dada por ele, ainda que esta ordem comporte a morte de Antígona. Antígona, pela sua parte, vê-se impelida pelo dever sagrado a enterrar seu irmão Polinices. Creonte não perdoa Antígona, não pode perdoar Antígona, age de acordo com a lei e a justiça (humanas). Este é um dos conflitos que põe em jogo Sófocles. Sófocles nos adverte da realidade contraposta: há Creontes e há Antígonas. Não se trata de afirmar a bondade de um (ou de uma) e a maldade da outra (ou do outro). Não se trata de saber quem é o obediente e quem o desobediente, ou de quem é o genial, Creonte ou Antígona. O genial é Sófocles, que nos adverte da existência necessária e trágica de Creontes e Antígonas. Permitam-me ainda uma apostila em relação a Antígona. No nosso país o texto de Antígona foi poeticamente relido e rescrito por Salvador Espriu, como é bem sabido.³¹ Não queremos olhar por alto um dos admiráveis fragmentos da *Antígona* de Espriu criados por ele mesmo (Sófocles não o escreveu) e que nos faz entender a saída da tragédia, quando ilumina o perdão. Permitam-me ler o texto de Espriu:

ANTÍGONA (dirigindo-se a Etéocles e referindo-se à sua relação com Polinices, relação que origina toda a tragédia e que segue tragédias anteriores): Não tendais de reinar um ano um, um ano o outro? Tendes respeitado o pacto?

ETÉOCLES: Se o dizes assim, ele tem razão. Eu não desejava, todavia, todo o poder: muita gente odiou logo Polinices. Os meus partidários e a sua injustiça me obrigaram a agir.

ANTÍGONA: Também ele tem partidários na cidade.

ETÉOCLES: Lá fora há homens inimigos das leis. Estes são aqui os meus partidários.

ANTÍGONA: Ele pensa o mesmo dos teus. Falais igual, com palavras contrárias. Não virá a paz. |

ETÉOCLES: Haveria paz se ele se retirasse com o exército inimigo. Eu não o odeio.

Recebê-lo-ia privadamente e abraçá-lo-ia: não o vejo desde há tempo, e havíamos brincado juntos quando crianças.

29

Sublinhado em negrita é nosso. Espriu medita sobre a guerra civil espanhola de 36 e dá uma saída à tragédia que supôs recriando o texto de Antífona. «Privadamente», sem informar ninguém, Etéocles «abraçaria» seu irmão Polinices. E deste abraço irrealizado em Sófocles, mas meditado pelo nosso poeta, nasce a convicção que rebrotaria aquele amor fraternal que recorda a sua infância, quando brincavam juntos... há tanto tempo. Lá o perdão desponta no horizonte, renasce a possibilidade de atingir a paz, renasce a possibilidade de novas relações humanas que encaminhem uma convivência harmoniosa. Em Sófocles o rei Creonte, uma vez que acontece a morte de Antígona, apesar de pedir e suplicar sua própria morte, não lhe é possível morrer: a vida há de seguir. Diz Creonte: «Que venha, que venha e que eu não veja nunca mais algum outro dia». E o coro lhe responde: "Isso é coisa do futuro. Agora convém ocupar-nos do que temos na frente. Daquilo ocupar-se-ão os que o tenham de fazer». Não é tempo de morte para Creonte. A tragédia conclui, tudo acontece como devia acontecer, necessariamente. Na tragédia de Sófocles não há perdão, há a justiça de Creonte, da lei,

³¹ S. ESPRIU, *Primera història d'Esther. Antígona*. Barcelona. Edicions 62 ²1976. pp. 65-103.

do direito, toda uma outra coisa, um âmbito de realidades bem diversas do âmbito do perdão.

Certamente, justiça e perdão são duas realidades diferentes, que tratam de objetos diferentes: a justiça o que é justo; o perdão o que é bom, mesmo que a justiça e o bem se reencontrem pois a justiça quer, em última instância, o bem; de fato, porém, no exercício quotidiano não se confundem, nem parece que o possam fazer: não se pede a um juiz que faça o bem, mas que a sentença que dite seja justa, isto é, de acordo com a lei e, portanto, na aplicação da justiça não há lugar para a compaixão. A justiça que o juiz dita é justa na medida que na interpretação que da lei faz o juiz, ou seja, na sua adequação ao caso concreto que é julgado (já que a lei é em si mesma necessariamente geral), se siga a letra e o espírito da lei. Nesta aplicação da lei a justiça redige sentença uma vez provada a culpabilidade ou a inocência do acusado: e desta verdade narrada que é a prova determina-se a sentença, a qual pretende restabelecer a harmonia quebrada. Mas o faz separando os implicados: o inocente do culpado. Esta separação resulta ser até física, quando a execução da sentença supõe o fechamento do condenado em algum estabelecimento penitenciário (não digamos já dos que dispõem no seu articulado legal da pena de morte). O perdão, bem ao contrário, dedica a sua inteligência e o seu esforço humano à aproximação, a fazer outra vez possível uma relação pacífica entre a vítima e o ofensor. Distância e aproximação estão, pois, em jogo na relação que há entre justiça e perdão. Em todo caso o perdão só parece possível de suscitar e de oferecer se houve ofensa. Portanto, apesar das muitas dificuldades que intervêm –e que aqui não é o caso de selecionar-, a justiça, já que supõe uma aproximação à verdade, é de alguma maneira prévia e necessária ao perdão. O perdão mostra-se assim como algo que orienta a justiça, porque em definitiva a justiça –com a separação que coloca entre a vítima e o ofensor- quer restabelecer a ordem justa das coisas e fazer possível, em suma, o reencontro do ofensor com a vítima e com a comunidade, isso sim, uma vez reabilitado, isto é, uma vez colocada a distância corretora que o juiz determine como necessária. O perdão neste sentido mostra a insuficiência da justiça, ou melhor, o caráter não definitivo da justiça. Em último termo é a paz e a harmonia, ou seja a Justiça, aquilo que se procura. E quando a justiça se encaminha para a Justiça, para um absoluto de Justiça, mostra-se irmã do perdão (o melhor, do Perdão). No Absoluto coincidem justiça e Perdão. Aquilo que no finito é distinção no Infinito é identidade. Teologicamente podemos afirmar que em Deus coincidem a Justiça e o Perdão. Vemos no judaísmo, no cristianismo e no islã, as grandes religiões do Livro, como conservam textos bem explícitos que falam da justiça, da bondade e da compaixão divinas.

III. Deus, o cristianismo, a comunidade eclesial e o perdão

Não podemos concluir esta colaboração sem referir-nos sumária e diretamente a Deus. O nosso texto nos leva a ele e o supõe. Temos bem presente que nas páginas que seguem os exegetas e estes mostraram precisamente o perdão pautado nos textos bíblicos, expressão de uma maneira plural de entender e de viver Deus e de uma maneira diversa de compreender as relações entre os homens e as mulheres de tantos e tantos presentes. E com certeza o farão com aquela sabedoria que nos obriga a ser breves e temerosos.

Acabávamos a epígrafe anterior afirmando o que os textos bíblicos nos fazem ver de mais substancial em relação a Deus. Desde sempre nos cativou um texto, justamente na doação das (novas) tábuas da Lei por parte do «Senhor» a Moisés e ao seu povo, palavras pronunciadas pelo próprio «Senhor», segundo diz-nos o texto: «O Senhor! O Senhor! Deus compassivo e benigno, lento para o castigo, fiel no amor» (Ex 34,6: vejam JI 2,13; Jo 4,2; SI 86,15; 103,8; 111,4; 116,5"145,8; Ne 9,17,31; 2Cr 30,0; Sir 2,11 e Jm 5,11). E segue o texto do livro do Êxodo: l

31

Mantenho o meu amor até um milheiro de gerações, perdôo as culpas, as faltas e os pecados, mas não tenho o culpado por inocente: peço conta das culpas dos pais aos filhos e aos filhos dos filhos, até a terceira e a quarta geração (34,7).

E na continuação o texto nos narra a renovação da aliança de Deus com seu povo e do povo com seu Deus. A relação de Deus com o ser humano e do ser humano com Deus. Brevemente: nos narra aquilo que constitui o povo como povo e que se fundamenta na compaixão, na benignidade, na lentidão do castigo (não na sua eliminação) e no amor fiel de Deus, isto é, tudo aquilo que é o perdão. A relação entre o finito e o infinito, entre a liberdade e a graça, fundamenta-se neste ser de Deus (dito por ele mesmo, segundo o texto do Êxodo), que respeitando plenamente a liberdade humana dá gratuitamente o seu perdão, ou seja, dá si mesmo gratuitamente como relação de amor que compadece e é benigno.

Jesus de Nazareth viveu e interiorizou esta visão de Deus. Experimentou de tal maneira com Deus que compreendeu Deus como Pai e nos o revelou como tal. Esta imagem do Deus Pai (Pai Mãe) não deixa de assombrar, sobretudo pela simplicidade e a familiaridade que supõe. Um se surpreende de que nunca tenha sido objeto de experiência precisamente deste jeito. A doação desta imagem da paternidade de Deus abre um espaço de conhecimento de Deus e do ser humano que faz mais próximo o próprio Deus e mais afetiva e real a relação com ele. O que nos é dado é *mais proximidade*, quebram-se as distâncias que tão freqüentemente as concepções judaicas interpunham na compreensão de Deus. E de tal maneira esta proximidade toca o ser humano que em Jesus de Nazareth, o Filho, o que é Palavra de Deus, se fez homem e habitou entre nós (Jn 1,14), e deu o seu próprio Espírito aos nossos corações, que grita: «Abba, Pai!» (Ga 4,6). Na unidade da Trindade manifesta-se a comunhão que abraça toda relação que se considera autêntica. O perdão expressa e estabelece ligações autênticas de comunhão ao reconciliar os homens com eles mesmos, com os outros, com a natureza e com Deus. A Trindade é a imagem última na qual os homens e as mulheres devem espelhar-se no seu desejo de comunhão mútua, e é a imagem que atrai e mantém esta comunhão interpessoal que se vê brumosa pela ofensa (pecado) e que o perdão volta a fazer resplandecente.

O cristianismo, herdeiro das policromas aproximações do conceito de Deus que as Escrituras e as outras tradições próprias do judaísmo conservavam, sublinhou e aprofundou tanto a mesma concepção de Deus, agora já trinitária, como a concepção do ser humano e das relações que este estabelece com os outros seres humanos. O caráter relacional do ser humano compreende-se no cristianismo desde a inteligência da determinação do ser humano como *imago Dei* e do «outro» como *próximo*. A leitura do ser humano como *imago Dei*, tão apreciada na tradição agostiniana, baseia-se no ser

32

trinitário de Deus: somos *imago* na medida que transportamos a semelhança do amor interpessoal de Deus. Com relação à nossa relação de alteridade, a categoria de *próximo* leva no terreno do quotidiano a concretude da conformação do ser humano como *imago Dei*. Esta *aproximação ao outro* que o cristianismo considera nuclear à sua compreensão do ser humano e que determina o cristianismo como religião de ligações pessoais (com Deus e com os outros) comporta uma permanente atualização desta *aproximação ao outro* e, neste sentido, exige repensar e concretizar permanentemente o *perdão* como praxis de relação interpessoal e, em paralelo, a justiça como exigência também desta praxis de inter-relação, de aproximação do outro. A *aproximação do outro* (de todo outro) é o núcleo do movimento inter-relacional que tende à comunhão com o outro (com todo outro). É paradigmático neste sentido o texto de Lucas transmitido na parábola do bom samaritano (Lc 10,25-37). Nele mostra-se bem claramente o duplo movimento (o de afastamento e o de aproximação) frente ao outro e a posição inconfundível de Jesus de opção pela aproximação até o outro e de rechaço do afastamento em respeito do outro. Os comentaristas, alguns, tal como nos é referido pela nota b no texto da Bíblia catalã interconfessional, v. 32:

Opinam que o sacerdote e o levita consideram o homem morto e evitam contrair impureza ritual tocando um cadáver, por isso se afastam.

Relacionam o texto de Lucas com o Levítico do Antigo Testamento. Com efeito, em Lv 22,3 lemos que «nas gerações futuras, aquele descendente vosso que se aproxime, em estado de impureza ritual, das oferendas santas [...]» e em 22,4 determinam-se os estados de impureza, o de tocar um cadáver, por exemplo. O movimento de afastamento, de interposição de distância em relação àquilo que é sagrado é legislado bem claramente no judaísmo. Jesus de Nazareth reclama a *aproximação do outro*, do outro que pode parecer inclusive um cadáver, desfigurado, irreconhecível, abandonado na sua solidão à beira do caminho. Somente a aproximação do outro (irreconhecível) é aproximação de Deus. Este é o núcleo do cristianismo: um movimento de aproximação do outro irreconhecível que estabelece com o outro relações de próximo. No v. 36 Jesus diz:

Quem destes três te parece que se comportou como próximo do homem que caiu em mãos dos bandoleiros?

E o mestre da Lei de Lucas diz (v. 37): |

33

«Quem o tratou com amor».

O mestre da Lei sabe o que é o amor e sabe que aquilo era um trato de amor. A aproximação do outro é amor, mais quando o outro já quase nem o reconhecemos como o outro, maltratado como foi pelo trato inumano de bandoleiros, sacerdotes e levitas. Todo este movimento de aproximação que o cristianismo faz motor da sua compreensão das relações humanas com o outro é um movimento de aproximação a algo que é relativamente *próximo*. O homem que ia de Jerusalém a Jericó, pelo caminho que atravessava o deserto de Judéia, fica malferido à beira do caminho, no qual a vista o cobria: a distância era pouco mais da largura do caminho, muito próxima, pois. A

aproximação do outro que propõe Jesus de Nazareth não é só uma aproximação do outro longínquo —que é isso— mas também do outro próximo. O problema baseia-se mais no *movimento* que na *distância* que o movimento quer cobrir. Mover-se até o outro: eis a coragem do perdão!

A comunidade eclesial, como já dissemos anteriormente, celebra visivelmente a realidade invisível da gratuidade de Deus operada na conversão, no perdão e na reconciliação dos homens e das mulheres que se reúnem. Uma realidade tão intrinsecamente vinculada à comunhão interpessoal, com Deus e com os outros, que quer ser e é celebrada na comunhão que vincula a comunidade de fé. A comunidade celebra não somente as realidades que afetam pessoalmente cada um dos seus membros, mas também tudo aquilo que afeta a comunidade como tal. Por isso, até dispõe de momentos mais intensos e significativos (os momentos e os tempos de penitência), nos quais se esforça a fazer presente, através de uma vida de austeridade e de oração, a sua condição de comunidade penitente, que pede o perdão e prepara a sua recepção através destes tempos significados. Por isso, também, deveria ser, na celebração sacramental da conversão, do perdão e da reconciliação, signo em meio do mundo do nosso presente de uma real comunhão entre os seus membros e de uma real comunhão com todos os homens e mulheres do mundo, pondo ênfase naqueles que "próximos e distantes" não dispõem de nenhum outro bem além de sua humanidade nua e vexada.

A celebração de uma realidade supõe a presença (alguma forma de presença) desta realidade, isto é, supõe, no nosso caso, fazer visíveis os frutos da reconciliação, atitudes e atos de reconciliação que façam visíveis o que de invisível mas real tem se operado. Neste sentido, toda a comunidade eclesial como tal, e também individualmente através de alguns dos seus membros, teria de potenciar iniciativas e, mais freqüentemente, formas de colaboração com projetos sociais, políticos e econômicos que na sociedade promovam a aproximação ao outro próximo e ao outro distante e procurem vias em que seja possível uma justiça autêntica e uma paz permanente. |

34

IV. Conclusão: a atualidade do perdão

O momento presente demanda formular e resolver problemas muito complexos de ordens bem diferentes. Tanto o âmbito da política como o da economia, o do direito como o dos assuntos sociais, o religioso, o familiar, etc., todos eles estreitamente implicados, demandam abordar questões de primeira ordem referentes às relações humanas. No mundo presente, marcado pela *globalização*, sobre os antigos problemas estruturais ainda sem resolver em muitos âmbitos, aparecem novos problemas derivados precisamente desta concepção global que responde na sua origem a interesses do âmbito econômico e que aceleradamente vai abrangendo todos os outros âmbitos da atividade humana, os quais dependem, assim, de maneira irrefreável desta economia mundializada (de caráter marcadamente liberal). Precisamente nesta época presente, na qual a interdependência entre os seres humanos chega a cotas elevadíssimas, e possivelmente por causa da forma como se produz —e se dirige— esta *globalização*, se vai paradoxalmente perdendo o sentido de comunhão que faz das relações interpessoais relações humanas e humanizadoras. Na medida em que a maquinaria globalizadora desbrava caminhos e margens, e prepara o espaço e o tempo humano dos próximos

anos, cresce inevitavelmente a desorientação, porque os referentes que constituíam até agora o mundo (e o mundo de cada um, de cada indivíduo e de cada grupo social) se trasladaram ou até foram destruídos. Construir e construir-se um mundo neste momento de abalos, em que os vínculos entre o passado, o presente e o futuro se reformulam e se atualizam, é um trabalho que deve ocupar boas horas do tempo presente. Abandonar a edificação de um mundo (de um mundo novo) significa algo parecido a deixar de viver, a adotar uma atitude de rejeição do presente. Na atualidade os problemas são já decididamente de todos, mais que em qualquer outro momento da história da humanidade. Tratá-los pede uma disposição ética que tente se fundamentar mesmo na realidade e que considere a sua reflexão com uma visão universal. Neste sentido resulta enormemente interessante a obra do Dr. Jordi Corominas publicada com o título de *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*.³² Nela podemos ler:

Se hoje constituímos uma única sociedade mundial, os direitos e deveres mais anódinos que regem no interior dos estados são exigíveis mundialmente e a aspiração a uma cidadania mundial é menos uma utopia que um direito escamoteado às grandes maiorias da humanidade. Se conformarmos uma única sociedade mundial, as repercussões dos atos quotidianos naqueles que vivem em culturas substancialmente ou totalmente diferentes da nossa podem ser tão ou mais relevantes moralmente que aqueles que afetam o âmbito local ou cultural próprio. Mas de um universalismo fático não se pode desprender um universalismo moral. Aquilo que mais se segue deste fato é a crítica de determinados tipos de relativismo ético que o escondem e a necessidade de uma ética mundial" (p. 36).

35

No momento presente, pois, as relações humanas mais que nunca têm de ser tomadas em consideração para fazê-las acontecer, em meio destes processos de gestação de um mundo novo, nós desta rede de conexões que abrangem a humanidade inteira. Somente na consideração e no respeito às pessoas na sua unicidade e dos povos e das culturas na sua especificidade podem se estabelecer laços sólidos de universalidade. Na situação presente, tão itinerante, surgem e agravam-se muitos problemas que pedem um trato que faça possível o estabelecimento justo e pacífico de relações humanas de autêntica comunhão entre os homens e as mulheres e entre os povos entre si. O olhar ao mundo nos fala de realidades insuportáveis (e às quais nos temos habituado de forma vergonhosa) que pedem atuações justas e pacificadoras para refazer as relações de humanidade. Os exemplos seriam intermináveis e afetam os mais diversos âmbitos: a dívida do terceiro mundo e a erradicação em geral da pobreza, a pacificação de muitas zonas do planeta que vivem em um clima de permanente ou esporádica violência, bélica ou não, os conflitos que são abordados com terror e com morte por parte dos que se opõem entre si, etc. Em um mundo ferido na sua radical busca de vida, de sentido, de humanidade,... cumpre reservar espaços e tempos generosos para a cura do mal e o aprendizado do bem.

Perdoar, como atuação decidida dos homens e das mulheres que compartilham uma tarefa comum de construção de um mundo mais habitável, mais humano e humanizador, deveria se tornar primeiro uma disposição sincera e depois uma realidade

³² J. COROMINAS, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Bilbao: Desclée 2000.

palpável nos seus frutos que permitisse consolidar uma maneira de relacionar-se aberta às múltiplas –e desconhecidas- capacidades de regeneração dos seres humanos e aberta às diversas linguagens curadoras que fazem com que toda a vida humana transite por caminhos de saúde física, psíquica e espiritual.

O *perdão*, apesar de ser uma palavra que pertence a um nível de compreensão transcendente da realidade, aberto à gratuidade e à liberdade plenas, e precisamente por isso, precisa que se dê efetivamente em todos os âmbitos da realidade humana. Por isso podemos falar de perdão no âmbito econômico, de perdão no âmbito político, de perdão no âmbito social, de perdão nas relações no interior da família, de perdão no âmbito religioso, etc. Estas são realidades, são âmbitos de um único *perdão* que é o fundamento último e transcendente: a gratuidade Absoluta, a qual faz com que toda ofensa seja perdoável e que não haja, assim, nada fechado e incapaz de cura. 36

O nosso presente pede mais do que nunca esforços reais para fazer possível a vida, uma vida que desvelada pela sensibilidade outorgue à palavra a capacidade de dizer e exprimir o mundo. Na medida que o mundo que vamos criando articule bem suas relações com a natureza, conosco, apto para desenvolver e viver nele a vida. Renunciar à capacidade criadora do mundo, à capacidade de dotar de sentido o que temos diante de nós, significa abandonar a vida, isto é, outorgar ao niilismo um protagonismo que nos conduziria a uma real desumanização, ao falecimento do ser humano. A doença do momento atual –ferido de um niilismo emergente e abrangedor de tudo- permitir-nos-á, através da nossa vontade sadia, recriar nosso mundo e fazer possível um mundo em que todos tenham cabida e esteja habitado por vínculos de *comunhão* (e não só da desvirtuada e frequentemente niilista *comunicação*). O perdão teria que se converter na linguagem que operasse a saúde do nosso presente; assim o perdão viraria semente de vida presente e futura. Hoje, como em cada hoje, cumpre fazer realidade o verso de Dante: *Incipit vita nova*.

Antoni BOSCH-VECIANA
Fiveller, 86
08205 SABADELL
CATALUNHA (Espanha)

(acabado em 25.08.2000)

Resumo

Hoje o *niilismo* domina a cultura ocidental. Já no fim do século XIX o *niilismo* era percebido criticamente por relevantes poetas, literatos, filósofos, etc. No marco desta cultura niilista, que supõe uma certa metafísica e uma antropologia, a linguagem é considerada significativa desde que seja expressão de uma *estrutura lógica*. Além desta

estrutura lógica não há lugar para o *sentido*. Hoje *perdoar*, isto é, a expressão simbólica de uma renovada relação com a *verdade* (com Deus, com os outros, consigo mesmo e com a natureza), fica quase fora de qualquer consideração. *Perdoar* é uma realidade de *gratuidade* que só pode ser pensada, expressada e vivenciada em uma relação do ser humano com a *verdade*. De acordo com isso, *perdoar* significa afrontar o desafio de pensar e *experimental a Verdade*. Por isso resulta ser uma experiência fundamentalmente | religiosa. Nestas páginas ensaia-se oferecer uma aproximação à *experiência do perdoar* a partir da consciência das dificuldades que o nosso presente sugere.

Summary

Today, Western culture is dominated by *nihilism*. By the end of the XIX century, *nihilism* was already critically perceived by relevant poets, etc. In the framework of this nihilistic culture, which implies a certain type of metaphysics and anthropology, language is considered to be meaningful as far as it is the expression of a *logical structure*. Beyond this *logical structure* there is no place for *meaning*. Today *forgiving*, i.e. the symbolic expression of a renewed relationship with the *truth* (with God, with other people, with oneself and with nature), remains out of consideration. To *forgive* is something *gratuitous* that can be only understood, expressed and experienced in the framework of a relationship between an individual and the *truth*. According to this, *forgiving* means to face the challenge of thinking and *experiencing Truth*. Therefore, it is basically a religious experience. In these pages, the author offers an approach to *the experience of forgiving* with full knowledge of the difficulties posed by current times.

Forgiving

Antoni BOSCH-VECIANA

[In: *Perdó i reconciliació en la tradició jueva*, (Scripta Biblica 4), Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat - Associació Bíblica de Catalunya, 2002, pp. 11-37]

Translated from catalan by Patricia CAROL DWYER

1. INTRODUCTION

One hundred years ago —on August 25, 1900— Friedrich Nietzsche died, a man whose illness made him understand the (his) *life*:

This is how I now understand that long period of time of my illness: to better express myself, I found life again, finding myself also; I savored all the good things and also the small ones, in a way that is not easy for others to do. I transformed my will of health, of *life*, in my philosophy (*Ecce homo*, § 3).

Nietzsche understood the moment he had to live as a heading towards the West, to an end of the world. This heading decidedly towards the end (to nothing) had its beginning in the origins because they carried within them the seed of *Nihilism*, the destruction of the present world, of the meaning of things, of the smaller ones. Athens (Socrates and Plato) and Jerusalem (Paul), the East of Europe, they had disoriented us, they had —each one from his side— abandoned the meaning of the Earth and preached a world (the ideas of Platonism, the afterlife of Christianity) which despised our world: the Earth, the unceasing presence of now, life. Nietzsche reported that situation. He did not, however, remain in the negativity of reporting, but defended affirmatively a new world: life, the meaning of the Earth, the pleasure of the eternal return of everything. A man, according to Nietzsche, lived authentically this true world: Jesus of Nazareth. The theologians —Paul, the first one— created life again and the person of Jesus of Nazareth, re-created it: the *logos* destroyed the meaning of the life that was so patent in Jesus of Nazareth. Paul *put logic* in Christ, was the creator of a *Christology*, and in this «adaptation to the logic» of Christ, Christ no longer reflected the image of Jesus of Nazareth, he became a depleted image that, according to Nietzsche, Paul had intelligently re-created. Nietzsche curses Christianity, that which was the Pauline interpretation of Christ. One of his fundamental works, *The Anti-Christ*, is subtitled precisely *Curse over Christianity*, that is, over «a huge misunderstanding», the

12

interpretation which had been already made in its origins about Jesus of Nazareth, above all, coming from Paul. In this work, Nietzsche states that:

In the end, there existed but *one* Christian, and this one died on the cross (*The Anti-Christ*, § 39).

In addition, we read a little further ahead:

Only a Christian *practice*, a life as *was lived* by the one who died on the cross, is Christian [...]. Even today, *this* life is possible; for *some*, even necessary: The authentic Christianity, the original, will be possible in all times [...]. *Not* a believing, but a doing, above all a *not-doing-many-things*, a *being* different [...] (*The Anti-Christ*, § 39).

Disregarding now many of the interpretations to which the Nietzschean work has been submitted, what remains undoubted is the enormous weight that it had upon European culture or Nietzsche's way of thinking, for good and for bad. Nietzsche injured Christianity. In the announcement of *the death of God* is contained the direction of the sinking of Christianity and of the birth of the brilliant man, the *Übermensch*, the hero capable of *transvaluing all values* into those defenders of the authentically human life. Precisely, as was pointed by F. Valadier,³³ one of the nuclear points of the Nietzschean criticism of Christianity is based on the forgery that, according to him, Christianity operated on the conception that Jesus had of *sin*. One of the most relevant paragraphs of the Nietzschean work is the § 33 of *The Anti-Christ*. We read here:

In the psychology of the Gospel the concepts of guilt and of punishment are missing; the same being with that of reward. "Sin", any relation grown apart between God and man, is eliminated —*this is exactly the "Good News"* [...] It is not a "faith" that which distinguishes the Christian: the Christian works, he distinguishes himself by a *different* way of working [...]. The life of the Redeemer was nothing aside from this practice_ his death was also no less different [...]. He did not need, in treating with God, neither formulas nor rituals_ not even prayer. He broke away from all Jewish doctrine of penance and reconciliation [...]. *Neither* "penance", *nor* "prayer to ask for forgiveness" are paths that lead to God; *only the Gospel practice* leads to Him; it is precisely "God". 13
What the Gospel *eliminated* was the Jewish concept of "sin", "remission from sin", "faith", and "redemption by faith" —all the ecclesiastic Jewish doctrine was denied in the "Good News".

The emphasis that Nietzsche puts in *practice* is enhanced in § 35 of the same work, in which he adds:

This "good messenger" died as he lived, coherent with his teachings —*not* to "redeem mankind", but to show how one must live.

The «U-turn» that these thoughts brought about unto Western culture is still very visible in our days. In fact, although the «U-turn» brought about by Nietzsche — or precisely because of it, because of the fact that all «U-turns» still cause strain on the «U-turned» poles— today we can speak of *forgiveness* and *forgiving*, but we cannot do it as

³³ F. VALADIER, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris: Cerf 1974, pp. 403-405.

if nothing had happened to the Western way of thinking. Nietzsche demands a new *practice*, living by the Gospel in the manner of Jesus of Nazareth, in which the conception and practice of the Jewish forgiveness are abolished. It does not eliminate, however, all forgiveness, but that which puts obstacles in the relations between man and God, because it brings apart, the «sin» in the language of the Jewish tradition. Nietzsche demands the Gospel meaning of *forgiveness*:

In Himself, Jesus with his death could not want any other thing than to publicly give the stronger proof, a *demonstration* of his doctrine [...] But his disciples were far from forgiving this death_ something that would have been gospel-like in a higher sense [...]. [*The Anti-Christ*, § 40).

Despite everything, there are several readings of Nietzsche, which, considering the part for the whole, sever all relations of the human being with forgiveness. Moreover, among other reasons, because this happens so frequently in our days, forgiveness has been brought apart from the intelligence of human relations.

In general, the prophetic character of the Nietzschean comprehension of the West slowly expanded: *Nihilism* was penetrating everywhere and under the different forms, enigmatic and attractive, of the *technique* and of (new) *technologies*, such as was shown to us in anticipation and in an insistent manner, by Heidegger's analysis. In spite of everything, and after a century, ours, of non-interrupted advancement of thousands of nihilistic forms, enfolding all scopes of human life, we still find some very vibrating reflections concerning forgiveness. Precisely ours is the century in which human relations are exerted in such a way that the language of forgiveness must be re-thought and re-formulated, and, above all, the world of experience has to be redone. Hanna | 14
Arendt, Jewish, permanently exiled in the United States until her death (1975), who was a disciple of M. Heidegger, R. Bultmann, E. Husserl and K. Jaspers, wrote in one of her most important works that «it was Jesus of Nazareth who discovered the role of forgiveness in the questions of human knowledge».³⁴ And the text follows: «Having made this discovery in a religious context, and expressed it in a religious manner, is no reason for its not being accepted seriously in a lay sense». Hannah Arendt, understood the West from her experience of exile and from the experience of a world caught by war and totalitarianism of all kinds.³⁵ She lives in a century in which the statute of the human being was totally transformed because of the technique, and asks that the healing character of forgiveness be taken into account, in order to redo the much mistreated human relations.³⁶ Presently, with even more reason, after observing the physical, psychological and spiritual scenery that Western man has given himself and imposed upon others, effect of an inevitable *globalization*, it becomes imperative to approach with new perspectives, the root of the generalized *uneasiness* and of the *evil* that is done in very different areas (and so frequently *impoverished*) of the closest and of the most

³⁴ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris: Calmann - Lévy 2000 (= *The Human Condition*, 1958), p. 304.

³⁵ Testifies one of her fundamental works. See H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, Orlando, FL: Harcourt 1951 (1958 enlarged).

³⁶ See the epigraph of ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, titled "L'irréversibilité et le pardon", pp. 301-310.

distant geography. Today it has become impossible to postpone the re-definition of the humanity of men and women and of the relations established by them, with the aim of transforming life into a more livable and humane one. In this re-definition *the experience of forgiving and being forgiven* is necessary and, at the same time, a rigorous definition of the meaning of *forgiving* and *being forgiven* as a human reality capable of transforming the present and the future. Giving meaning to life is also giving it to words so they can enable us to have a newborn world, for us and for our present. Otherwise, the sea of *Nihilism* would almost drown us.

Regarding forgiveness, the situation today is paradoxical. We find some who deny the language and the reality of forgiveness, in the same manner, considering it an exercise of sobriety, proper of a contradictory, outdated religious world; a term that contradicts the authentic human reality of relationships. On the other side, we find an inflation of the same language of forgiveness, above all when asking for it, as if asking for forgiveness were a passing fashion, with no disposition to change, but only of saying it. The present paradoxical situation is even greater if we consider that some of those who despise the reality of forgiveness and its language live a daily | practice of attitudes and acts of forgiveness, without naming them as such. Others, among the most religiously prone to forgive, frequently, much to frequently, feed (like we do) the mentioned inflation, do not help (like we don't) real situations where forgiveness is most necessary and fully express (like we do) openly, condemnatory languages and realities in an even more incomprehensible form. In our present, it is essential that we come closer to the realities and to the languages of forgiveness, in which the future is decided at the same time (ours, and that of our children and grandchildren). The fact that the Reunions of the Biblical Association of Cataluña in the years 1998 and 1999, in Solsona, were dedicated to the biblical studies of forgiveness, signifies that the opening to a new comprehension and to a new experience of forgiveness, a new way of getting closer to the relation with oneself, with nature and with God, is at stake. These pages were asked of us as an introduction —expressly, a brief essay, some general introductory notes— of those exegetic studies. With great pleasure, we collaborated in the work of the Bible scholars of Cataluña, colleagues and friends with whom the study work is oriented, definitely, in the same direction: in search of the *logos*, of a *logos* that finds its meaning in *the flesh in the Word*. We already indicate here, that we will not be speaking biblically (exegetically) nor theologically (systematically), nevertheless, we will not silence neither the biblical text nor the theological *logos*, of course, when they are pertinent to the exposition of this essay of collaboration and gratefulness.

15

I. Gratuity and forgiveness.

Forgiveness speaks, before any other thing, about *gratuity*, which derives from *donare per* of the Latin, full *donation*. The term *forgiveness* seems to have been found for the first time in a Latin translation of a fable by Esopo. We can find it in the language of the troubadours —*amarai donc en perdos*— meaning, I will love without return, gratuitously, in exchange of nothing, such as Alain Gouhier affirms³⁷. The term,

³⁷ A. GOUHIER, *Pour une méthaphysique du pardon*, Paris: De l'Épi 1969, p. 37, cited by Olivier ABEL (ed.). *Le pardon. Briser la dette et l'oubli*, Paris: Autrement 1991, p. 9.

typical of the Romanic languages, is in its origin a literary term, not a theological one. The term of the New Testament most currently used to say forgiving is ἄφεσις (the verb is ἀφίημι), even though the sense is of *temporary forgiveness* πῶρεσις is normally used. The Vulgate translates ἄφεσις (and πῶρεσις) as *demission* and *remission* (and ἀφίημι as *demittere* and *remittere*). The senses point preferably to *letting go, sending to, etc.*, as a gratuitous act of God, fact that is extraordinarily stressed with the adoption of the term *forgiveness* (*perdonatio*, | *perdonare* from the vulgar Latin). To speak of *forgiveness* and of *forgiving*, as much when the forgiveness is received as when it is given, demands that we be situated in *the scope of gratuity*. The language of forgiveness only makes sense within a semantics, which accepts gratuity as a possibility of being and of receiving from something or from someone. The denial of gratuity as a reality capable of being said differently through the polychromatic language of the human being, incapacitates for forgiveness, makes us structurally inapt to make any kind of experiment similar to giving or receiving forgiveness, any experiment that serves the universe of gratuity. 16

The child grows within the scope of gratuity and it is thanks to living immersed in this scope that its personality and its language will have a real possibility of extending itself harmoniously with all that which is human (the ethical universe, the esthetical universe, the religious universe, the scientific universe, etc). Anyway, the child (that is still *in-fans*) neither can forgive nor be forgiven: the cause is inexistent. However, it is true that she has experiences very close to *forgiveness*, at least, experiences which enable her to open her understanding to realities related to gratuity (such as the primordial experience of love, be it paternal, maternal fraternal, amicable, etc.) In reality, the experience of forgiveness is inseparable from the experience of the childhood of Israel (love) and of the adult state of Ephraim (forgiveness). We are referring to Os. 11, that has, no doubt, that beginning that is so expressive: «When Israel was a boy, I loved him, from Egypt I called my son». In addition goes on: «[...] I myself taught Ephraim how to walk, holding him by the arms [...] I attracted them with ties of affection and of love. I did as someone who takes off a weight from the neck and lets the mouth free; I came close to him and fed him». It is a fact —we used to say— that we cannot speak properly of *forgiveness* in the children’s universe, for the same reason that we cannot speak theologically of *sin* committed by the children. Yes, there is however, the experience of *mistreatment* and that of the *sorrow of someone* and the experience of *feeling always loved* in spite of the sorrow felt. This experience of *feeling always loved*, nurtures the scope of gratuity and of the comprehension of this gratuity. The language that the child begins to acquire permits her to build her own person, in this manner; a world where the experiences molding her, permit her to give meaning to her newborn linguistic universe, to her world. The incorporation of gratuity in the scope of the human experience and making it, at the same time, a linguistic experience, permits the human being to become fully human, that is, apt to comprehend and to experiment a symbolic world, open to the symphony of experiences and languages. Permitting the experimentation of gratuity on children is a great responsibility. It should even be concealed in order to be assured by the political decision-making capacity of the states and by their administrations and, therefore, be tended to, when the | affective, 17
economic, social or cultural coordinates, in which a determined child has to live in, do not permit her to have real experiences of gratuity. To educate and to permit the growth

in the experience of gratuity means to make possible a future where the opening to the radical novelty of the human life that encloses forgiveness becomes reality.

This gratuity, which is found in the root of the term *forgiveness*, asks not only to be introduced into the children's world, but also to be kept in the adult's world. Today we live immersed in a world where, much too frequently, all reference to gratuity is banned. Currently, the «condition of the modern man» (H. Arendt) is ruled by technique and by the (new) technologies as a way of life adopted as language, the language of logic, a language apt for science, but radically insufficient for the development of the humanity of men and women of our time. The reduction of the word to a sign and of the sign to its logical meaning, forgetting or despising the symbolic value of every human word, admits the dehumanization and the technicalization (the «logicalization») of all that is human, making the human being incapable of language (symbolic), incapable of the human and humanizing word. The consequences of the establishment of the truth as identity between thought and language, that Parmenides put in the origin of Greek thought (metaphysical), that is, *the principle of identity* (which approximates briefly to formulating $a=a$), we now see them developing with great amplitude, and in such a way that they reestablish—and are commercialized—as the form of independent life of the times to come. The reduction of the world and of language to logic identity determines us as objects of the same technique, with no need or possibility of having a meaning, of re-creating it again. We find ourselves immersed in a nihilistic world from which it becomes difficult to free ourselves, precisely because of its character, necessarily globalizing and all embracing. The consequences of these nihilistic times we live in now, are of an incalculable reach, so far. Currently, to make it apt for gratuity, we must face repeatedly the question in search of truth, to face truth itself, that which philosophy (to say it according to our Western tradition) has tried to do since the beginnings. We must again situate the fundamental role of *philosophy*, of every form of comprehension of truth. In a recent article in *Revista Catalana de Teologia*, Dr. Ignasi Boada, dialoging with Heidegger, wrote:

The word φιλοσοφία thought in the scope of essential thought, acquires a quite different dimension and significance from that of a simple academic occupation to which we can dedicate ourselves or not, aiming our more or less «subjective» preferences or our tastes, without this dedication or not, having greater consequences. We can chose «studying» Philosophy, Journalism, Law or Political Sciences and it may seem to us that | what is at stake is simply the activity in which we will «occupy» ourselves in the future. It is normal to think that the decision has to depend upon our tastes. That is not so: in φιλοσοφία something else is at stake, aside from the expression of certain «subjective» preferences. Neither is it an academic discipline having as a «goal» a comprehension and a description of certain abstract concepts or of certain methods of knowledge. In φιλοσοφία something essential occurs, because it constitutes a human means of answering the fact of «being called by its being» [...]. The characteristic gesture of the thought that thinks is not so much the question that inclines towards the system, as the concentrated listening; therefore, there is no thought that thinks immediately, but only after a patient preparation.³⁸

18

³⁸ Ignasi BOADA, «Heidegger lector de Parmènides: Repensar la veritat», *Revista Catalana de Teologia* XXIV/1 (1999) 184-185.

Approaching the present moment demands this work prone attitude and concentration; this allows seeing something relevant in the restful look of contemplation and of study. We always find a perception of gratuity accompanied by the effort of some humanizing activity that concentrates the human being in that which is essential to the life of men and women. In a world conducted by the *principle of identity*, there is not only no place for gratitude and, in consequence, there is no place for *forgiveness*, that is, for some relations (always new) of the human being with truth (the Truth). Some qualify the present, as «the autumn time» (Ll. Duch). This signifies at the same time, the announcement of still a faraway spring. The direction of autumn has, however, winter as its closest season. It is necessary that we receive it well and that we protect ourselves of unsuspected mortal storms. Aside from everything else, only having a profound comprehension of that which this spring and the next winter will really be, will enable us to offer intelligent resistance to the autumn and winter battles that will ensue, thus, preparing for new springs. Gratuity travels in the better and in the worse times. Only a good disposition, an effortful and acquired reading capacity, can turn the human being into a receptive being, capable of sheltering *in all times*, the signs and the realities of gratuity. Therefore, it will always be time for *forgiveness*, time for a radical novelty in the everyday practice of our most humanly constitutive relations.

II. Truth, time, interpersonal relation and forgiveness

Forgiving has a utility that embraces very different scopes of human life: the everyday, the judiciary, the economical, the political, the religious, the theological, etc. These scopes, | all of them, share a sense of having ties due to the fact of *giving* 19
gratuitously to someone *freely* a *grace* (not minding a punishment for a fault committed, not bearing grudges, not having to fulfill a concrete obligation, not taking into account a certain act, etc.). *Forgiving*, therefore, is a gratuitous act, freely accepted, of a radical novelty that implies not giving too much importance to those things in human relations that seemed to be definitive. By no means, gratuity is meant here as arbitrariness, but as a disinterested predisposition to face the *truth*, to accept the radical capacity of novelty in oneself and in others. In the same way, the fact of *asking for forgiveness* implies already having faced the *truth* of oneself and of others in relation to acts committed, to postures adopted, to consequences that might derive from them, and to the radical human manner of being and of having to be, of oneself and of others: one offers to remake the damaged or severed relations with all others (Other) and with oneself.

The relation of *forgiveness* with *truth* results as a very relevant aspect. *Forgiveness* is always related to the *truth* (with the *Truth*, if we prefer), that is, with *being true* to oneself. Men and women must relate with the *truth of being*, of their own being in daily work, of proceeding to convert themselves more fully and more authentically in themselves. The truth to which we refer is certainly not the reducing truth of the headings of the logical thought, but of the «symphonic truth» (Urs von Balthasar), which speaks of the true being, and, in this case, speaks of the true realization (of the path of realization) of the human being. Therefore, today, in a world dominated by the logical language (and technological), the language of forgiveness is so difficult and so unintelligible. The symphonic language of truth demands a slow but

continued learning that favors neither noise nor diversions. The spirit, exhausted nowadays from so much noise, asks for silence and restful words.

Forgiving implies always in forgiving something objective: an offense derived from an act that transgresses the law. The laws or rules consist in an objective absolute that is not transgressed independently from knowledge or from ignorance on the part of the transgressor. Transgressing is an act that does not depend upon the will: sometimes it might be said that it was not willingly done, but that it just happened. One forgives another who committed a light or grave fault; someone who transgressed a law or rule, but when recognizing the objective *rupture* brought about by the fault, when facing the truth of the act and of what it has provoked in himself, and by offering to renew his orientation towards the truth, finds himself facing the disposition to lead an authentic human life, wishing and hoping to redo the now severed relations, with the other (or with the others). The biblical language speaks very significantly of μετάνοια, even though this μετάνοια also goes in the direction of forgiving, not only of asking for forgiveness: μετάνοια results not only in asking for forgiveness, but also in the fact itself, | of forgiving. Christianity holds this fact in great importance. We read in Mark: «And, when you pray, if you have any grievance against anyone, forgive him, and so will your Father in heaven forgive you» (11,25; see also Mtt 18, 35). And still: «because, if you forgive others their faults, your heavenly Father will also forgive you; but, if you do not forgive their faults, your Father will not forgive you yours» (Mt t, 14-15). In this manner, Christianity establishes new relations with others, which include forgiveness (the active forgiving) as condition of human life and as one of the fundamental obligations in the relations with others. This being able to forgive, must become a reality in such a manner as to make this power to forgive what constitutes us real men and women. Men and women, as relational beings, have the power to forgive, so that they can become that which they really are: the truth of themselves. This novelty of Christianity becomes an inevitable end for men and women who wish to proceed in the orientation. Moreover, how many times must one forgive? We read in Luke: «If your brother offends you, call him aside, and if he repents, forgive him. And if he offends you seven times in the day and seven times repeats "I am sorry", you must forgive him» (17,3-4; see also Mtt, 18m 21-22). The insistence in this point on the part of Christianity leads us to understand that, only if one assumes this position regarding forgiveness, the result is really the human liberty. It is only when having this disposition to constantly change one's point of view and of perspective, that we see an authentically live life, in constant fulfillment and in constant search of the truth (of that which one really is, of that which others are and of that which God is). Asking for forgiveness, like forgiving, implies having the courage to face the truth and to launch those radical changes, to live more accordingly with a truly human life, within a relation of forgiveness to others and to oneself.

20

Only this relation of forgiveness with truth can make us understand the healing capacity of forgiveness. Paul Ricoeur, in an article where it is asked *Le pardon, peut-il guérir?*,³⁹ proposes to distinguish between *fact* (in the past) and *meaning* (updated). There he defends that there is the prejudice, which is, the belief deeply rooted, that only the future is undetermined and open, the past, however, is determined and closed. He

³⁹ P. RICOEUR, "Le pardon, peut-il guérir? ", *Esprit* 3-4 (1995) 77-82.

states, on the contrary, that the past events always stay open to new interpretations, because one thing is the *past* event and another, the *meaning* of this fact, its interpretation, always open to new interpretations, to new readings. This differentiation permits him to affirm the healing capacity of forgiveness, since forgiveness, when re-reading a fact under a new light, opens, through this conversion of the meaning of the past, the perspective of liberation from the debt and so | situates us on the path to obtain forgiveness. We do not, however, see this differentiation proposed between *fact* and *meaning*. Every *fact* is already interpretation, it is *meaning*. A *fact* demands verbalization and, so, *meaning*. There are no *facts* apart from *meaning*. Nevertheless, to recognize the *facts* (that is, *the meaning of the facts*) makes us face the *truth* of our facts and, so, enables us to accept the radical novelty of a change, precisely by the fact of seeing the fault and the offence committed, but that are in one way or another, radically real.

21

Here we are already entering into another aspect of forgiveness, that is, a relation between forgiveness and time, with a time full of meaning, that is, with history. Forgiveness, really, situates human life in time, in temporality. It is not at all casually that forgiveness comes from a Christian conception of the human relations, because Christianity has given a meaning to time —Saint Agustin explained it with reasons— that goes beyond, even when being in debt to Judaism. Christianity understood time as history and history, as the scope of the salvation act of God: thus, history has been transformed into *Sacred History*. From this perspective, time saves us from a chronological time empty of meaning, from a time that simply measures and distributes intermissions according to necessity, as was already shown by the first Greek scholars. Judaism, however, neither finds a mediation between time and history, nor attributes always to fault, a space in the interior of the human being, that is, Judaism knows the fault, but frequently does not put the will at stake. Abraham did not want to bless Jacob, but Jacob, by mistake, was blessed by Abraham (Gn 27,1-40). In Christianity, time becomes history, but by the radical assumption on the part of God of this time significantly transformed in history: everything gains meaning within the arch that extends from Creation to Eschatology, being however, an arch that has acquired a real sense in the Incarnation of the Son of God, the fact, signified and significant by excellence. Time becomes thus, a *sacred* time. Christianity lives in time, considered as such, another dimension of guilt and forgiveness. God, when entering in the relation of the time of men, enables us to understand it with history, and harmonizing time with history, brings to light the scope of the interior, of significance: from the exterior, one enters the interior of meaning. From the law (Judaism) one goes into the heart (Christianity). Christianity frees us from the *law*. Guilt is not produced only in the law, but it is produced fundamentally inside the heart, in the interior of the human being. In this sense, it is illustrating, the different way of understanding things that are shown, as for example, the story of Susan that we find in Greek fragments of the book of Daniel (Dngr 13) and the Evangelic text of Mathew that refers to adultery (Mt 5,27-28). In Susan's case, the two old men were condemned by the people for *perjury*; in the case of adultery, the position of Jesus of Nazareth is quite different: | «I say unto you: anyone that looks at another man's wife with lust, has already committed adultery with her in his heart» (v. 28). This accent on the heart radically changes the meaning of guilt and gives forgiveness a more special human importance because forgiveness must be equally directed to the interior of the human being. Says the Duke of York in

22

Shakespeare's Richard III: «Show me a human heart and not the knee that does a false and deceiving work» (scene III, act II).

The time that was distinguished, that was transformed into history, and precisely because of it, converts itself in a time in which the history of each of the men and of the women develops freely in the interior of a meaning, and therefore, in this conception is contained the reality of change, the *μετάνοια*, that is, the real possibility of beginning a new life, of opening itself with hope into a welcoming future, to a time of fulfillment by permitting *now* the possibility of savoring a bit of that fulfillment of meaning. In Christianity, *forgiveness* throws itself in the hopeful tension that occurs between *the now* and *the not yet*, a tension that enables us to live already in the present, the sweetness of eternity. *Forgiveness* only fully makes sense if we consider time as history, that is, if time opens itself to a scope of significance that gives meaning to the change which forgiveness demands. If it is only the necessity that prevails in the conception of time—as in the Greek universe—tragedy is inevitable: life converts itself in a tragic course of inevitable acts, of an inevitability full of anguish. If we free time from necessity and understand it as scope of gratuity and of liberty, then life (and forgiveness in it) opens all its possibilities of developing, of acquiring a definitive character itself with others and with God. Leo Tolstoy, in *Resurrection*, narrates aloud the interior of Nekhliúdog with these words:

«The free being, the moral being, and that is, the real sun within us, the active sun, the eternal sun, this being, from this moment, manifested itself in his interior. No matter how colossal the distance may have been between what he was and what he wished to be, this inferior being affirmed that *everything was still possible for him* [...]«—Yes, I will ask for his forgiveness as children do [...] I will marry, if it is necessary» [...] «He stopped, put his hands together, as he did when he was a child, lifted his eyes and said:—Lord, come and help me, show me, penetrate me to purify me!». «He prayed» (chap. 28).

This link between forgiveness and time permits the human being to show the importance of those particularly special moments in life, because in forgiveness life is renewed and one is reborn to a new life. These intense times, loaded with significance, ask to be symbolized, to be noted in a specific manner. That is why, inside Christianity, forgiveness is celebrated, and, as it supposes a new life with the community, | demands a relaxed and intense time, a celebrating of such a significant time. This celebration is a celebration of gratuity, of liberty; it is a celebration of a new relation: it is the celebration of a sacramental act – that of reconciliation with the community. Now is not the time to remind of everything that Bartomeu M. Xiberta wrote in our land, in his work *Clavis Ecclesiae*,⁴⁰ whose main theses is well known and crystal clear.

23

Reconciliatio cum Ecclesia est res et sacramentum sacramenti paenitentiae (p.260).

The fact of elevating forgiveness (the reconciliation) to the level of a sacrament is quite significant. All other sacraments in some way have a parallel of judicial validation in civil society (Baptism, birth certificate, marriage/civil marriage, etc.). In forgiveness, we do not know how to see this parallel with the recognition proper to civil

⁴⁰ B. M. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*. Barcelona: Facultat de Teologia de Barcelona 1974.

society: this makes forgiveness still more irrelevant. Forgiveness is, really, a religious act. It always is a religious act, in the sense that it presupposes there being a comprehension of time and the fully religious reality, that is, a comprehension in which the finite and the infinite embrace each other. The time of forgiveness also asks for the same concentration and spiritual disposition that the time of gratuity and the time of liberty ask; its significant density asks for a particular attention and a preparation that inclines us to accept (including unexpectedly) the gestures of forgiveness. In this sense, the lack of attention of the priest, of the honorable Dean, in Gustave Flaubert's romance, *Madame Bovary*, is tragic and of equally tragic consequences. Madame Bovary, eager to go on with her life, found the honorable Dean to confess, when he, entertained in domestic chores and worried only with himself and his world, does not give her due attention to that disposition of hers for a new life. There comes a point when it is already too late: «—But you were asking me something. What was it? I do not recall (says the Dean after some time). In addition, madam Bovary answers —«Me? Nothing, nothing [...] repeated Emma». The romance ends with the death of the daughter, the innocent: it is the price of tragedy when the infinite denies the finite.

We cannot dismiss, in this consideration of time in relation to forgiveness, that one cannot mistake forgiving with forgetting, as it currently happens; as if forgiving consisted in never remembering the act or offense committed, not taking them into account, hiding them in the past. It is interesting to notice here, that the term *Quípur*, in this main sense of Judaism, denotes relationship —according to some— to the Arab *kpr*, *skin*, and *kfr*, | *covering*. The fault exists: God does not suppress it: it is forgotten, remains as if covered by a skin. In the neo-testamentary conception, on the other hand, the *memorial* constitutes a vertebral axis in the life of belief. Forgiveness means exactly to keep the memory of the event, but now situated in a place of piece in the memory. This change of place, (in the memory) is also *μετάνοια*. It is again, situating the past in the present, but, to make possible the future, so that forgiveness reconciles in time, the severed human relations, sometimes (almost) definitively severed. This *almost* in parenthesis is the key to the dome that will make possible to consider nothing as being unforgivable, in spite of everything. Jacques Ricot asked himself precisely this: *Peut-on tout pardonner?*⁴¹ We can read an interesting paragraph: «It is not possible for the human subject in his finitude, to forgive everything. However, it is neither possible to decree the existence of an absolute unforgivable. In consequence, everything can be forgiven, even when not everyone accepts the forgiveness; and it is precisely in this point that liberty finds its limit: it can always offer forgiveness, but it can always reject receiving it». It is at the moment that the unforgivable appears, as the dark light, that the weakness in forgiving, that is never justified, can finally offer, in the frailty of its sparking, the final testimony of the strength of the human» (pp. 85-86). The question about the unforgivable is always a question concerning the memory in the process of forgiveness: forgiving needs time and time can lead the facts towards oblivion or remembrance. When Paul Ricoeur speaks about forgiveness as healing (see the article cited in note 7) he does it, considering temporality and showing that in this temporality it is possible for the human being to situate in a renewed manner in memory (re-interpreting) the acts that caused the offense and the transgression, bringing about profound harm to the innocent. This harm so profoundly rooted in the innocent and in the same culprit, makes it

24

⁴¹ J. RICOT, *Peut-on tout pardonner?* Nantes: Éd. Pleins Fleux 1999.

sometimes impossible to forgive, at least, in this present moment. It will become possible to do so some time ahead, and even possibly, it will not happen, until a new generation comes, when the human conditions to offer forgiveness is seen, given the radical malice of an offense. There are crimes against humanity, which are crimes against human essence that wish to destroy physically, that which is human (destroying what is physical). This would be the case of the German crimes during the Second World War. Vladimir Jankélévitch so defends it in his work *L'Imprescriptible*.⁴² These acts (and so many others that occurred in this Twentieth Century) offer a resistance to forgiving, however, they do not make it impossible some time ahead, no matter how long one has to wait for it (wait because it is believed to be possible). This incident of time and of the game oblivion-memory in forgiveness occupied for a long time the reflection of Jankélévitch himself, in all of chapter I of another greatly interesting work of his: *Le pardon*.⁴³ Only a non-continuous time —says Jankélévitch (*passim*)— enables our definitive conversion, the gratuitous gift of forgiveness, of the renewed relation with others; a time that allows the memory to read the *truth* of the acts and events and of the people that are attached. It is only a disposition of time in relation to truth, which can create a space for reconciliation within the memory and of open life for a present and a future hopefully human.

Saying again, what we have already mentioned: forgiving is a process, and a *relational process*. In fact, in forgiveness there is always, at least, two persons in the relation. Forgiving is a relational process between two or more persons, that establishes, in the same forgiving process —and in the forgiveness generated then—, an inter-personal relation. It is, therefore, an act of communion between persons and, in some way, a sprout of community. In the religious scopes, forgiveness and reconciliation are lived and celebrated in community, reaching the extreme of creating a festive occasion (the Jom Quipur) or even a whole year of commemorations (the Jubilee). This element of *inter-personal relation* must be taken into account because it responds to this characteristic of forgiveness and of forgiving (as when asking for forgiveness) that the forgiving develops.

That is why forgiving implies in *understanding* the other person (and understand one person with the other), even though there must be no confusion between the understanding and the forgiving. In addition, understanding the other person needs necessarily the existence of a *dialogue*: only a dialogue with the other person will bring us close to him and will approach us to his comprehension. Understanding and dialoguing are born from the same gratuity of the human being, that inclines toward the process of forgiving. Understanding and dialogue are two essential elements in the process of forgiving, which can never be exposed, that is, that in some moment or another in the process of forgiving have to become reality. Understanding and dialoguing need the word and a *word* that is a *truthful one*, born from the truth that inhabits every human being. Understanding and dialogue begin to forge with the word, that *narrative* that stating the offense and stating the truth of the inter-personal relation, will prepare the narrative of forgiveness: forgiving implies weaving the word and making it a true narrative. Forgiveness is not only a feeling, even if it does contain

⁴² V. JANKELEVITCH, *L'Imprescriptible*, Paris: Seuil 1986. esp. pp. 21-22.

⁴³ V. JANKELEVITCH, *Le Pardon*, Paris: Aubier-Montaigne 1967.

feelings: forgiveness is a reality that is expressed by the word, word that accomplishes, that does what it says, *forgives*. That is why forgiveness is frequently given slowly, contains the effort of the time spent in understanding and in the dialogue that read and produced the memory of the offense or offenses done; it is the memory for all time: a memory that accomplishes in each present, the forgiveness that is offered. In the same way that the offense is, an irreversible fact that causes an also irreversible harm, does forgiveness have to happen, as an irreversible reality in relation to the offense or to the offenses received. Forgiveness is, sometimes, very difficult to offer, although not impossible; this is also because of the difficulty in understanding and dialoging. Understanding and dialoging cannot be practiced without accepting that every human being has a parcel of truth, words of truth within him, without, at the same time, accepting that in the process of understanding and dialoging there appear changes of orientation in the direction of truth. Besides, not always (almost never) understanding and dialogue occur in the same progressive way, on the contrary, they always have retrogressive movements, which, after being overcome, transform forgiveness in a generous process of deepening in truth.

26

Understanding is not forgiving; it is a reference sign that makes possible the gratuity of forgiveness, and, neither is forgiveness, the knowledge that all understanding implies. The Greek world, especially in the Socratic reflection, gives this knowledge, which implies understanding, such strength that it does not consider it as guilt, but only as ignorance (error in judgment) and, consequently, does not need the notion of forgiveness. Because of this, it is a reality unknown to it, and it has no language to express it. Socrates believes that there is only ignorance and irresponsibility, not guilt; that is why it needs a *paideia* to educate in excellence (*ἀρετή*) of a good public and private life and how it must be (*καλοκαγαθία*). Socratic intellectuality mistakes what is forgivable with what is excusable; mistakes guilt with error. There is no active will, but a role (a wrong one) of the intelligence. That is why the Socratic position defends that no one does any wrong voluntarily.⁴⁴ The text in Luke —and only in Luke— transmits to us some very well known words of Jesus, said on the cross about his torturers, which do not appear in many manuscripts. In their literality, they seem to be in the line of linking forgiveness to lack of knowledge, creating a kind of contradiction, so that one can hardly attribute responsibility for something that is ignored, thus, there being nothing to forgive: «Father, forgive them (*ἄφεξ αὐτοῖς*), for they do not know (*οὐ γὰρ οἴδασιν*) what they are doing» (Luc. 23,34; see Acts 3, 17 and 7,60). We must accept the difficulty of this verse. A respectful interpretation with the presence of the text, that, furthermore, does not link it to a thought strange to the Biblical universe, as can be the Socratic intellectualism; it would ask —as does Stanislas Breton— to understand that in every human act there is a deliberate «nocturne of debility» following: there is a «cloud of unknowing» that affects all faults.⁴⁵ All culpable acts, however, contain always something excusable. Precisely because of this thread of excuse for every act —which its understanding shows us—, it is possible to start weaving links of forgiveness. Because of this also, the ethical judgment can never be the last nor the final one, as Jacques Ricot reminds with good reason.⁴⁶ Forgiveness also affects this not knowing,

27

⁴⁴ PLATO, *Protágoras*, 345d.

⁴⁵ S. BRETON, «Grace et pardon», *Révue des Sciences philosophiques et théologiques* 70 (1986)191.

⁴⁶ J. RICOT, *Peut-on tout pardonner?*, 17.

this «nocturne of debility» that all acts contain and which it illuminates and, illuminating, opens the way for forgiveness and for reconciliation.

The gratuitous forgiveness given for an offense is really forgiveness that, because it originates in the offense of the offender and directs itself to the offender who committed that certain offense, embraces entirely the offender. This character of total forgiveness makes us understand the conciliatory and healing strength of forgiving. There is no partial forgiveness. The gratuitous strength of forgiveness forgives the offense, but in the offense forgives, in fact, the offender, entirely. When we move towards the truth of that which, in the act of the offender there is of evil and, in understanding that which has become evil, one understands, and directs oneself towards the truth in the human being that has committed the offense. The preaching of the *Our Father* says in Matthew's version: «Forgive us our offenses, as we forgive those who have offended us» (6, 12). Thus, even in Luke we read: «Forgive us our sins, as we forgive those who have sinned against us» (11, 4). «Let us forgive those who offend us», «all those who have offended us», not just the offenses. This is an important point in the reflection of forgiveness, when it affects the person, it affects her in her totality: when an offense is forgiven, everything in the offender is forgiven. Forgiveness does not admit fragmentations in the human being. Forgiveness encloses the whole of the man it forgives. This character of fulfillment of forgiveness operates in the offender as well as in the victim. In addition, the suffering and the pain of the victim who so often seem insurmountable, in forgiveness see a new light: a light that in reconciliation operates the cure of the effects of the offense, not of the offense (the death of someone is irreversible, but not the hatred in face of the murderer or the assassin). The facts remain facts, but not the personal rupture (with oneself, with his personal history and with the other or others) that brought about the facts. A new life appears (some new lives), new personal relations that are the motive of pleasure: the parable of the lost sheep, of the lost drachma, of the prodigal son, which constitute all of chapter fifteen in Luke, fix their final attention in the joy of the *μετάνοια* that occurred. See Luc 15, 7 (*χάρα*) and 10 (*χάρα*) and 32 (*χαρῆναι*). A new life that being such is *completely* new.

There remains a problematic situation that accompanies all the reflection about forgiveness and that everybody (overcoat the victim) questions with | bitterness and that can be thus formulated: what are the connections between forgiveness and justice? The relation between justice and forgiveness has always been a reason for profound questioning in relation to the need for forgiveness and the obstacle it can cause or causes to justice. In many viewpoints that contemplate this ambiguity of forgiveness, forgiveness is under-rated or even eliminated in favor of a justice that acts implacably in a just manner. How to enable justice and forgiveness? In a political state, this standpoint reveals itself in all its crudeness: the state, guarantee of lawfulness, is celebrated by justice, although having means that suppose forgiveness (amnesty, for example). In this sense, Sophocles' *Antigona* has an extraordinary lucidity, in our way of thinking. Creonte finds himself under the obligation of following his imperative as ruler and have his order accomplished, even if this order means Antigona's death. Antigona, by her turn, finds herself compelled by her sacred duty to bury her brother Polinices. Creonte does not forgive Antigona, cannot forgive her; he acts according to law and justice (human). This is one of the conflicts that Sophocles offers. He alerts us to the opposing reality: There is Creonte and there is Antigona. It is not a matter of

28

affirming his kindness (or hers) and her malice (or his). It is not about knowing who the obedient one is, and who is not, or which one is the genius, Creonte or Antigona. The genius is Sophocles, who warns us of the necessary and tragic existence of Creonte and Antigona. Permit me a commentary about Antigona. In our country, the text on Antigona was poetically re-read and re-written by Salvador Espriu, as it is well known.⁴⁷ We do not want to miss anything of one of the admirable fragments of Espriu's *Antigona*, created by him (Sophocles did not write it) and that makes us understand the end of the tragedy, when it illuminates forgiveness. Let me read you Espriu's text:

ANTIGONA (speaking to Eteocles and referring to her relationship with Polinices, relationship that originates all the tragedy and that follows anterior ones): Do you not have to rule one year and, the other, rule another year? Have you respected the pact?

ETEOCLES: If you say so, he is right. However, I did not desire all the power: Many people soon hated Polinices. My supporters and their injustice obliged me to act.

ANTIGONA: He also has supporters in town.

ETEOCLES: Out there, there are men who are enemies of the laws. These are my supporters.

ANTIGONA: He thinks the same about yours. You say the same things with opposite words. Peace will not come. |

ETEOCLES: There would be peace if he retreated with the enemy army. I do not hate him. **I would receive him privately and would embrace him**: I have not seen him for a long while, and we played together as children.

29

Underlining text in bold is our. Espriu meditates about the Spanish Civil War of 36 and indicates a way out for the tragedy he imagined re-creating the text of Antigona. «Privately», informing no one, Eteocles «would embrace» his brother Polinices. And, in this embrace not given in Sophocles, but meditated by our poet, is born the conviction that the fraternal love would be reborn that reminding childhood, when they played together...so long ago. There, forgiveness rises in the horizon, the possibility of having peace is reborn, the possibility of new human relationships that may lead to a harmonious life together is reborn. In Sophocles, King Creonte, once Antigona dies, in spite of supplicating for his own death, it is not possible for it to happen: life must go on. Says Creonte: «Let it come, let it come and that I never again see another day». Moreover, the chorus answers: «That belongs to the future. Now it is best to deal with what is in front of us. Let the others who must, deal with that». It is not time of death for Creonte. The tragedy ends, everything happens, as it should, necessarily. In Sophocles' tragedy there is no forgiveness, there is Creonte's justice, that of the law, of the right, something entirely different, a scope of realities very apart from that of forgiveness.

Certainly, justice and forgiveness are two different realities that deal with different objects: justice, what is just; and forgiveness what is good, even if justice and goodness come together because justice wants, as a last recourse, goodness; in fact, however, in daily exercise they are not confused, and it does not seem possible that they can be: one does not ask a judge to practice goodness, but that the sentence he rules be fair, that is, according to the law, and, therefore, in the application of justice, there is no place for compassion. The justice dictated by the judge is just, in as much as in the

⁴⁷ S. ESPRIU. *Primera història d'Esther. Antigona*. Barcelona: Edicions 62 ²1976, pp. 65-103.

interpretation that the judge gives of the law, that is, in the measure that it is appropriate to the concrete case that is judged (since the law is necessarily general in itself), the letter and the spirit of the law are followed). In this application of the law, justice gives out a sentence once the culpability or the innocence of the accused is proven: and of this narrated truth which is the proof, a sentence is given, that intends to reestablish the broken harmony. But does so, separating the implicated: the innocent from the guilty. This separation results even physically, when the execution of the sentence implicates in the reclusion of the condemned in some prison (we do not speak about those who already have the death penalty in their legal system). Forgiveness, on the contrary, dedicates its intelligence and its human effort to the approximation, trying to make possible once more a pacific relation between the victim and the offender. Distance and proximity are, therefore, at stake in the relation existing between justice and forgiveness. In any case, it only seems possible to bring about and to offer forgiveness if there was an offense. Therefore, in spite of the many difficulties that intervene—and here is not the case of selecting—justice, that already implies an approximation to the truth, is in some manner, previous and necessary to forgiveness. Forgiveness, thus, shows itself as something that orients justice, because justice, definitively—with the separation that it creates between the victim and the offender—wishes to reestablish the rightful order of things and make possible, the reencounter of the offender with the victim and with the community, this being, once the offender is rehabilitated, that is, once the correctional distance that the judge determined as necessary is put into practice. Forgiveness in this sense shows the insufficiency of justice, better explaining, the non definitive character of justice. In a final term, it is peace and harmony, that is, justice that one searches. When justice walks towards Justice, towards an absolute justice, it reveals itself as sister to forgiveness (or better, of Forgiveness). In the Absolute, justice and Forgiveness coincide. That which in the finite is distinction, in the Infinite is identity. Theologically speaking we can affirm that Justice and Forgiveness coincide in God. We see in Judaism, in Christianity and in Islam, the great religions of the Book, how they preserve very explicit texts that speak of divine justice, goodness and compassion.

30

III. God, Christianity, the Ecclesiastical community and forgiveness

We cannot conclude this collaboration without referring to God in a synthetic and direct manner. Our text takes us to Him and implies Him. We are very much conscious that in the following pages the exegetes showed precisely, forgiveness based on biblical texts, expression of a plural way of understanding and of living God and of a different way of comprehending the relations among men, women and so many others present. And they surely will, with that wisdom which obliges us to be brief and fearful.

We ended the above-mentioned epigraph affirming what the biblical texts show us of more substantial relating to God. We have always been captivated by a text, exactly in the donation of the (new) slates of the Law on the part of the Lord unto Moses and his people- words pronounced by «the Lord» Himself, according to the texts: «Lord! Lord! God benign and compassionate, slow to punish and faithful in love» (Ex. 34,6: see JI 2,13; John 4,2; SI 86,15; 103,8; 111,4; 116,5; 145,8; Ne 9,17.31; 2Cr 30,0; Sir 2,11 e Jm 5,11). The text of the book of Exodus follows thus: |

31

I keep my love for a thousand generations, I forgive the faults, the faults and the sins, but I do not see the guilty one as innocent: I ask for an account of the parents from the sons and from the sons of the sons, until the third and fourth generation (34,7).

In continuation, the text narrates to us the renewal of the covenant of God with His people and of the people with their God. The relation of God with the human being and of the human being with God. Briefly: it narrates that which constitutes the people as a people and that is founded in compassion, in benignity, in the slowness of punishment (not in its elimination) and in God's faithful love, that is, all that which constitutes forgiveness. The relation between the finite and the infinite, between liberty and grace, is founded in this being of God (said by Him, according to the text of the Exodus), that, fully respecting the human liberty gives gratuitously His forgiveness, or, gives Himself gratuitously, as a relation of love that pities and is benign.

Jesus of Nazareth lived and interiorized this vision of God. He experienced God in such a way, that He understood God as a Father and so revealed Him to us. This image of God the Father (Father and Mother) never ceases to cause wonder, especially for the simplicity and familiarity it implies. One is surprised for never having been object of an experience exactly like this. The donation of this image of God's paternity opens a space in the knowledge of God and of the human being that brings God Himself closer and the relation with Him more affectionate and real. What we receive is a *greater proximity*; the distances that the Jewish conceptions so frequently interposed in the comprehension of God are broken. This proximity touches the human being in a way, that Jesus of Nazareth, the Son, who is the Word of God, was made flesh and came unto us (Jn 1,4), giving his own Spirit to our hearts, and calls: «Abba, Father!» (Ga 4,6). In the unity of the Trinity, is manifested the communion that embraces all relation considered authentic. Forgiveness expresses and establishes authentic ties of communion when reconciling men with themselves, with others, with nature and with God. The Trinity is the final image in which men and women must mirror themselves in the desire for mutual communion, and is the image that attracts and keeps the interpersonal communion that is shadowed by offense (sin) and that forgiveness makes resplendent once more.

Christianity, heir to the polychromatic proximities of the concept of God that the Scriptures and other traditions proper of Judaism kept, underlined and deepened so much the same conception of God, now already Trinitarian, as the conception of the human being and of the relations that he establishes with other human beings. The relational character of the human being, as *imago Dei* and of the «other» as neighbor. The human being viewed as *imago Dei*, so much appreciated by the Augustinian tradition, is based upon God's Trinitarian being: we *are imago* inasmuch as we transport the similarity of God's impersonal love. Regarding our relation of alterity, the category of neighbor takes into the everyday terrain, the concreteness of conformation of the human being as *imago Dei*. This *approximation to the other* that Christianity considers as nuclear to its comprehension of the human being and which determines Christianity as a religion of personal ties (with God and with others) admits a permanent bringing up to date of this approximation to the other and, in this sense, demands that forgiveness be rethought and concretized permanently as praxis of

32

interpersonal relation and, in parallel, justice also as a requirement of this praxis of interrelation and approximation of the other. The approximation of the other (of all others) is the nucleus of the interrelation motion that tends to the communion with the other (with all others). In this sense, Luke's text transmitted in the parable of the Good Samaritan (Luc 10, 25-37) is paradigmatic. In it, the double motion is clearly shown (that of moving away and of approximation) in relation to the other and to Jesus' unmistakable position choosing the approximation unto the other and of the rejection, the moving away from the other. Some commentators, as we see in note *b* in the text of the Inter-confessional Catalan Bible, v.32:

Say that the priest and the Levite consider the man to be dead and avoid contracting ritual impurity by touching a corpse, which is why they move away.

They relate Luke's text with that of the Leviticus of the Old Testament. In fact, in Lv, 22,3, we read that «in the future generations, that descendant of yours that comes near the sacred offerings in the state of ritual impurity [...]» and in 22,4, the states of impurity are stated, touching a corpse, for example. The motion of moving away, of inter-positioning of distance in relation to that which is sacred is very clearly legislated in Judaism. Jesus of Nazareth calls for the approximation of the other, of the other that could already seem to be a corpse, disfigured, unrecognizable and abandoned in his loneliness by the road-side. Only the approximation of the other (unrecognizable) is approximation with God. This is the nucleus of Christianity: a motion of approximation of the other, unrecognizable, that establishes with the other relations of neighbor. In v. 36 Jesus says:

Which of these three do you say behaved as neighbor to the man who fell in the hands of the outlaws?

The scholar in Luke says (v.37): |

«Who treated him with love».

The scholar knows what love means and knows that that was a caring love. The approximation of the other is love, but when the other is almost unrecognizable as other, mistreated as he was by the inhuman treatment from the outlaws, the priests and the Levites. All this motion of approximation that Christianity uses as a motor of its comprehension of human relations with the other is a motion of approximation to something relatively close. The man, who was going from Jerusalem to Jericho, through the road crossing the desert of Judea, is left badly wounded on the roadside where it was easy to see him: the distance was a little bit more than the width of the road, therefore, very near. The approximation of the other as Jesus of Nazareth proposes is not just an approximation of the distant other—which it is— but also of the neighbor. The problem lays more in the *motion* than in the *distance* that the motion wants to cover. Moving unto the other: this is the courage of forgiveness!

The ecclesiastical community, as we have mentioned before, celebrates visibly the invisible reality of the gratuity of God operated in the conversion, in forgiveness and in reconciliation of men and women that come together. A reality so intrinsically linked to inter-personal communion, with God and with others, that it wishes to be celebrated

in the communion that links the community of faith. The community celebrates not only the realities, which affect personally each one of its members, but also, all that which affects the community as a whole. That is why it has more intense and significant moments (the moments and times of penance), in which it makes an effort to keep present, through a life of austerity and prayer, its condition of penitent community. It asks for forgiveness and readies itself for its reception through these significant times. Because of that, it should also be, in the sacramental celebration of conversion, of forgiveness and of reconciliation, a sign in the midst of the world of our present of a real communion among its members and of a real communion with all men and women in the world, emphasizing those that «being close and distant» do not have any other possession aside from its nude and vexed humanity.

The celebration of a reality implies in a presence (some form of presence) of this reality, that is, implies, in our case, making visible the fruits of reconciliation, attitudes and acts of reconciliation that show us what has been operated of invisible but real. In this sense, the complete ecclesiastic community as such, and also individually through some of its members. It should bring about the initiatives and, more frequently, forms of collaboration with social, political and economical projects, which, in society will bring closer together the neighbor and the distant other and finding ways in which it is possible to have an authentic and permanent peace. |

34

IV. Conclusion: the actuality of forgiveness

The present moment demands the formulating and the solving of very complex problems of varying orders. In the political scope as well as that of economy, in Law as much as in social subjects, the religious, the family, etc, all of them very closely involved, demand the approach to questions of first order, referring to human relations. In the present world, marked by *globalization*, concerned about the old structural problems still not resolved in various areas, new problems come up, derived precisely from this global conception that answers in its origin, to interests in the economic scope and that very quickly unites all the other scopes of the human activity, which depend, thus, in away that cannot be detained, on this worldwide spread economy (of a stressed liberal character), Precisely in this present time, in which the inter-dependency among human beings comes to very high levels, and possibly because of the form in which it is produced —and to where it is directed— this *globalization* opens new tracks and margins, and prepares the space and the human time of the coming years, disorientation grows inevitably because the reference points which constituted the world up to now (and the world of each one, of each individual and of each social group) were transferred or even destroyed. Building and building for oneself a world in this moment of shocks, in which the vehicles among the past, the present and the future are reformulated and updated is a task to occupy a good deal of time in the present. Abandoning the edification of a world (of a new world) means something similar to letting live, to adopt an attitude of rejection of the present. In the present moment, the problems belong definitively to everyone, more than in any other time in the history of humanity. To care for them, means having an ethical disposition that tries to fundament itself even in reality and that considers its reflection in an universal view point. In this sense there is an extremely interesting work by Dr. Jordi Corominas, published under

the title *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*.⁴⁸ There we can read:

If today we constitute a sole world society, the most anodyne rights and duties that rule in the interior of the states are demanded worldwide and the aspiration of a worldwide citizenship is less of a utopia than a right stolen from the great majority of humanity. If we have a sole world | society, the repercussion of every day actions in those who live in substantially or in totally different cultures can be as much or even more morally relevant than that of those which affect the local or cultural scope. However, from a factive universalism one cannot retrieve a moral universalism. What follows mostly from this fact is the criticism of certain types of ethical relativism that hides it and the need for a world wide ethic (p.36).

35

Currently, therefore, human relations more than ever must be taken into consideration to make them come true, amidst these elaboration processes of a new world, we, in this net of connections that enclose the entire humanity. Only in consideration and in respect to people in their uniqueness and of the people and cultures in their specificity there can established solid ties of universality. In this so itinerant present situation, several problems come up and become worse, asking for a treatment that makes it possible to establish just and pacific human relations of authentic communion between men and women and between people within themselves. Looking at the world tells us of unbearable realities (and to which we have become shamelessly accustomed) that ask for just and pacifying actions to recover the relationships of humanity. The examples would be unending and affect the most different areas: the Third World debt and the eradication of poverty in general; the pacifying of several zones of the planet that live in a permanent or a sporadic state of violence, in war or not; the conflicts that are approached with terror and with the death of those who are opponents among themselves, etc. In a world wounded in its radical search of life, of meaning, of humanity...there must be spaces and generous times reserved for the cure of evil and for the learning of good.

Forgiving, as a decisive action of men and women who share a common task of building a more livable, more humane and humanizing world. Should become first a sincere disposition and later, a palpable reality in its fruits, that would permit the consolidation of a manner of interrelating, open to multiple _ and unknown_ regenerating capacities of the human beings and open to different healing languages that enable all human life to walk on physical, psychological and spiritual paths.

Forgiveness, besides being a word that belongs to a level of comprehension transcendent of reality, open to gratuity and to complete liberty, and precisely because of it, needs to happen in all scopes of human reality. So, we can speak of forgiveness in the economical scope, of forgiveness in the political scope, of forgiveness in the social scope, of forgiveness in the inner-family relations, of forgiveness in the religious scope, etc. These are realities, scopes, of a sole *forgiveness*, which is the last and transcendent funda | ment: the Absolute gratuity, that makes every offense forgivable, and that there does exist, therefore, anything close and incapable of healing.

36

⁴⁸ J. COROMINAS, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Bilbao: Desclée 2000.

Our present asks, more than ever, for real efforts towards making life possible, a life that shown through sensibility, will give to the word, the capacity of saying and expressing the world. In the same measure that the world that we are creating, articulates well its relations with nature, with us, apt to develop and live life in it. Renouncing the creative capacity of the world, the capacity to give sense to what we see before us, means abandoning life, that is, conferring to nihilism a role that would lead us to a real dehumanization, the death of the human being. The sickness of the current moment —wounded by an emerging and all-enfolding nihilism— will permit us, through our healthy will-power, to recreate our world and make possible a world in which everyone has his place and is inhabited by ties of *communion* (and not only of a deprived and frequently nihilistic *communication*). Forgiveness would have to convert itself into the language that brought health to our present; thus, forgiveness would become the seed of life, present and future. Today, as in each today, it is imperative that Dante's poem: *Incipit vita nova* becomes a reality.

Antoni BOSCH I VECIANA
Fiveller, 86
08205 SABADELL
CATALUÑA (Spain)

(ended on August 25, 2000)

Summary

Today, Western culture is dominated by nihilism. By the end of the XIX century, nihilism was already critically perceived by relevant poets, etc. In the framework of this nihilistic culture, which implies a certain type of metaphysics and anthropology, language is considered to be meaningful as far as it is the expression of a logical structure. Beyond this logical structure there is no place for meaning. Today forgiving, i.e. the symbolic expression of a renewed relationship with the truth (with God, with other people, with oneself and with nature), remains out of consideration. To forgive is something gratuitous that can be only understood, expressed and experienced in the framework of a relationship between an individual and the truth. According to this, forgiving means to face the challenge of thinking and experiencing Truth. Therefore, it is basically | a religious experience. In these pages, the author offers an approach to the experience of forgiving with full knowledge of the difficulties posed by current times.

37