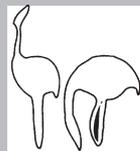


Il serpente e l'Agnello

il male: miti, saghe, leggende

**Barbaglio, Bodrato, Centanni, Da Ponte
Della Rocca, Doglio, Fabris, Puppini
Scatto, Stefani, Tomassone, Vianello**

SOMMARIO



Il serpente e l'Agnello

Editoriale *L. Meggiato, C. Oriato, L. Scivoanti* pag. 1

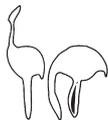
PARTE PRIMA: Il serpente e l'Agnello

Simboli e miti: impossibile farne a meno?	<i>M. Da Ponte</i>	pag. 4
Il Sacro e il Santo: loro rapporto con il mito	<i>A. Bodrato</i>	pag. 9
Il male nelle epopee dell'Antico Vicino Oriente	<i>M. Milani</i>	pag. 14
Nessun peccato originale	<i>R. Della Rocca</i>	pag. 19
Caino e Abele	<i>G. Barbaglio</i>	pag. 24
La saga di Giuseppe, l'ebreo	<i>G. Scatto</i>	pag. 27
La concubina del Levita	<i>L. Tomassone</i>	pag. 30
Il dito di Dio e il potere del diavolo	<i>P. Stefani</i>	pag. 34
Apocalisse: l'Agnello e la bestia	<i>C. Doglio</i>	pag. 37
Nulla è abbandonato...	<i>R. Fabris</i>	pag. 43
Il male nella tragedia greca	<i>M. Centanni</i>	pag. 46
Il mito di Mâra, il maligno	<i>G. Vianello</i>	pag. 49
L'ombra in noi	<i>C. Puppini</i>	pag. 53
La parola ai lettori	<i>I. Marson e E. De Re</i>	pag. 57

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Sul ciclo del male	<i>a cura della redazione</i>	pag. 62
Libri e riviste	<i>A. Salzano</i>	pag. 68
Lettere		pag. 70

Le immagini sono tratte da JEFFREY B. RUSSEL, Il principe delle tenebre, Editori Laterza 1990.



Editoriale

Raccogliamo, in questo numero della rivista, interessanti contributi sulla interpretazione del male e della sua origine secondo le leggende, le saghe, i racconti tramandati per secoli nelle diverse culture a noi più vicine: in fondo, è come un riandare ai fondamenti della nostra coscienza, un interrogare noi stessi... Ovviamente ci è parso di dover privilegiare i miti biblici che, della nostra coscienza "occidentale", sono il substrato fondante, anche se a volte inconscio.

Abbiamo, dunque, voluto ripercorrere la storia del male sulla terra attraverso una rapida, ma non superficiale, analisi dei miti "classici", ritenendoli frutto di esperienze - di gruppo, di popolo, di civiltà - fortemente e radicalmente "umane": la loro struttura narrativa può meglio entrare in comunicazione con il nostro presente, con il non risolto problema del male che continua a turbare le intelligenze e il senso della vita.

I racconti mitici, spesso ricreati nel tempo e nelle differenti culture (pur essi mantenendo intatta la struttura di base), con nuova forza creatrice e intensità poetica ripropongono - proprio nel rimodellarsi delle loro immagini e simboli - la dialettica bene/male, il desiderio di vivere e

la paura della morte, mentre cercano il "colpevole" del dramma umano. Essi riescono a penetrare nel profondo di chi li legge e li "ascolta", lo coinvolgono facendo scaturire sentimenti ed emozioni che inducono ad interrogarsi nel presente.

Il mito, certo, non pretende di dare una spiegazione filosofica del male e della sua origine, ma fornisce una chiave interpretativa e dialogica, che induce il lettore a coinvolgersi nella ricerca dei modi per opporre resistenza alla violenta forza della disgregazione. Vari, infatti, possono essere le sollecitazioni, poiché non è unico l'atteggiamento degli uomini di fronte al male; lo si può ignorare, se ne può essere testimoni passivi o conniventi, lo si può fare o subire, in modo individuale o collettivo: male morale, fisico, ontologico..., come direbbe S. Agostino. Nel corso della vita ognuno di noi si è trovato ad affrontare situazioni diverse.

Il mito non è interpretabile definitivamente e non dà risposte definitive: ogni definizione tende a codificare la verità. Ma la verità è in sé multipla, poiché solo aspetti di lei è dato a noi di conoscere.

Si tratta, in definitiva, di saper cogliere l'eccedenza di male che insiste in ognuno di noi; si tratta di portare a livello di coscienza la profondità dell'inespresso, perché il soggetto ricono-



sca la propria limitatezza e sia sollecitato ad assumersi la responsabilità delle azioni compiute e di quelle a cui è chiamato.

Nelle tradizioni antiche la figura del capro espiatorio ritorna con una frequenza così elevata, da ritenere che i miti del male nascano da situazioni di reale persecuzione. Per pacificarsi dal male l'uomo tende a convogliare la propria carica di aggressività verso altri soggetti più fragili, nel tentativo di placare la propria angoscia e le proprie frustrazioni. Questa forma di "liberazione dal male" riporterebbe un ordine violato. Può tuttavia sollevare la coscienza dalle responsabilità verso il negativo di cui si è attivi protagonisti, alle quali nessuno dovrebbe sfuggire.

Nei racconti mitici della Genesi, in questo

numero monografico ampiamente commentati, abbiamo incontrato una interessante particolarità che vorremmo sottolineare: ogni situazione di male non si esaurisce nella semplice narrazione di azioni malvagie, ma si apre sempre ad una prospettiva di speranza. In tali racconti simbolici vi è la consapevolezza che se gli esseri umani trovano il peccato nel loro cuore, "accovacciato accanto a loro", se dunque gli umani non sono in grado di resistere a quanto li allontana da un'esistenza pacifica e serena (il "paradiso terrestre"...), tuttavia la fedeltà del "Dio dei viventi" si fa garante della vita degli uomini: non del male ma dello stesso maligno.

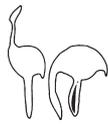
*Luigi Meggiato, Cristina Oriato,
Lucia Scrivanti*



Angra Mainyu - nella visione di Zarathustra - tenta gli antenati della razza umana: tardivo calco della scena del paradiso terrestre. Illustrazione del XIV secolo.

PARTE PRIMA

Il serpente e l'Agnello



Viviamo in un universo culturale del tutto simbolico, in cui i miti hanno un loro valore. "Nell'accezione più diffusa, il mito è qualcosa di falso: è questa un'interpretazione molto diffusa e di nobili origini, perché proviene dall'antichità classica". Ma il mito di ieri e di oggi - secondo l'autore, docente di filosofia - è una creazione di senso e di valori: "esso crea un significato (...) e attualizza nel rito tale novità".

Simboli e miti: impossibile farne a meno?

Noi viviamo in un universo di simboli

Nei giorni in cui stavo elaborando gli appunti di queste considerazioni, mi è capitato di leggere, in un articolo qualsiasi di un giornale qualsiasi, di un certo popolo che vive all'interno dell'Africa e che riceve sempre più spesso visite di turisti perché "vive in un universo di simboli: uomini per cui ogni gesto, ogni parola ha anche un altro significato"; l'interesse dei turisti sarebbe alimentato dal fascino per una cultura così diversa da quella occidentale-europea. Non intendo entrare nel merito della cultura di quel popolo, perché ciò che mi ha colpito è, invece, un'altra cosa: la convinzione diffusa – e implicitamente condivisa dall'autore dell'articolo – che tale condizione di totale immersione nel simbolico sia una rarità, una condizione eccezionale che non appartiene al nostro universo culturale quotidiano.

Io sono convinto, invece, che non è così; il nostro universo culturale è del tutto simbolico, tanto quanto quello dell'affascinante popolo africano, e anche noi viviamo del tutto immersi nei simboli e, in un certo senso, anche per noi ogni gesto e ogni parola sono simbolici. Ogni tipo di rapporto che noi instauriamo con

il mondo, con gli altri, con noi stessi, ogni espressione con la quale riveliamo qualcosa di noi, ogni nostra esperienza intellettuale o spirituale, è mediata attraverso strumenti significativi che ci consentono di attribuire i significati che compongono il senso che ha per noi il mondo, la vita, la comunità umana, noi stessi... Tutta la cultura umana è un insieme di formazioni simboliche: il linguaggio, la conoscenza scientifica, il mito, l'arte, la storia costituiscono universi simbolici che, nel loro insieme, definiscono ciò che per l'uomo è il "mondo di senso" in cui egli vive.

Possiamo certamente notare che ci sono diversi linguaggi, diverse arti, ecc., che costituiscono universi simbolici diversi: quello occidentale-europeo, quello orientale, quello africano, ecc.; ma ogni linguaggio, ogni arte, ecc., in quanto tali, sono forme simboliche e, riguardo a ciò, ha scarsa importanza istituire (ammesso che sia possibile farlo) differenze di grado tra le une e le altre.

Il linguaggio, da quello più semplice ed elementare a quello più raffinato ed elaborato (come quello poetico per un verso, o quello scientifico per un altro), è un insieme strutturato di simboli con cui gli uomini configurano



l'espressione fonica di significati. Ciò vale per tutte le lingue, anche se può sembrare che alcune siano più "pittoresche" di altre. Non mi addentro nei meandri del dibattito filosofico sulla questione: se sia l'uomo a costituire (o forse addirittura creare) il linguaggio (tesi riconducibile all'idealismo) o se, al contrario, sia il linguaggio l'universo simbolico all'interno del quale l'uomo opera assumendolo (tesi avanzata dai filosofi ermeneutici che si ispirano a Heidegger). Non credo, infatti, che ciò possa fare molta differenza rispetto alle mie considerazioni, che si collocano su un piano che definirei più elementare.

Naturalmente esistono linguaggi che mostrano più apertamente il loro carattere simbolico, come il linguaggio poetico. Tuttavia, anche il linguaggio scientifico è simbolico, giacché per mezzo dei suoi concetti configura un mondo che non è immediatamente quello reale, non solo perché è "prodotto" in laboratorio ma soprattutto perché è composto di concetti al di là dei quali la realtà a cui rinviano rimane inattuabile.

È necessario, allora, chiarire che vi può essere un'accezione del termine simbolo diversa da quella con cui viene usualmente inteso. Il simbolo non è un segno che ha *anche* un secondo significato oltre a quello principale; per questo potrebbe essere più chiaramente usato il termine "allegoria". L'accezione del termine simbolo che mi pare più soddisfacente è quella che lo considera come l'elemento compositivo di quell'immagine del mondo con cui l'uomo ha a che fare, che viene intesa "ingenuamente" come realtà *oggettivamente autonoma* rispetto a noi, mentre è un sistema di significati *costituiti*.

Naturalmente, per un uomo che si trova all'interno del proprio universo simbolico, tale carattere simbolico è dato per scontato e assunto direttamente, senza una continua consapevolezza critica della sua funzione, cosicché può accadere che la sua esistenza sia rimossa, soprattutto nell'ambito della vita quotidiana e delle sue esigenze. Invece, quando ci si trova di fronte a un universo simbolico diverso dal nostro, la difficoltà a decifrarne i se-

gni esteriori (parole, immagini, ecc., inconsueti) fa risaltare il loro carattere simbolico. In questo modo i turisti credono che solo il popolo africano viva sempre immerso in un universo simbolico, mentre dimenticano che anch'essi lo fanno e per di più nello stesso momento in cui ammirano (e forse cercano di comprendere) quello altrui.

Il guaio è che oggi noi siamo figli di una cultura che è il sottoprodotto del positivismo e quasi tutti danno per scontato che nella nostra civiltà iper-tecnologica non ci sia e non ci debba più essere spazio per il simbolico, mentre ben pochi si ricordano che senza il simbolico non può esserci alcuna cultura. D'altra parte, nessuno – artisti, intellettuali presunti "illuminati" o "sensibili" – può pretendere una competenza esclusiva su questa dimensione della cultura.

Possiamo intanto tirare una prima conclusione (anche se andrebbe sviluppata): tutto l'insieme del linguaggio, dei gesti e dei riti della religione sono un caso molto evidente di formazioni simboliche ma, col tempo, la teologia (almeno quella cattolica) ha spesso dimenticato questa verità, per esempio quando si è incaponita a discutere su quanto ci sia di "reale" nei sacramenti. I Padri, più vicini alla sensibilità semitica da un lato ed ellenistica dall'altro e non ancora ossessionati da questi problemi tipicamente moderni, ritenevano invece del tutto naturale attribuire ai sacramenti una dimensione pienamente simbolica, senza per questo ritenerli soltanto dei "segnali" imprecisi o fassulli (1).

La funzione dei miti

Mi pare che si possa avanzare considerazioni analoghe anche riguardo ai miti.

Anche in questo caso, ci troviamo di fronte innanzi tutto a una pluralità di accezioni del termine, che non aiuta a comprenderne il valore. Nell'accezione più diffusa, il mito è qualcosa di *falso*: è questa un'interpretazione molto diffusa e di nobili origini, perché proviene dall'antichità classica ed è stata assunta dalla cultura cristiana (per esempio, molti Padri contrappongono i miti falsi del paganesimo greco



e romano al Vangelo vero; inoltre, la si può ritrovare anche alla base del programma di "demitizzazione" della figura di Cristo proposta da Bultmann) e, più recentemente, da quella positivista e scientifica, che vede il mito come una forma di ignoranza, fortunatamente oggi sostituita dalla scienza.

Oggi si incontra spesso, soprattutto tra i giovani, anche un'altra accezione, per la quale "mito" è un personaggio – per lo più appartenente al mondo dello spettacolo o dello sport – che viene assunto come modello: qui conta poco che sia vero o falso, conta, invece, che abbia un *valore persuasivo*.

C'è poi l'accezione con la quale esso viene assunto all'interno dell'antropologia, in particolare tra gli studiosi delle culture cosiddette "primitive" e, comunque, non occidentali: qui di solito il mito è considerato *vero*, perché tale lo considerano gli uomini che si riconoscono nella cultura che lo ha prodotto e dentro il quale esso si inserisce; nelle culture mitiche, esso ha una funzione insostituibile, perché dice qualcosa sul conto di un aspetto della realtà, del quale gli uomini nulla potrebbero sapere per altra via. È nell'ottica di quest'ultima accezione che vorrei proseguire le mie riflessioni.

Sono cinque le caratteristiche dei miti che mi interessano:

- il mito ha una struttura narrativa molto raffinata, anche quando sembra assai semplice, che gli conferisce una grande energia persuasiva;
- il mito è "creduto" e come tale è considerato "vero" a tutti gli effetti, almeno all'interno della comunità nella quale è diffuso;
- il mito apre una via "affettiva" di rapporto alla realtà, presentando all'uomo una possibilità per "partecipare" in qualche modo alla porzione di realtà di cui parla;
- il mito è efficace, in due direzioni: sulla realtà, perché consente in qualche modo agli uomini di agire su di essa (è una conseguenza dell'aspetto precedente); sugli uomini, perché induce sempre un certo comportamento, coerente con ciò che è narrato;
- il mito ha un'origine sociale, è una pro-

duzione spontanea da parte di una comunità: in questo senso, il mito non ha mai un autore e, quindi, non è mai artificioso o "letterario" (a differenza, appunto, di molti miti che troviamo nelle letterature di diverse epoche e nazioni).

È nella struttura narrativa che si colloca la dimensione simbolica del mito: per mezzo della narrazione di personaggi e gesta esso "presenta" la realtà, ossia la pone davanti agli uomini fornendola dell'identità che da quel momento le verrà riconosciuta. In alcuni miti cosmologici, possiamo affermare che il mito addirittura "crea" una certa porzione dell'universo o un certo fenomeno: questo, infatti, è il valore che gli è attribuito dalla comunità che lo narra. Il mito, perciò, proprio per la sua valenza simbolica, è una delle possibilità più preziose che l'uomo ha per gettare lo sguardo verso l'ignoto e il mistero.

Se questo è vero, il mito può avere la funzione di esorcizzare le paure dell'uomo di fronte all'ignoto o al terrificante. Da una parte, infatti, attribuisce un'identità all'ignoto o illustra il perché di un certo fenomeno o realtà che può incutere terrore (2); d'altra parte, in virtù della capacità che ha di creare identificazione tra gli uomini e i personaggi, il mito fa "partecipare" gli uomini agli eventi che narra e, quindi, alle sofferenze e alle gioie che ne derivano e, così facendo, ne svela il senso agli uomini rendendole in qualche modo accettabili.

Non mi pare, invece, che i miti abbiano la funzione di surrogare le carenze di altri linguaggi o di esprimere realtà o significati che non possono essere detti per mezzo di linguaggi descrittivi: questa è stata per lungo tempo la chiave con la quale è stata interpretata la presenza di "miti" all'interno dei dialoghi di Platone. Non si tratta di comporre improponibili comparazioni tra le potenzialità rivelative del mito e della filosofia o della scienza, così come tra le potenzialità espressive di un'arte rispetto ad un'altra. Credo, invece, che sia più interessante concentrare l'attenzione sul fatto che il mito è una "creazione" di significato: esso "crea" un significato, una realtà, un valore che prima non c'era, e lo mantiene in vita, impe-



dendo che ne vada perduta la consapevolezza; mi pare, perciò, che il mito abbia soprattutto la funzione di produrre una "novità" e la sua efficacia consiste, attraverso il suo legame indissolubile con il rito, di attualizzare costantemente tale novità, in modo che essa non cessi mai di ripresentarsi, per riproporre ad ogni ripetizione il suo effetto. La struttura narrativa, capace di ghermire gli uomini nelle maglie del suo raccontare e di farli così "partecipare" all'azione narrata, fa sì che per essi si tratti ogni volta di qualcosa di nuovo, che li colpisce come la prima volta, anche se un osservatore esterno potrebbe, invece, ritenere naturale che essi diano tutto per scontato perché conoscono già la "trama".

I miti nella civiltà tecnologica

I miti non sono presenti solo nelle culture cosiddette primitive o antiche; alcuni miti sono stati prodotti anche nell'epoca moderna: ad esempio, il mito di Faust oppure quello del "buon selvaggio", che hanno trovato larga diffusione nella cultura europea, come efficaci chiavi interpretative di aspetti particolari o inquietanti della vita morale dell'uomo. Mi pare, però, che ad essi manchi una delle caratteristiche che avevo elencato sopra: non hanno un'origine sociale, non sono produzioni spontanee di una comunità; al contrario, essi sono, già dalla loro nascita, dei miti "letterari".

Qualcosa che si avvicina più autenticamente ai miti lo possiamo trovare, piuttosto, nell'ambito delle tradizioni popolari. Occorre, però, fare attenzione a non confondere i miti con le leggende.

Tuttavia, da un altro punto di vista, sarei propenso a considerare con attenzione i cosiddetti "miti" dello spettacolo o dello sport. Essi hanno, infatti, in qualche modo una struttura narrativa; certamente, si tratta di una narrazione sviluppata più spesso per immagini che non con i consueti canoni letterari, ma ciò dipende dal fatto che la cultura occidentale contemporanea ha a disposizione una gamma di tecniche narrative diverse e più articolate rispetto alle culture antiche. Più importante, invece, mi pare il fatto che anche questi miti ab-

biano la capacità di costituire degli schemi di comprensione della realtà (e della vita) e siano, quindi, in grado di produrre dei significati. Inoltre, sono dotati di una grande efficacia, in quanto riescono a indurre dei comportamenti: la cosa è lampante per quanto riguarda i miti della cultura giovanile. Giusto per esemplificare, prendiamo Marilyn Monroe: attraverso una struttura narrativa, sia pure nella forma cinematografica, composta dalle vicende presentate nei suoi film (riconosco che qui c'è una complicazione ulteriore: la sovrapposizione tra il personaggio-attrice e i personaggi da lei interpretati; ma non mi pare che questa difficoltà infici il mio discorso) è stato istituito un significato – un certo modello di donna – che è risultato efficace, perché è stato assunto di fatto all'interno della civiltà contemporanea e, di conseguenza, ha condizionato i comportamenti di molte donne e di molti uomini. La sua efficacia è stata resa possibile dalla forza persuasiva della narrazione e per la particolare abilità con cui il mito ha presentato il personaggio e le sue vicende come appartenenti ad un mondo "mitico" e, in quanto tale, diverso dal quotidiano e nello stesso tempo facilmente raggiungibile; in altre parole, comunicando la possibilità di "partecipare" a quel mondo. Esempio analogo: James Dean (3).

Può esserci, dunque, ancora spazio per i miti nella civiltà tecnologica ma, certamente, non si tratta degli stessi miti che troviamo tra i popoli dell'Africa equatoriale o nelle civiltà antiche. Non credo che la produzione di miti sia finita, perché non credo sia possibile estinguere il bisogno dell'uomo di far uso della narrazione simbolica per affrontare la realtà e per creare significati. Non escludo, perciò, che possano nascere dei miti contemporanei che parlano del Male; il mito di Faust ha avuto questa funzione e non ha ancora finito di svolgerla.

È chiaro, però, che le forme espressive e comunicative esteriori continuano a cambiare. Qualcuno può pensare che attraverso questi cambiamenti delle forme esteriori dei miti affiorino degli archetipi che, al di sotto di esse, rimangono sostanzialmente inalterati. I miti di



oggi presentano, però, una caratteristica che i miti d'altre epoche non possedevano: una rapidissima obsolescenza delle figurazioni che li esprimono, come conseguenza della rapidità con cui variano le forme esteriori delle strutture di significato nella nostra civiltà; manca loro, quindi, la capacità di "eternizzare" il significato proposto. Si può, però, pensare che ogni civiltà manifesta delle produzioni simboliche che sono in qualche modo coerenti con la rete di significati e di valori di cui quella civiltà si nutre, cosicché si potrebbe dire che la nostra civiltà "ha i miti che si merita".

Miti e realtà del Male

Lasciatemi concludere con una considerazione un po' grossolana, che avrebbe bisogno di essere adeguatamente elaborata.

Il Male, con tutto il suo carico di incommensurabile orrore, è certamente uno di quei misteri insondabili dell'esistenza umana che solo simbolicamente può essere in qualche modo nominato e narrato, proprio per provocare negli uomini quella ripugnanza totale che può trattenerli dal compierlo. I miti, dunque, sono narrazioni simboliche di un Male che gli uomini hanno necessità di immaginare per potersene ritrarre e impedire che diventi reale? Forse sì. Ma è così anche in questa nostra era, in cui il Male ha potuto mostrarsi nelle sue forme più reali e concrete, al di là di ogni immaginazione?

Il Male assoluto (consentitemi l'espressione; è forse un tantino filosofica, ma la ritengo adeguata) è diventato reale, non più in forma simbolica, ma fisica nella carne bruciata nei camini di Auschwitz, imputridita nelle risaie della Cambogia, stuprata nelle mille "pulizie etniche" – o religiose o politiche – che costellano i Balcani, il Sudan, l'Indonesia, l'America latina, ecc. (le altre epifanie del Male aggiungetele voi, secondo i vostri gusti: ce n'è per tutti, per tutte le posizioni ideologiche e politiche, non serve neppure sforzarsi di essere *politically correct*); ha assunto forme non più simboliche ma "banali" (4) e nello stesso tempo assurde. Vuole dire forse che i miti non hanno saputo più essere efficaci e continuare a incutere

quel sacrosanto orrore che per millenni aveva potuto evitare questo? Oppure vuol dire che la capacità dell'uomo di agire il Male può superare le sue capacità di figurarlo simbolicamente? E se questo ci indicasse che c'è bisogno di recuperare la capacità di "dire" simbolicamente il Male – ma in un'autentica dimensione simbolica, non limitandosi a banali evocazioni cinematografiche o letterarie di una violenza truciulenta che, in fondo, è ormai terribilmente superata dalla realtà? Ciò vale anche per la Morte, di cui ormai neppure i credenti sanno più parlare in modo significativo?

Sono domande che mi ronzano in mente da tempo, di cui mi trovo a parlare talvolta con qualche amico dal "cuore inquieto", ma che non hanno ancora risposta. O forse non l'avranno mai?

Marco Da Ponte

Note

1) Riguardo a questa conclusione, cfr. L.-M. CHAUVET, *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*, LDC, Leumann (To) 1988.

2) R. Otto ha ritenuto di poter indicare nella categoria del "numinoso" l'origine del "sacro".

3) La scelta di questi esempi, e soprattutto la loro collocazione cronologica, rivela chiaramente la mia età; ma non ho trovato nella cinematografia più recente esempi altrettanto validi.

4) Uso questo termine nel senso datogli da Hannah Arendt nel suo famoso libro *La banalità del male* (Feltrinelli, Milano 1992).

Appendice bibliografica

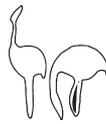
E. CASSIRER, *Linguaggio e mito*, Garzanti, Milano 1975 (ma viene spesso ristampato anche in edizioni economiche). Rimane per me la migliore lettura per un primo approccio dal versante filosofico, semplice ed affascinante.

P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977. Dal versante della ermeneutica filosofica (molti altri libri di Ricoeur sono altrettanto interessanti).

M. ELIADE, *Mito e realtà*, Rusconi, Milano 1974. Dal versante dell'antropologia, molto chiaro.

M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Torino 1968. Un classico.

F. JESI, *Mito*, ISEDI, Milano 1973 (ristampato in Oscar Mondadori). Inquadramento sistematico e storico, dal versante della letteratura; contiene una ricca bibliografia.



"Il mito biblico non disegna uno spazio e un tempo sacro a cui ritornare, apre la possibilità che si affermi un tempo santo (altro da quello presente), latore di una specifica capacità di santificazione della vita e questo a partire dalla fede nella santità, o alterità da questo mondo e da questo tempo, del loro fondamento ultimo e infondato: Dio, libero creatore di libertà". L'autore, docente di filosofia e saggista, è studioso delle Scritture.

Il Sacro e il Santo: loro rapporto col mito

Solo un mondo libero dal sacro può disporsi ad accogliere la presenza del santo, che non si impone, nell'universale, come necessità, ma nel particolare si offre come possibilità.

"La sete di sacro va insieme con la nostalgia dell'Essere. Sul piano esistenziale, tale esperienza si traduce nella certezza di poter ricominciare periodicamente la vita con un massimo di probabilità. Infatti non è solo una visione ottimistica dell'esistenza ma anche un'adesione totale all'Essere. Tutti questi comportamenti confermano che l'uomo religioso non crede ad altro che all'Essere, e che la sua partecipazione all'Essere gli viene garantita dalla rivelazione primordiale di cui si considera il custode. La totalità delle rivelazioni primordiali è costituita dai suoi miti e il mito narra una storia sacra, cioè un evento primordiale che ha avuto luogo in principio, *ab initio*" (M. Eliade, *Il Sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1967, p. 78).

"... Se, come ritiene l'ontologia della libertà, l'essere è libertà, non l'essere né il bene sono fondamento: fondamento non può essere che la libertà. Ma essa è più che fondamento: è fondamento che non si lascia configurare come fondamento. La libertà è abisso (e) il linguag-

gio adatto alla libertà non è quello della logica, ma quello della storia e del mito, che ne racconta fedelmente gli atti imprevedibili e i fatti indeducibili... La libertà ha un vigore e una vicenda che risultano più chiaramente nel mito, in cui la storia eterna della libertà viene raccontata come una successione temporale, in cui c'è il prima e il poi, il possibile prima del reale, il male prima del male, Dio prima di Dio" (L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, pp. 174-175).

Queste due citazioni ci consentono di affrontare il tema del dualismo sacro/santo, in relazione al loro rapporto col mito, collocandoci subito al centro del suo fuoco, là dove è più incandescente la polemica e più azzardata la scelta di una chiave interpretativa.

Il sacro, sostanza incorruttibile di un universo chiuso

Eliade non fa distinzione tra sacro e santo. Nella sua bella analisi sui fondamenti ultimi della visione religiosa della vita, l'unica che a suo parere può dare senso e stabilità vitale all'esistenza, sacro e santo sono termini che indicano il fondamento divino, trascendente ed immanente insieme, dell'universo. "Da un lato,



imitando gli dèi, l'uomo si mantiene nel sacro e quindi nella realtà; dall'altro, il mondo viene santificato dalla ininterrotta riattualizzazione dei gesti divini esemplari. Il comportamento religioso degli uomini contribuisce a conservare la santità del mondo" (p. 83).

Eliade riassume la problematica e il linguaggio biblico sul sacro e sul santo nell'ambito generale del sentire religioso. Affronta il tema nel quadro di una fenomenologia religiosa che abbraccia tutte le esperienze umane del divino, senza cercarvi articolazioni storico-culturali differenziate e senza leggerci possibili contrapposizioni. Aiutato in questo dall'impostazione classica dell'apologetica cristiana, che ha sempre proposto il cristianesimo come l'espressione compiuta, la quintessenza autentica e autenticante di ogni altra forma di umana religiosità, e il Dio cristiano come il fondamento ultimo, stabile e stabilizzante del mondo, come "Essere in cui coincidono essenza ed esistenza, essere e dover essere".

Eliade, in ultima analisi, pensa il sacro e il santo come sostanza incorruttibile di un universo incatenato ai suoi fondamenti, impossibilitato ad uscirne se non corrompendosi e decadendo. La sua fenomenologia religiosa si disegna sullo sfondo di una visione filosofica dominata dall'idea dell'immutabilità dell'essere, sempre evocato con la maiuscola a sottolinearne la perfetta, eterna ed unitaria stabilità, e sempre tendenzialmente identificato con la natura e con le sue leggi di ciclica ripetitività. In questo quadro il mito si presenta come modello esemplare per il comportamento umano, quello che lo salva dall'errore e, in ultima analisi, dalla caduta dagli eventi ideali ed eterni della sacra storia delle origini a quelli contingenti, mutevoli ed irrilevanti, della storia profana.

"Il mito primordiale ha il compito di tramandare la vera storia, la storia della condizione umana; in esso bisogna cercare e trovare i paradigmi di qualsiasi condotta. Il vero peccato è l'oblio", che innesca comportamenti inauditi e irrituali, e fa decadere la realtà dalla sua primordiale condizione di divina e sacra potenza ad una condizione di umana e profa-

na fragilità (p. 85).

Sola salvezza all'irrilevanza e alla dispersione del tutto è "fare ciò che gli dèi fecero" (*Sata-patha-brahama*, VII 2, 1, 4), visto che "non si diventa uomo vero se non uniformandosi all'insegnamento dei miti, imitando gli dèi" (p. 83).

Eliade può affermare che "l'uomo religioso, in quanto vuole essere altro da quello che può ritrovarsi sul piano dell'esperienza profana, non è dato, ma si fa da sé, avvicinandosi ai modelli divini" (*ivi*). Ma al tempo stesso non può negare che questo farsi altro non è che il ripetersi di un ciclo, il continuo ritorno al già dato e al già detto, che la stabile sicurezza della vita e delle cose si traduce, per l'uomo del sacro, nella rassicurante conferma del proprio stato, quale che sia, e nel perentorio divieto ad interrogarsi e a mettersi in discussione.

Il Santo come rischiosa libertà

Diametralmente opposta è la proposta di lettura del tema del mito e del santo che ci viene dalla riflessione dell'ultimo Pareyson, già professore di Filosofia all'Università di Torino e caposcuola dell'esistenzialismo cristiano e dell'ermeneutica religiosa.

Come abbiamo visto nella citazione riportata, egli non parla né di sacro, né di santo. Ma in tutti i saggi raccolti in questa sua opera postuma la valorizzazione del "santo", nel suo significato originario di "separato, altro e trascendente", è almeno tanto presente quanto è assente l'ipotesi, cara ad Eliade, di una sua sostanziale identificabilità col "sacro naturale". E la ragione non sta qui solo nella distinzione, che la teologia cristiana usa fare, da Barth in poi, tra credenze religiose nella presenza cosmica del divino e fede biblica nella parola storica del Totalmente Altro. La ragione è da ricercarsi nella particolare prospettiva interpretativa che Pareyson propone del cristianesimo, dal momento in cui assume come chiave di lettura dei grandi temi teologici del cristianesimo non l'orizzonte filosofico della necessità e dell'immutabilità dell'essere, ma quello della sua libertà.

Il discrimine è decisivo. Più decisivo in ve-



rità dello stesso ricorso al linguaggio biblico, che, per quanto privilegi il termine "santo" rispetto al termine "sacro", il Dio che si rivela negli atti della storia piuttosto che quello che manifesta la sua potenza attraverso la bellezza della natura, non evita commistioni tra i due linguaggi e le due simbologie. Anzi volentieri le potenza abbinandole.

Il discrimine è decisivo, perché aiuta a cogliere e valorizzare ciò che di più originale e proprio c'è nel discorso biblico su Dio e sull'uomo, vale a dire quel rapporto radicale di libertà che fa sì che non solo l'uomo sia capace di responsabile ricerca di identità, ma anche il cosmo e anche Dio siano aperti alla piena e vivente realizzazione di sé. Ecco allora che diventa parametro di valutazione e di interpretazione del mito non la sacralità originaria, eterna ed immutabile del tutto, che tutto destina ad un'identità basata sulla perenne ripetizione di sé, ma la santità del Totalmente Altro, abisso incolmabile di diversità, che liberamente si fa interlocutore di altre libertà.

È inutile nascondere che la teologia classica, patristica, medioevale e moderna, ha pensato e difeso la libertà biblica di Dio e dell'uomo all'interno di un'impianto filosofico dominato dall'idea di necessità ed ha così perduto poco a poco la capacità di analizzare il linguaggio mitico, simbolico e narrativo della Bibbia. È inutile nascondere, ma è anche impossibile qui analizzarne gli esiti. Ciò che importa è cogliere, almeno per il tema che ci preoccupa, la grande potenzialità di reinterpretazione veritativa che ci viene dalla proposta pareysoniana di rileggere l'intera teologia cristiana nell'orizzonte di un'ontologia della libertà, vale a dire dall'interpretazione dell'essere non come identità immutabile e necessaria ma come alterità libera.

"Solo la libertà precede e può precedere la libertà; ed è per questo che ciò che sta all'origine della libertà, cioè l'essere come libertà, non solo non limita, ma anzi slancia e stimola la libertà, e la sorregge nel senso che la slancia" (L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Genova, il Melangolo, 1985, p. 268). Solo la libertà fonda libertà. Il che esclude per principio che tale fon-

dare possa presentarsi attraverso atti che chiedono imitazione rituale, possa costituirsi come sacralizzazione di eventi naturali che debbono restare immutati o almeno confermarsi nel ciclo di una continua ripetizione. Ed esclude anche che il mito, che narra l'origine di questo libero e imprevedibile costituirsi di esseri in libera relazione, possa presentarsi come modello esemplare di comportamento, piuttosto che come presa di coscienza drammatica del configurarsi di una storia e dei suoi nodi problematici.

Una reinterpretazione del mito della caduta

Eccoci tornati al fuoco che abbiamo evocato in apertura: il mito che ci pone il problema della fedeltà all'origine, parlandoci il linguaggio di tale origine, è un mito che ci presenta i fondamenti sacri e immutabili dell'essere o è un mito che ci ricorda la drammatica problematicità del suo costituirsi e che ci risveglia alla responsabilità della relazione libera ed aperta?

Può darsi che nella prima direzione orientino i miti delle cosiddette religioni pagane. Certo inclina ad essa quell'esegesi, di ispirazione neoplatonica ed agostiniana, che tende ad enfatizzare e isolare dal suo contesto il terzo capitolo del Genesi per farne il mito della caduta e del peccato originale e interpreta l'intera avventura umano-divina, disegnata dalla Bibbia, come allontanamento dalle origini e ritorno ad esse. Ma non è in questa direzione che si muove il discorso biblico e, in particolar modo, l'intero complesso narrativo della creazione. Esso non culmina con la cacciata (Gen 3,24), ma prosegue almeno fino alla dispersione dei popoli, che rende così abitata tutta la terra (Gen 11,9) e ingloba, nel processo costitutivo della relazione Dio-uomo, tutto l'insieme degli atti che aprono la strada al dialogo con Abramo e alla cosiddetta storia della salvezza.

Per la sua stessa formazione teologica e letteraria e per l'articolarsi della sua struttura narrativa e della sua simbologia, il complesso di miti, con cui la Bibbia inizia, chiede di essere letto non come istituzione di atti fondativi, che definiscono la sostanza ultima dell'essere



e fissano i termini della sua necessità, ma come esplicitazione di eventi rivelativi, che ne manifestano la libera dinamicità e evidenziano la dialettica delle sue possibilità. La storia che tali miti raccontano non è chiusa, ma aperta, ed essi stessi sono stati formulati non come quintessenza di un sapere originario, ma come rielaborazione sapienziale di un'esperienza di salvezza e di rovina, già lungamente meditata e tuttavia tesa ad ulteriori profondità.

Quando gli scribi biblici rielaborano i miti della creazione per inserirli all'inizio del Pentateuco, siamo oramai nei secoli del post-esilio e molte voci della tradizione sono già state raccolte e collegate. La domanda incalzante a cui essi sentono di dover rispondere non è: "Come tutto ciò può aver avuto origine?", ma: "Come è possibile che tutto sia così inafferrabilmente complesso e pieno di contraddizioni? Come si dà il bene, mescolato col male? Il pacifico possesso della terra e la sua perdita rovinosa?".

Ecco perché questi miti, che nella loro lontana origine pre-biblica, potevano essere anche fondativi, diventano esplicativi, anzi, addirittura interrogativi. Perché non ci raccontano tanto ciò che è stato, ma ciò che è. Perché non ci dicono la nascita assoluta del male, che col suo presentarsi rompe l'originaria e perfetta intesa tra Dio e l'uomo, ma perché ci dicono che questa rottura è possibilità costitutiva dell'essere, presente da sempre e da sempre dialetticamente attiva, tanto nella forma dello scontro quanto in quella della riconciliazione. Perché ci insegnano che tale libera relazione da sempre tende ad una stabilizzazione risolutiva, che potrebbe essere quella della definitiva rottura (diluvio), se Dio non fosse quell'inesauribile fonte di dialogo, che si rivela essere, e l'uomo non conservasse, nonostante tutto, la capacità di risposta, manifestata da Noè e ripresa nei secoli dai vari Abramo, Mosè, Elia, Rut, Maria e Gesù il Nazareno.

Il mito biblico non disegna uno spazio e un tempo sacro a cui ritornare, apre la possibilità che si affermi un tempo santo (altro da quello presente), latore di una specifica capacità di santificazione della vita e questo a partire dalla fede nella santità, o alterità da questo mon-

do e da questo tempo, del loro fondamento ultimo e infondato: Dio, libero creatore di libertà e liberatore.

La santità santificante del sabato

Cosa tutto ciò significhi può aiutarci a capirlo una breve riflessione sul sabato, luogo teologico esemplare di santità. Innanzitutto perché il sabato ha un mito di fondazione, anzi due.

La versione del decalogo presentata da Esodo 20 recita, infatti: "Ricordati del giorno del sabato per santificarlo: sei giorni faticherai e farai ogni tuo lavoro; ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore, tuo Dio; tu non farai alcun lavoro, né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bestiame, né il forestiero che dimora presso di te. Perché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il settimo. Perciò il Signore ha benedetto il giorno del sabato e lo ha dichiarato sacro" (Es 20,8-11).

È evidente il riferimento al racconto sacerdotale della creazione (Gen 2,1-3), nato in epoca post-esilica, e qui riutilizzato per sostenere una pratica, che proprio in quest'epoca acquista peso decisivo per l'identità religiosa di Israele. Tale pratica ha, però, origini più antiche, come possiamo arguire dalle frequenti denunce della trasgressione del sabato nei detti di profeti come Amos, ed ha anche un'altra e precedente storia di fondazione, come testimonia il decalogo di Deuteronomio 5, che così giustifica una precettistica quasi identica a quella di Esodo 20: "Ricordati che sei stato schiavo nel paese d'Egitto e che il Signore tuo Dio ti ha fatto uscire di là con mano potente, con braccio forte; perciò il Signore Dio ti ordina di osservare il giorno di sabato" (Dt 5,15).

Unica è la santità del sabato nei due testi e unica la modalità del suo esercizio; diversa ne è la giustificazione: il riposo divino al termine della creazione, secondo l'uno; la liberazione dalla schiavitù dei lavori forzati in Egitto, secondo l'altro. Ora, per quanto non sia difficile ipotizzare quale delle due giustificazioni mitiche sia quella originaria e quale quella inseri-



ta in una successiva universalizzazione teologica del racconto, non interessa qui a noi operare una scelta. Ciò che ci interessa è cogliere come questa duplicità di motivazione ci segnali che per la Bibbia il mito non è primario, ma secondario e funzionale, non ha il compito di istituire una pratica indiscutibile, ma di spiegarla. Il mito non può essere mitizzato; neppure il mito della santità del sabato.

Averlo potuto cogliere, nell'insieme del nostro discorso, è già un bel guadagno. Ma c'è dell'altro. La riflessione sul sabato ci può far capire che la natura del santo si manifesta come totalmente altra da quella del sacro. Che sia fondato sul riposo di Dio nel settimo giorno della creazione o che abbia origine dalla liberazione gloriosa degli ebrei schiavi in Egitto, il sabato si configura non come un insieme di sacri atti fondativi e restaurativi da eseguire,

su imitazione di Dio, ma come una sorta di fuoriuscita da tutto il fare teso a costituire e a conservare il mondo così come è. Il sabato si colloca al di là della creazione ed oltre la realtà quotidiana del lavoro che rafforza gli imperi, forma massima di stabilità e potenza d'essere di questo mondo. Il sabato fa appello ad una relazione altra dal lavoro quotidiano, sempre potenzialmente schiavizzante, tra uomo e uomo, tra uomo e donna, tra uomo e animale, tra uomo e Dio. Il sabato è santo per-

ché, in certo senso, fa uscire tutti, a cominciare da Dio, dall'orizzonte limitato e limitante di questo mondo, e tutti rende disponibili ad un diverso e nuovo tipo di relazione, non mediata dalla fatica, dalla penuria e dalle difficoltà di rapporto presenti nell'agire quotidiano fin dai sei giorni della creazione.

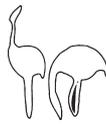
Ecco perché il tre volte Santo benedice il sabato e lo fa santo. Perché il sabato è il giorno del suo riposo, il giorno di riposo e di pace per padroni e schiavi, donne e uomini, animali e cose e persino per la terra, nell'anno sabbatico (Es 23,10-11). Così il sabato diventa simbolo di cos'è per la Bibbia la santità: non la ripetizione di atti creatori, che costituiscono gli esseri nella loro potenziale conflittualità, non l'ipotetica e immutabile sacralità di questo mondo e delle sue potenze umano-divine, ma l'apertura di questo mondo ad un'alterità da sé, che rende gli esseri davvero liberi di relazioni reciproche di pace e cancella ogni possibile opera di divisione e di dominio.

Il che ci fa capire per quali ragioni il sabato diventa simbolo escatologico di tempo e spazio salvati; come mai Gesù, che ritiene di essere venuto a compiere la santificazione definitiva, può dichiararlo superato nella miope interpretazione precettistica, non nel significato originario e profondo; in che senso, infine, parafrasando il suo detto più celebre sul sabato, sia possibile concludere che "non è l'uomo fatto per il santo, ma il santo per l'uomo".

Questo non perché mai sia ipotizzabile che l'uomo valga più del Santo, ma perché nella sua sovrana e libera alterità da ogni forma umana e sovrumana, celeste e terrena, così il Santo, benedetto egli sia, ha voluto e ci ha rivelato di sé.



La figura di Pan (avorio copto del IV secolo, ambone di Enrico II ad Aquisgrana) si fonde con quella del diavolo



Il problema del male, nelle grandi culture dell'antico medio-oriente, viene "esaminato attraverso la visuale della morte"; essa "è considerata come destino inevitabile. Anche Genesi 3, a conclusione del racconto del giardino di Eden dal quale i progenitori sono espulsi - afferma l'autore, docente di biblica nel Seminario di Padova - invita l'uomo a non cercare pozioni magiche per vivere, ma ad accogliere la sua condizione mortale e affidarsi a Dio".

Il male nelle epopee dell'Antico Vicino Oriente

La trattazione del tema del male nelle grandi epopee dell'Antico Vicino Oriente appare abbastanza complessa sia dal punto di vista dei testi che della loro interpretazione. D'altra parte, gli stessi testi della Bibbia non vanno letti in una medesima prospettiva; così Genesi 2-3 non va identificato secondo la prospettiva della lettera ai Romani, ma si pone in una luce propria anche rispetto ad altri libri come il libro della Sapienza o di Qohelet o di Ben Sira (Siracide).

Più che soffermarsi sul peccato come atto morale, è bene guardare alla visione globale della vita. I testi considerano piuttosto la "condizione umana". La morte è rappresentata come il grande ostacolo che non si può aggirare e bisogna accettare. Va guardata con realismo e talora come consolazione o fatto connaturale. Non impedisce di gustare la bellezza e di esaltare l'abilità creativa dell'uomo, né va anticipata. È quanto appare nell'"inno alla morte" di un testo egiziano:

*"La morte è davanti a me come il profumo della mirra,
come sedersi sotto un riparo in un giorno di vento...*

è come il profumo del loto, come l'essere seduto sulle rive dell'ebbrezza....

come quando un uomo ritorna a casa sua dopo una spedizione".

"Tuttavia, è bello quando le navi navigano; ... quando gli uomini costruiscono le piramidi, gli stagni sono scavati e i frutteti sono piantati per gli dei..."

Similmente Qohelet parla con ironia amara della vecchiaia (Qo 12,1-17) e considera più volte la condizione severa della vita la cui unica certezza è di essere destinati alla morte, ma invita a gustare le giuste gioie della vita:

*Dolce è la luce e agli occhi piace vedere il sole.
Anche se l'uomo vive per molti anni,
se li goda tutti, e pensi ai giorni tenebrosi, che saranno molti:
tutto ciò che accade è vanità (Qo 11,7s).*

*Va', mangia con gioia il tuo pane,
bevi il tuo vino con cuore lieto,
perché Dio ha gradito le tue opere...
Godi la vita con la sposa che ami per tutti i
giorni della tua vita fugace,*



*che Dio ti concede sotto il sole,
perché questa è la tua sorte nella vita e nelle
pene che soffri sotto il sole (Qo 9,7-9).*

Si può tentare un'analisi del senso del male, a partire dai grandi poemi della creazione nei quali: la questione della morte appare fondamentale, soprattutto dai testi mesopotamici (sumerici, babilonesi o accadici) e dalla lettura dell'epopea di *Gilgamesh*. I risultati saranno forse meno soddisfacenti alle nostre attese.

La creazione dell'uomo

I miti di creazione o delle origini non danno molte risposte all'interrogativo sull'origine del male. Tracciano i segni della condizione generale dell'uomo. Fra i tanti poemi e miti ricordo l'*Enuma elish* ("quando in alto...") e *Atrahasis*. Il primo tratta delle origini del mondo fino alla comparsa dell'uomo e vuole legittimare il primato del dio Marduk sugli altri dei; il secondo inizia dalla creazione dell'uomo che, moltiplicandosi, crea discordia tra gli dei. Questi tentano allora di eliminarlo dalla terra, ma invano.

La creazione del mondo non avviene "dal nulla" (il problema si porrà più tardi in ambito greco), ma per generazione (dall'unione in matrimonio del Cielo con terra: invio della pioggia) o per teomachia, cioè lotta tra dei. In Egitto il pensiero cosmogonico e l'ordine cosmico sono collegati alla politica e alla religione; anche qui la creazione avviene per generazione e separazione (la zappa cosmica separa il cielo dalla terra) o secondo il modello del dio artigiano (vasaio o metallurgico). La creazione/procreazione degli esseri avviene per una secrezione del corpo divino: sputo, lacrima, sudore, sangue dal naso... La forma più evoluta vede nella creazione una operazione intellettuale, come la produzione della parola dal pensiero.

Sono diversi i modi di descrivere la comparsa dell'uomo sulla terra: modellato dall'argilla o dalla mescolanza tra l'argilla e il sangue di un dio ucciso (il dio Wê sospettato di essere stato istigatore degli dei in rivolta, cf. *Atrahasis*), formato con il solo sangue di uno o

più dei messi a morte (Kingu il capo degli avversari di Marduk) o spuntato dalla terra come il seme di una pianta (tradizione sumera). Forse per prevenire l'idea di incesti primitivi, sembra che le coppie create fossero più di due, a volte anche sette. Inoltre i primi uomini erano nudi e barbari, brucavano l'erba come gli animali. Allora gli dei insegnarono loro le arti tecniche, poi le regole e le idee morali.

Qualcuno ha pensato che la formazione dell'uomo dal sangue di un dio ritenuto colpevole, come Kingu, avrebbe reso l'uomo "eternamente colpevole di un peccato che lo trascendeva". Ma Marduk nelle intenzioni, sentito ciò che dicevano gli dei, ha voglia di "formare qualcosa di ingegnoso" con il corpo di Tiamat, la dea madre che viene squartata per creare il mondo; anzi in altri testi gli dei stessi non sono ritenuti colpevoli di ribellione.

Vi è piuttosto discusso lo scopo della creazione: gli uomini saranno caricati del lavoro degli dei, perché questi possano riposare. Il lavoro è dunque fatica, ma anche capacità creativa posta dagli dei nelle mani dell'uomo: si veda l'ammirazione per le grandi opere che l'uomo riesce a realizzare, come le piramidi. La zappa, che serve in un primo momento a separare il cielo dalla terra, ed è strumento agricolo indispensabile per la manutenzione dei canali, è creata dagli dei e affidata agli uomini quando questi prendono il loro posto nel lavoro.

Un cosa è certa: *l'uomo non ha il potere sulla vita*; il dio morto significa che quando gli dei crearono l'uomo trattennero per sé la vita (*Gilgamesh*). La situazione di sopravvivenza del morto come soffio o in forma di spettro o ombra è attribuito da un autore antico all'inserimento nell'uomo primordiale della carne, del sangue e dello spirito di un dio. Ma era un dio messo a morte; per questo gli uomini sono incapaci di trasmettere all'umanità l'immortalità naturale degli dei. Dunque l'uomo resta connotato per natura dalla morte.

Il diluvio

Il diluvio è un altro dei racconti che ha attirato l'attenzione dei moderni. Vi sono molte



plici narrazioni, sia in lingua sumerica che accadica. Anche i protagonisti hanno nomi diversi. Nella versione sumerica *Zi-ud-sud-ra*, “colui che è dotato di lunghi giorni”, sottolinea il fatto che è sopravvissuto al diluvio; nel poema di *Gilgamesh* (XI tavoletta) è *Ut-napish-tim*, che potrebbe essere una voce abbreviata dello stesso nome sumero e indicare la medesima cosa (*napishtum* significa “vita”, *Ut*, forse dal sumerico *ud*, “giorno”); *Atra-hasis*, significa invece “il molto saggio”.

Il diluvio appare come il flagello decisivo, il quarto, che dovrebbe permettere agli dei di distruggere l’umanità. Esso segue alla peste, alla siccità e a una calamità che rende il suolo bianco di sale, provoca malattie della pelle e un dimagrimento generale. Ma il dio Ea, il Signore degli Abissi, interviene per salvare il suo protetto. Costui, nel racconto di *Gilgamesh*, diventa anche complice degli dei, perché annuncia le piogge torrenziali, ma non rivela che dureranno fino alla distruzione. Tuttavia, gli stessi dei, di fronte alla decisione del dio principale (Enlil) di una distruzione universale dell’umanità, si spaventano e insorgono. Alla fine, Ea risponde che bisogna punire i peccatori, ma non si può attentare al principio della vita.

Ma perché le divinità si accaniscono contro l’umanità? Qual è la colpa degli uomini? Il racconto di *Atra-hasis* attribuisce il motivo del diluvio a quello che oggi definiremmo “inquinamento acustico”: la divinità è infastidita dagli uomini, che nel frattempo si sono moltiplicati, per il rumore che fanno, “simile a un toro che muggisce”. Esso impedisce a Enlil di dormire. Il motivo appare in sé ridicolo; d’altra parte, il dio Enlil descritto nelle versioni più recenti è “il dio che non dorme”, è l’eterno vigilante. Si allude al “clamore di iniquità” di cui parla la Bibbia?

Nella versione di *Gilgamesh*, il discorso finale del dio Ea allude alla punizione dei peccatori. Dunque non si tratta di un disturbo di sonno, ma di qualcosa che inquina più profondamente di un fastidioso rumore. La morte viene perciò collegata indirettamente a motivi più morali, sebbene, diversamente dalla Bib-

bia, non vi siano espliciti richiami a peccati nel corso della narrazione. Probabilmente anche il racconto è stato progressivamente elaborato introducendo nuovi elementi.

Gilgamesh

Il poema, del tipo “leggenda o epopea eroica”, è uno dei più famosi e conosciuti. Tratta infatti delle imprese del re fondatore di Ur o Uruk. L’epopea classica è contenuta in dodici tavolette, in cui il tema della morte si affaccia con due qualità: da una parte è condizione umana inevitabile – il destino –, dall’altra è collegata a situazioni e imprese che rivelano la *hybris*, ossia l’orgoglio, che porta l’uomo fuori misura. Infatti all’inizio *Gilgamesh*, che per due terzi è dio, figlio della dea Nin-sun, e per un terzo uomo, appare tirannico e presuntuoso nella sua forza e abilità. In un’attività bellica frenetica, invita continuamente i giovani guerrieri alla lotta e al combattimento (a dire il vero, la sua attività è stata letta anche diversamente: il mese di luglio, dedicato all’eroe, era occupato da gare atletiche).

La reazione divina è quella di creargli un avversario in grado di batterlo per mitigare l’ardore della sua forza e ristabilire la pace e la tranquillità. Con l’argilla è creato un nuovo eroe, Enkidu, uomo selvaggio, dotato di straordinaria forza, che vive con gli animali senza essere da loro temuto. Nella lotta egli vincerà *Gilgamesh* che per primo sarà costretto a toccare la terra con il ginocchio. Ma introdotto nella cultura mediante l’incontro con la prostituta che gli fa conoscere le dolcezze della vita e “gli prende il respiro”, Enkidu è evitato dalle fiere (le gazzelle e le bestie selvatiche hanno paura e fuggono) e non riesce più ad inseguirle. La sua corsa non è più quella di prima. Perde la forza e l’invincibilità, ma acquista intelligenza e, una volta battuto e calmato *Gilgamesh*, gli diventa amico e alleato.

Con lui intraprende un’altra serie di imprese, iniziando con l’uccisione del mostro Hubaba, il guardiano della Foresta dei Cedri del Libano. Il fatto porta ancora il nostro eroe ad uscire di misura e a urtarsi con gli dei. Sdegnata l’amore offertogli dalla dea Ishtar e uccide il



toro che il Cielo gli lancia contro. È in grado ormai di opporsi alle “piaghe” inviate dagli dei: è lotta tra gli uomini e le divinità. Allora, come nel diluvio gli dei tendono ad eliminare l’umanità, così il potere di Gilgamesh viene limitato, mostrandogli la *morte*. Non direttamente, ma facendo morire l’amico Enkidu (tavole VII e VIII), la cui scomparsa è annunciata in sogno.

Anche Gilgamesh dovrà morire. Questi reagisce contro la morte in più modi: non seppellisce il corpo dell’amico ma questo imputridisce; costruisce quindi una statua per perpetuarne il ricordo ma essa resterà inanimata; allora parte alla ricerca dell’immortalità contenuta nella “pianta della vita”, che richiama il biblico albero della vita (Gn 2-3). Il viaggio lo porta, tra molteplici avventure e traversie, ad incontrare diversi personaggi, tra i quali l’ostessa Siduri, un prostituta – “signora dei piaceri carnali” – che gli ricorda il destino inevitabile della morte. Alla fine trova l’unico superstita del diluvio, Ut-napishtim, che non ha subito la morte: non ha ottenuto la vita eterna con la violenza o la forza, ma come premio. Con il racconto del diluvio, egli pure ricorda all’eroe l’inevitabilità della morte. Il testo in qualche accenno riflette Qohelet:

*Gilgamesh, dove stai correndo?
La vita che inseguì non troverai mai!
Quando gli dei crearono l’umanità
riservarono la morte all’uomo,
la vita eterna tennero nelle loro mani.
Perciò, Gilgamesh, riempi il ventre!
Guarda teneramente il bambino che ti tiene la mano
e lascia che la tua sposa non cessi di gioire sul
tuo petto!
Questo è il destino umano!... (discorso di Siduri)
(...)
A forza di correre qua e là che cosa hai ottenuto?
Nelle tue peregrinazioni hai perduto le forze
e hai gravato i tuoi muscoli di dolori,
ottenendo solamente di avvicinare i tuoi giorni
della tua fine...
L’umanità ha per destino d’essere recisa come
la canne di un canneto:
il giovane aitante e la giovane bella che si amano*

andranno anch’essi incontro alla morte...

*Il prigioniero e il morto si assomigliano l’un
l’altro:*

*nessuno può disegnare l’immagine della morte
ma l’uomo ne è catturato e non valgono pre-
ghiere o suppliche...*

*I grandi dei Anunnaki si riunirono,
la dea madre Mamitu, la signora del Destino,
prese la decisione:*

*essi stabilirono la morte e la vita,
ma non hanno fatto sapere all’uomo il giorno
della sua morte (discorso di Ut-napishtim).*

Tuttavia, impietosito, Ut-napishtim, alla fine, rivela l’esistenza dell’albero della vita posto in fondo al mare: “Esiste una pianta, che ha le spine come un rovo e che come una rosa pungerà le tue mani: se le tue mani riusciranno a raggiungerla, troverai quello che cerchi”.

In realtà si tratta di un palliativo, è la pianta della giovinezza che ridà vitalità e permette di prolungare il periodo della vigoria: solo un rimedio per la vecchiaia. Il nostro eroe riesce ad appropriarsene, ma un serpente gliela ruba durante il viaggio di ritorno. La vita eterna resta esclusa al mondo umano, egli deve accettare il suo destino di morte e con essa il *distacco*, come comprende in lacrime Enkidu dopo il sogno:

*“Sarò costretto a restare in compagnia dei morti:
attraversata la porta degli Inferi,
non potrò più guardare negli occhi mio fratello”.*

Gilgamesh è costretto a ritornare nella città di Uruk a mani vuote. L’unica sopravvivenza potrà essere quella della generazione e della città che viene contemplata ed esaminata a conclusione del poema.

Il problema del male viene dunque esaminato attraverso la visuale della morte. È collegata al peccato, ma soprattutto è considerata come destino inevitabile. Occorre accettarla ed evitare ogni superbia. Anche Genesi 3, a conclusione del racconto del giardino di Eden dal quale i progenitori sono espulsi, invita l’uomo a non cercare pozioni magiche per vivere (l’al-



bero della vita che gli è impedito), ma ad accogliere la sua condizione mortale e affidarsi a Dio. Senza Dio l'uomo resta in una mortalità senza speranza, accettando la morte riceverà

vita e benedizione, ma ciò sarà frutto della grazia. E nel poema ugaritico di Danel e Aqhat, quest'ultimo preferisce la morte piuttosto che cedere il suo arco meraviglioso alla dea 'Anat

che forse gli promette in cambio l'immortalità. È come dire che bisogna imparare ad accettare la propria condizione umana senza cercare inutili scappatoie?

Marcello Milani

Bibliografia

Per ulteriori informazioni sul problema in generale:

AA.VV., *Scritti dell'antico vicino oriente e fonti bibliche* (Piccola enciclopedia biblica 2), Borla, Roma 1988: si raccoglie la letteratura con abbondante bibliografia;

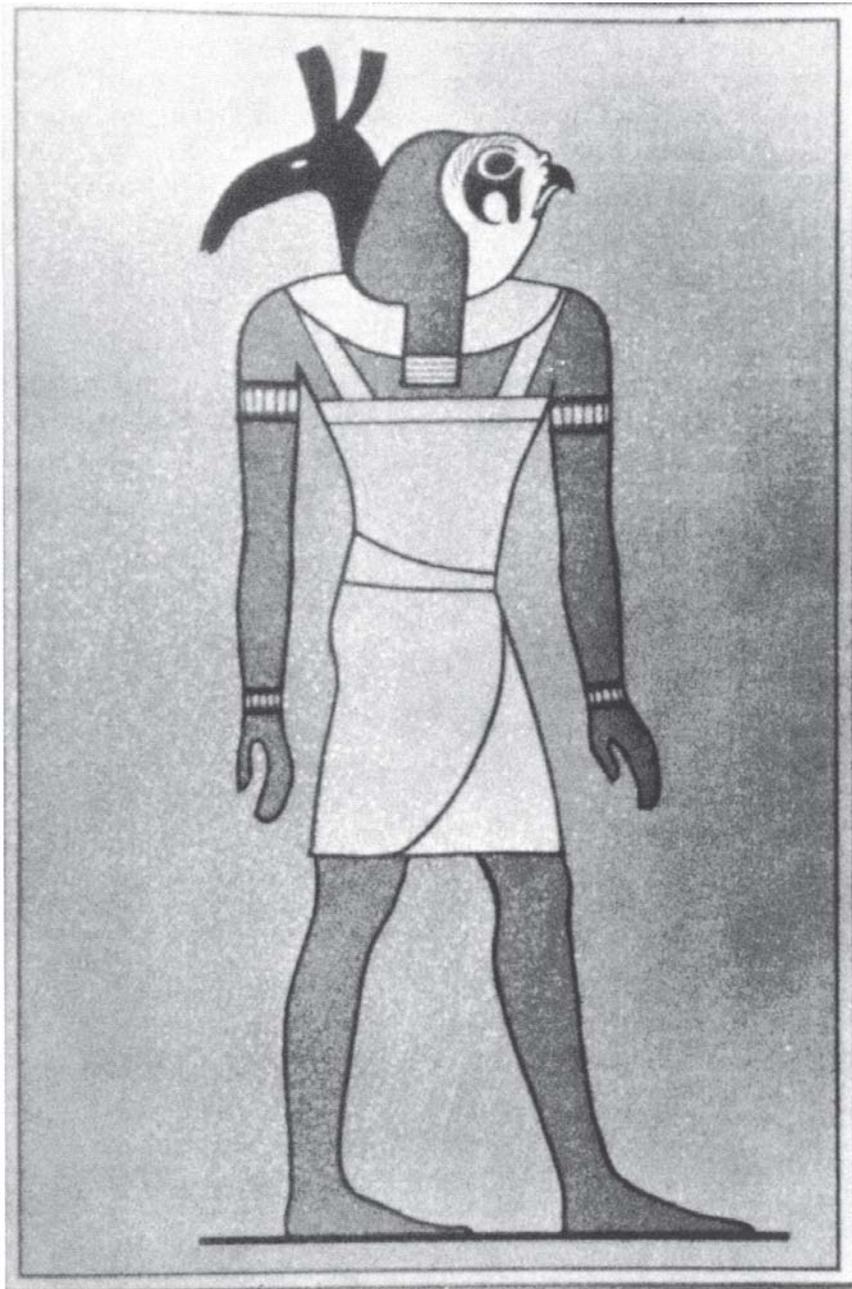
E. BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Utet, Torino 1969;

G. RAVASI (presentazione di) *L'Antico Testamento e le culture del tempo*, Borla, Roma 1990.

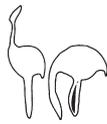
Per l'epopea di Gilgamesh:

G. PETTINATO, *La saga di Gilgamesh*, Rusconi, Milano 1993;

F. D'AGOSTINO, *Gilgamesh alla conquista dell'immortalità. L'uomo che strappò il segreto agli dei*, Piemme, Casale Monferrato 1997.



Il dio Horus-Seth, Egitto. Horus e Seth sono una coppia che rappresenta i due aspetti del principio divino. I seguaci dei due dei erano spesso antagonisti fra loro, ma in alcuni luoghi - la sagoma nell'immagine guarda a sinistra - venivano adorati assieme



La letteratura ebraica non parla mai di peccato originale, ma solo di trasgressione di Adamo ed Eva. "Secondo la concezione ebraica - afferma l'autore, rabbino della comunità ebraica di Venezia - per peccato originale si intende una condizione per cui gli esseri umani, e persino l'universo, per poter esistere in libertà, debbono necessariamente avere la potenzialità di agire contro la volontà e il desiderio di Dio".

Nessun peccato originale

Nella letteratura ebraica non si è mai parlato di peccato riguardo alla cacciata dall'Eden di Adamo e di Eva, ma solo di trasgressione, di disubbidienza. Il termine linguistico che traduce il *peccato-colpa* è quello di *chet / chattat*, che indica sia la tentazione di commettere una azione trasgressiva, che le azioni di riparazione-espiazione del peccato stesso, e ha radici psicologiche molto profonde in quell'area antropologica che oggi chiamiamo inconscio.

Questa equivalenza della rottura dell'ordine con la riparazione ha un senso: produrre azioni di *rottura/peccato* corrisponde ad un livello di libertà istintuale, automatica e non pensabile dentro una relazione; produrre azioni di *riparazione/espiazione* corrisponde ad un livello di libertà affettiva, creativa e pensabile dentro una relazione umanizzata.

Le interpretazioni concernenti la natura e le modalità della colpa della prima coppia umana nella tradizione ebraica sono molte ma non sono affatto contraddittorie.

Seguiremo la lettura dell'episodio fatta nel commento di *Rashi (Troyes 1040-1105)*. Egli sembra voler scartare un'interpretazione della colpa di Adamo che metta l'accento sulla natura sessuale della colpa stessa. Infatti si dice

che Caino e Abele siano nati prima della cacciata dall'Eden, e che Adamo e Eva, nudi, vi facessero l'amore senza vergogna, tanto da suscitare l'attrazione del serpente, che invece provava un desiderio morboso.

La loro colpa dunque non riguarda la sessualità, ma sta su un piano strettamente teologico. Finché la creatura si sottomette all'interdizione di mangiare dell'albero della conoscenza, è questo comandamento a segnare il confine tra bene e male. Essi aderirono ai punti di vista del serpente, cambiarono i loro criteri di valutazione tacciando d'illusione la coscienza del mondo che avevano in precedenza. La creatura pensa di aver raggiunto una conoscenza del bene e del male che gli era stata accuratamente celata, immaginando una divinità malvagia e ingannatrice, secondo una concezione distorta del divino. In ultima analisi si tratta, per l'ermeneutica ebraica, di una rivolta contro il Creatore costituita dal desiderio segreto degli esseri umani di elevarsi al rango di dei.

All'opposto della rappresentazione gnostica del dio malvagio, il Creatore si presenta subito come Colui che, anche dopo la colpa, dialoga con l'uomo rispettandone la libertà. Né Adamo né Eva coglieranno però l'occasione di



pentirsi che viene loro offerta. Accusando la donna datagli da Dio di essere alla origine della colpa, Adamo si pretende innocente e accusa Dio (Gen 3,12); la donna adotta, a sua volta, lo stesso atteggiamento accusando il serpente. Solo allora le sanzioni colpiranno la prima coppia umana che si troverà espulsa dal giardino dell'Eden.

La conoscenza dell'uomo era stata fino allora di ordine puramente intellettuale. Egli non ignorava totalmente le categorie del bene e del male sul piano dell'intelletto, ma fino a quel momento non ne aveva fatto l'intima esperienza. Esse non erano mescolate al suo essere.

Rabbi Chajm di Volozin, usa una bella metafora per spiegare questa distinzione fra prima e dopo la colpa nella coscienza dell'uomo. Prima, l'uomo conosceva già la distinzione tra bene e male nel senso che per lui esisteva un interdetto, quello di consumare il frutto dell'albero. Ma il male gli restava esterno, alla maniera di chi viene avvertito di non gettarsi in un braciere. L'effetto della colpa è l'interiorizzazione della tendenza al male, il fuoco diventa interiore e ormai nessuna conoscenza potrà più essere totalmente innocente.

Pur se posti in uno stato di innocenza (essi non conoscevano il senso del pudore), Adamo ed Eva erano però degli esseri già responsabili. Altrimenti non si vede come potrebbe venir loro imputata una qualsiasi colpa. Per arrivare ai suoi fini, il serpente segue un processo obliquo. In effetti la logica del desiderio non è mai quella della coscienza pulita o, per usare il vocabolario freudiano, il principio del piacere non saprebbe affrontare direttamente il principio della realtà

Il gioco del serpente è tutto imperniato sul tema della separazione. Esso rappresenta una sfida volta a verificare se la prima coppia è veramente in grado di continuare, paradossalmente, a essere *uno*, pur essendo *due*.

Innanzitutto si rivolge a Eva, proponendole di gustare il frutto, quando Adamo era assente. Eva, ancora inesperta nel vivere il rapporto di coppia faccia a faccia, vive l'assenza

fisica di Adamo, perdendo la consapevolezza della loro unione spirituale. Non è quindi in grado di rimandare la decisione, se mangiare il frutto proibito, al ritorno della sua metà, della sua anima gemella, che esce di scena. Insieme ad Adamo, però, esce di scena Dio. Infatti fino a questo momento i protagonisti del dramma del Giardino dell'Eden erano Dio, Adamo ed Eva. Ma durante il lungo interloquire di Eva e il serpente, però, né Adamo, né Dio (e il Suo divieto di cibarsi del frutto proibito), sono più presenti.

La mancata considerazione dell'anima gemella e l'ottusità di Eva alla presenza divina (provocata anche dal fatto che essa, una volta perso Adamo, non era più un'anima completa) scatenarono il dramma che portò alla cacciata dall'Eden. Il piano del serpente dette i suoi frutti anche con Adamo. Questi, infatti, quando venne interpellato da Dio riguardo all'infrazione del divieto divino di cibarsi del frutto proibito, ne dette la colpa alla donna che Dio gli aveva dato, come se Eva non fosse più parte di se stesso.

La colpa originale fu causata proprio dall'illusione della separazione. Non a caso Eva accusa il serpente di averla corrotta col termine *hishiani* (Gen 3,13), che può essere scomposto nelle parole *iesh ani, l'io esiste*, come Io diviso, come autocoscienza separata.

Nel capitolo 3 al verso 8 leggiamo un passaggio, che è forse il più drammatico fra quanto la Toràh ci dice di Adamo: "Udirono, nel vento [*Ruach*] del giorno, il rumore del Signore Dio che incedeva nel giardino e l'uomo si nascose con sua moglie alla presenza del Signore Dio fra gli alberi del giardino... (v. 9). Il Signore Dio chiamò l'uomo e gli disse: Dove sei?...".

La parola *Ruach*, in ebraico, significa sia vento che spirito. Quindi qui, cioè solo dopo la trasgressione, vediamo lo spirito, *Ruach*, che irrompe per la prima volta nella storia di Adamo e per la seconda in tutta la storia della Genesi. "In principio Dio creò il cielo... e lo



spirito di Dio si librava sulla superficie delle acque" (Gen 1,1-2).

Ciò che si era verificato agli inizi a livello cosmico, compare quindi solo a questo punto dinanzi all'uomo, in tutta la sua potenza. Ma l'uomo Adamo, i cui occhi sono ora aperti, rimane sconvolto da questo incontro con il *Ruach*, ed ha paura: paura di riconoscersi nella propria verità individuale che è fatta di luci e ombre, di polarità diverse e opposte; ed allora si copre, si nasconde, scarica le proprie responsabilità, crea delle barriere. "Ho udito il tuo rumore ed ho avuto paura perché sono nudo e mi sono nascosto" (Gen 3,10).

Con la conoscenza dell'antitesi implicita nella natura, Adamo perde il suo originario stato di unità, perde la grazia dell'unione. Perde il rapporto con se stesso, con Eva; con Dio soprattutto. Comincia il dramma umano, il dramma della separazione. Negando la propria autenticità, egli ha coperto se stesso ed Eva con foglie di fico. Ma c'è di più: anche Dio sarà costretto a vestire la prima coppia umana perché possa andare nel mondo.

A questo punto, dobbiamo chiederci: ha peccato, Adamo, nella sua disubbidienza? o non ha fatto ciò che egli doveva fare? Dio non continuerà forse a creare l'uomo proprio attraverso questa disubbidienza? Non è questo l'atto che obbliga la sua creatura ad inoltrarsi nel doloroso ma necessario cammino verso il compimento della propria realtà?

Per seguire il disegno della creazione, Adamo non poteva non disubbidire. Non poteva rimanere nella sua felice ed ingenua unità iniziale. Ci sarebbe stata una stasi. Egli doveva commettere l'atto di disubbidienza e divenire tragicamente consapevole dell'esistenza del bene e del male, dell'esistenza delle diversità e dei contrasti.

Questa dualità, questa antitesi di luci e di tenebre, di conscio e inconscio è già implicita nel cosmo: infatti nel creare la luce Dio non eliminò le tenebre. E Adamo come microcosmo le ritrova in se stesso e precipita nella dicotomia: nella terribile dicotomia con cui ha ini-

ziato il suo cammino di uomo.

Egli non ha peccato: ha scelto, ha seguito l'unica direzione creativa che gli era concesso di avere, nell'alternativa del libero arbitrio. In tal modo, da essere creato è diventato creatore del proprio destino, un collaboratore di Dio nel disegno dell'intera creazione. Ed è forse proprio allora che, in questa unità riconquistata, egli realizza in sé la vera immagine di Dio.

Ma allora perché il castigo? Il Talmud ci dice che più per aver disobbedito, Adamo ed Eva sono puniti per essersi inventati scuse e alibi. Adamo che dice: "La colpa è di mia moglie", Eva che dà la colpa al serpente. Il loro errore è quello di sfuggire le loro responsabilità.

Ma il loro castigo illustra la condizione umana, inevitabilmente tragica: l'ingiustizia vi è parte integrante. Dio è onnisciente, tuttavia l'uomo è responsabile della sua libertà.

Rispetto alla tradizione rabbinica, ci sembra di poter sostenere che:

1. Il concetto di peccato originale come colpa assoluta, esclusiva del rapporto tra uomo e Dio specialmente irreparabile da parte dell'uomo, non esiste nella Tradizione ebraica; nell'universo ebraico è ugualmente inconcepibile l'idea di una colpevolezza-punibilità che si trasmette per via ereditaria; esiste invece l'ipotesi per cui una generazione può rendere vulnerabili, ma sempre libere, quelle successive.

2. Per la teoria midrashica e kabbalistica della Creazione il concetto di *chet/chattat* è fondamentale nella prospettiva di una relazione che si rigenera giorno per giorno. Per i mistici, Dio crea un universo relazionale come fondamento dell'universo fisico; in questo universo di relazioni, una condizione basilare di manchevolezza della natura, dell'uomo e persino di Dio è il presupposto indispensabile di ogni patto libero.

3. Per comprendere il concetto di *chet/chattat* è necessario assumere che la riparazione dell'universo può e deve essere realizzata soltanto dall'uomo; persino Dio dipende dalle azioni riparatrici dell'uomo per unificare nel nul-



la-infinito le Sue manchevolezze e le Sue responsabilità.

4. Il cosiddetto peccato di Adamo ed Eva, essendo stato commesso prima che la Creazione fosse finita, con lo Shabbat, fa parte delle regole stabilite da Dio nella trattativa con il creato.

5. Gli ebrei hanno commesso la trasgressione del vitello d'oro soltanto per insegnare a tutta l'umanità che la *Teshuvàh* (pentimento) è sempre possibile. Dio si è scordato di mettere per iscritto questo principio già assodato e gli ebrei lo hanno spinto a correggere questa mancanza rompendo e facendosi ridare le Tavole del Patto.

Le seconde Tavole del Patto sono migliori delle prime, perché la pietra e la scrittura sono opera dell'uomo.

La nostra analisi ci porta a rovesciare il concetto di peccato originale.

Il problema dell'uomo non è il peso paralizzante di una colpa originale che, sin dall'inizio diventa collettiva ed ereditaria. La domanda esistenziale dell'uomo è la responsabilità di una riparazione infinita che, di generazione in generazione, coinvolge il rapporto tra il singolo uomo e la collettività umana.

Secondo la concezione ebraica, per peccato originale si intende una condizione per cui gli esseri umani, e persino l'universo, per poter esistere in libertà, debbono necessariamente avere la potenzialità di agire contro la volontà e il desiderio di Dio.

Per conquistare, in pieno diritto, l'amore di Dio, l'uomo deve combattere e vincere contro Dio.

Neppure Dio, può aiutare gli ebrei a muovere il primo passo di questo percorso. La percezione della presenza di Dio richiede la percezione che Dio si allontana dall'accampamento umano e che l'uomo deve agire per farlo ritornare dentro di sé.

Non si può concepire questa idea alta della libertà umana, senza la dimensione della *Teshuvàh*, senza cioè l'idea di un pentimento, un ritorno sempre possibile perché il Perdono originale esiste da prima della Creazione e

continuerà senza fine.

A differenza della filosofia greca, l'ebraismo rifiuta con decisione il concetto di fato. Il destino non è inesorabile, le decisioni non sono irrevocabili.

L'uomo non è un giocattolo dal funzionamento predeterminato; il suo legame con Dio gli assicura l'accesso a infinite possibilità. In altre parole, il ciclo del male e del castigo può essere interrotto, poiché il male può essere fermato, o meglio può essere trasformato imboccando la via della *Teshuvàh*. Anche se la punizione è stata stabilita, tutto può essere rimesso in discussione, la stessa volontà di Dio può cambiare.

A questo punto dobbiamo chiederci: cosa dice a noi, uomini di oggi, questo mito?

Adamo, il primo uomo, continua a esistere e a vibrare in ognuno di noi, con tutta la gamma della sua sofferta potenzialità.

Ogni uomo deve dire a se stesso che la sua azione impegna il mondo intero. Ogni uomo deve essere Adamo, per gli altri.

Tutti abbiamo il compito di seguire la via della conoscenza e, a costo di esserne lacerati, di riconoscere i contrasti nella realtà esterna ma soprattutto in noi stessi; di ricostruire - per quanto ci è individualmente concesso - quella unità che Iddio ha voluto come Sua immagine. E, in quella Unità, camminare con Lui in unica direzione.

L'uomo dell'era messianica sarà colui che saprà rispondere alla domanda: "Dove sei?". L'esilio, infatti, non è una questione esclusivamente geografica.

Che Dio non sapeva forse dove si nascondeva Adamo?

Adamo morirà, Adamo ci trasmetterà la sua morte - la sua morte, e non il peccato.

Ecco perché l'idea del peccato originale è assente nella Tradizione ebraica. Noi non ereditiamo i peccati dei nostri antenati, anche se ne subiamo il castigo. La colpa non si trasmette. Siamo legati ad Adamo soltanto attraverso la sua memoria - che diventa la nostra - e attraverso la sua morte che annuncia la nostra.



Ma non attraverso il suo peccato.

Cacciati dal paradiso, Adamo ed Eva non si rifugiano nella rassegnazione. Messi a confronto con la morte, decidono di combatterla dando la vita, conferendo alla vita un significato. Dopo la caduta si misero a lavorare, a operare per l'avvenire, e gli impressero un volto umano insegnandoci che un istante di vita ha in sé l'eternità, un istante di vita vale l'eternità.

“È preferibile una sola ora di penitenza e di buone azioni in questo mondo a tutta la vita futura”, è detto nei *Pirqè Avot* 4, 22.

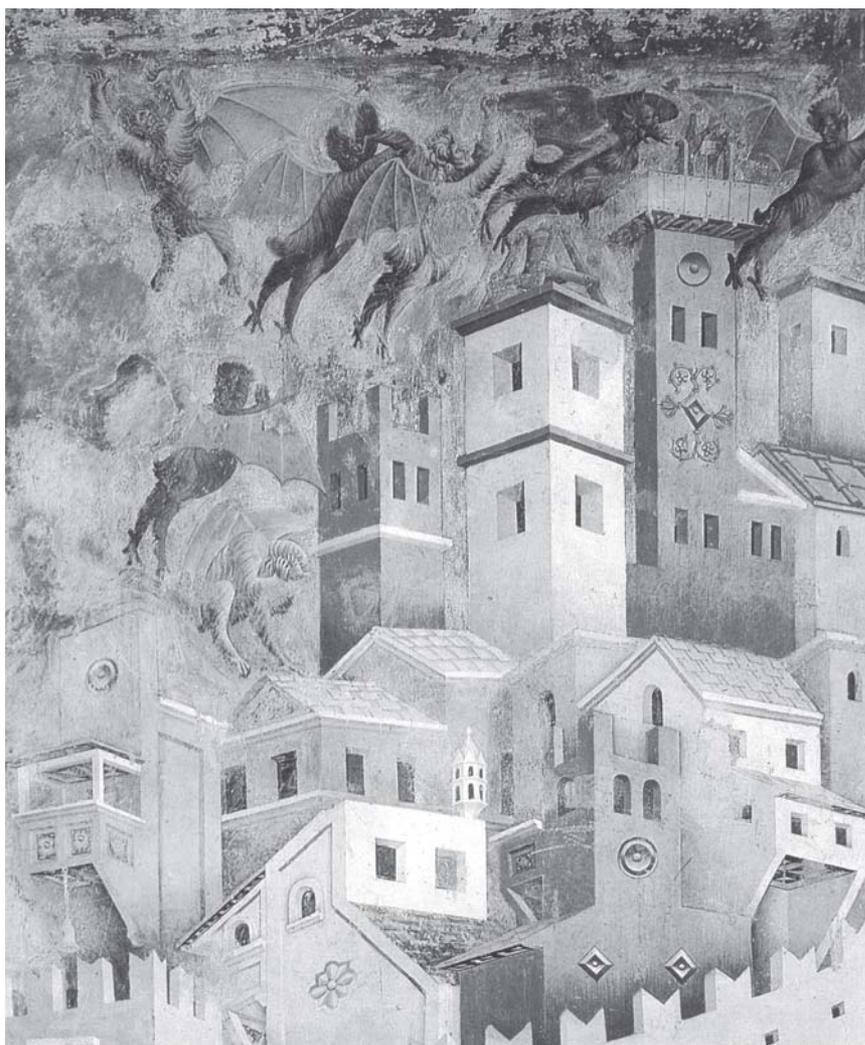
Secondo la Tradizione ebraica, la creazione non finisce con l'uomo, al contrario comincia con l'uomo. Creando l'uomo, Dio gli ha fatto dono del segreto, non del principio, ma del ricominciamento.

In altre parole: all'uomo non è dato di creare dal nulla; questo potere lo ha soltanto Dio: ma a ognuno è concessa la possibilità di cominciare, ricominciando da capo e da capo.

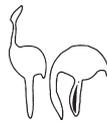
Ogni uomo, ogni Adamo ricomincia tutte le volte che decide di allinearsi dalla parte della vita.

I Maestri di Israele, anche nelle più tremende sofferenze, come l'occupazione romana o nei campi di sterminio, hanno sempre continuato a studiare e a vivere la Toràh nella convinzione che questo è il modo più autentico per imparare a non nascondersi, a non coprirsi, sottraendosi così alle proprie inderogabili responsabilità, e per essere pronti in qualsiasi istante della propria vita a dare a Dio una risposta vera quando chiede: “Dove sei?”.

Roberto Della Rocca



Giotto. La cacciata dei diavoli da Arezzo (Assisi, Basilica di S. Francesco)



"Caino e Abele non sono in realtà due individui, ma due collettività, agricoltori e pastori, che si contrappongono per interessi contrastanti". Caino entra in competizione con il fratello, semplicemente perché non è in grado di "accettare la coesistenza pacifica tra diversi, intento ad affermare se stesso contro tutti".

L'autore è esperto in teologia biblica, e saggista.

Caino e Abele

Il racconto di Gen 4,1-16 merita di essere riportato per intero, con qualche sottolineatura importante: "L'uomo si unì a Eva sua moglie, la quale concepì e partorì Caino e disse: 'Ho acquistato un uomo dal Signore'. Poi partorì ancora suo fratello Abele. Ora Abele era pastore di greggi e Caino lavoratore del suolo. Dopo un certo tempo, Caino offrì frutti del suolo in sacrificio al Signore; anche Abele offrì primogeniti del suo gregge e il loro grasso. Il Signore gradì Abele e la sua offerta, ma non gradì Caino e la sua offerta. Caino ne fu molto irritato e il suo volto era abbattuto. Il Signore disse allora a Caino: 'Perché sei irritato e perché è abbattuto il tuo volto? Se agisci bene, non dovrai forse tenerlo alto? Ma se non agisci bene, il peccato è accovacciato alla tua porta; verso di te è il suo istinto, ma tu dominalo'. Caino parlò al fratello Abele. Mentre erano in campagna, Caino alzò la sua mano contro il fratello Abele e lo uccise. Allora il Signore disse a Caino: 'Dov'è Abele, tuo fratello?' Egli rispose: 'Non lo so. Sono forse il guardiano di mio fratello?'. Riprese: 'Che hai fatto? La voce del sangue di tuo fratello grida a me dal suolo. Ora sii maledetto lungi da quel suolo che per opera della tua mano ha bevuto il sangue di

tuo fratello. Quando lavorerai il suolo, esso non ti darà più i suoi prodotti: ramingo e fuggiasco sarai sulla terra'. Disse Caino al Signore: 'La mia colpa è troppo pesante da portare. Ecco, tu mi scacci oggi da questo suolo e io mi dovrò nascondere lontano da te; io sarò ramingo e fuggiasco sulla terra e chiunque mi incontrerà mi potrà uccidere'. Ma il Signore gli disse: 'Però chiunque ucciderà Caino subirà la vendetta sette volte!' Il Signore impose a Caino un segno perché non lo colpisse chiunque l'avesse incontrato. Caino si allontanò dal Signore e abitò nel paese di Nod, a oriente di Eden".

Il brano fa parte dei racconti delle prime origini dell'uomo (Gen 1-11), che certo non pretendono di avere validità storica, ma vogliono spiegare la realtà storica e naturale in cui gli uomini vivono. Da questo punto di vista si possono definire mitologici: narrazioni di vicende che sempre e ovunque sono accadute. In particolare i racconti di Gen 3ss intendono mettere sotto gli occhi la presenza del peccato tra le fila dell'umanità: una bestiacchia che insidia le esistenze umane, come dice figurativamente il nostro racconto, e le travolge troppo spesso, anche se può essere tenuto a bada dal



senso di responsabilità delle persone. La sua faccia spaventosa non è solo quella dell'orgogliosa e titanica pretesa dell'uomo di innalzare se stesso alle altezze del cielo e di insediarsi scacciando Dio dal trono altissimo (Gen 3), ma anche quell'altra che s'incarna nella violenza fratricida che sconvolge i rapporti sociali e interumani.

Caino e Abele non sono in realtà due individui, ma due collettività, agricoltori e pastori, che si contrappongono per interessi contrastanti, come suggerisce la storia delle tribù israelitiche, o meglio sono prototipi di uomini violenti e di persone vittime. Una violenza che caratterizza anche altre due pagine di Gen 4ss: il canto tremendo del cainita Lamech che introduce nella storia umana la legge della giungla, cioè di una vendetta senza limiti né freni (Gen 4, 23-24) e l'annotazione avanzata dal racconto sacerdotale del diluvio come causa del caos che travolge la creazione, cioè il cosmo ben ordinato uscito dalle mani del Creatore: "la terra era piena di violenza", per questo è scoccata l'ora della "fine di ogni uomo" (Gen 6,11.13). È la seconda faccia del peccato originale dell'umanità.

Ed ora qualche rilievo più analitico. Anzitutto, nella narrazione appare un solo protagonista umano, Caino; Abele è del tutto passivo e assume, in realtà, il ruolo della vittima muta, veramente soltanto un soffio, un nulla, come dice il suo nome (in ebraico radice *hbl*), spazzato via dalla furia omicida del fratello. L'attenzione del narratore cade tutta sull'omicida: la sua irritazione invidiosa, fatta trasparire all'esterno con la faccia abbassata a terra, la sua decisione di uccidere nonostante sia stato messo in guardia da Dio di non cedere al demone accovacciato alla porta della sua esistenza e pronto a travolgerlo, infine il nudo gesto di uccidere il fratello.

Si noti poi la ripetuta presenza del vocabolo 'fratello', che vi ricorre sette volte: Caino ha ucciso non un estraneo, ma la persona più simile a lui – si noti qui l'uso ripetuto dell'aggettivo possessivo: mio/ tuo/ suo fratello – e per questo vissuta come rivale da sopprimere

violentemente. L'elemento scatenante della sua reazione è stata la preferenza accordata da Dio all'offerta di Abele. Il testo non spiega affatto i motivi del diverso atteggiamento divino nei confronti del culto dei due fratelli, né dice come Caino se ne sia accorto. Il narratore si mostra interessato soltanto alla reazione di Caino che entra in competizione con il fratello e non accetta questa diversità tra loro. Invidia, rivalità, *mimesis*, direbbe Girard, sono i fattori che portano alla violenza, ultima ed estrema reazione dell'uomo che non vuole accettare la coesistenza pacifica tra diversi, intento ad affermare se stesso contro tutti.

Infine, il narratore ha fatto parlare molto Caino e il suo giudice, Dio: un dialogo serrato. La prima parola divina del dialogo è un richiamo a Caino che sta maturando la tremenda decisione di cui porta interamente la responsabilità, una messa in guardia perché si arresti in tempo sulla china del fratricidio. Ma nessuna risposta da parte di Caino, che passa risolutamente all'azione. Dopo il misfatto la parola di Dio assume il carattere di un interrogatorio giudiziale: "Dov'è il tuo fratello, Abele/ che cosa mai hai fatto?". Alla prima domanda l'omicida risponde con un eloquente: "Non lo so", che giustifica dichiarando di non essere il custode del fratello. Di fatto Caino lo esclude dalla propria vita. Ogni rapporto è reciso; Abele non è più neppure nel pensiero di Caino, è diventato un estraneo, appartenente al mondo delle realtà sconosciute, e Caino non ha alcuna responsabilità nei suoi confronti.

Ma il momento più drammatico del racconto è senz'altro la voce dell'ucciso, rimasto sempre in silenzio finora: si fa sentire con il potente grido del suo sangue versato, che sale dal terreno che ha imbevuto e contaminato. La violenza rende impossibile la coabitazione sullo stesso suolo. Il grido di Abele è diretto al giudice supremo delle vicende umane, non sordo a tali invocazioni: giustizia deve essere fatta e di fatto viene fatta: "Sii maledetto". La maledizione divina, che non era caduta su Adamo ed Eva, ma soltanto sul suolo che Adamo avrebbe coltivato (cf. Gen 3,17), colpisce ora il fratricida sotto forma di espulsione. Se Adamo ed Eva



furono espulsi dal giardino e mandati sul suolo coltivabile, Caino è bandito da questo e spinto nel deserto, privato della preziosa solidarietà di gruppo e in balia di qualsiasi uomo violento. In realtà, la terra imbevuta del sangue del fratello non lo tollera e lo respinge. Dio stesso lo respinge

dalla sua presenza. Colui che è omicida non può più considerarsi abitante della terra; deve essere messo al bando ed espulso; ha reciso ogni legame con l'umanità, con l'ambiente, con Dio stesso: la società umana, con cui Dio è solidale, non può avere al suo interno la violenza omicida. Si veda il ripetuto motivo della lontananza.

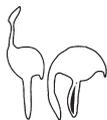
Una grande sorpresa ci riserva il racconto alla fine. Dio risponde alla preoccupazione di Caino di essere ucciso da possibili vendicatori, condannando ogni vendetta umana su di lui e ponendo anche la vita dell'omicida sotto la sua protezione. Egli è il custode e il protettore di ogni vita umana, anche di quella del più abietto criminale.

La vendetta come norma del taglione, tanto più come legge della giungla, deve essere esclusa dal consorzio degli uomini, pena il suo venir meno.

Giuseppe Barbaglio



Cristo esorcizza un demone (miniatura su Vangelo armeno, 1202)



La saga di Giuseppe, l'ebreo, venduto dai fratelli per invidia, "scritta in forma semplice (...) è tutta dominata dalle certezze che la Provvidenza divina realizza il suo progetto di salvezza nel cuore stesso degli oscuri percorsi umani". Ciò afferma l'autore, monaco della comunità di Marango (Ve), che vede nella storia di Giuseppe la figura del "giusto perseguitato", anticipazione del Cristo, vittima innocente e perciò da Dio "innalzato al di sopra di tutti".

La saga di Giuseppe, l'ebreo

La storia di Giuseppe, venduto dai suoi fratelli per invidia, ha suscitato l'ammirazione ininterrotta di tutte le generazioni. È raccontata nel libro della Genesi (capp. 37-50) e, più succintamente, nel libro degli Atti (7,9-16).

Scritta in una forma semplice e diretta, accessibile anche ai bambini, è tutta dominata dalla certezza che la Provvidenza divina realizza il suo progetto di salvezza nel cuore stesso dei giochi intricati degli interessi e degli oscuri percorsi della storia umana. Il conflitto tra l'inclinazione ingannevole del cuore e la sua profonda verità, tra il male e la possibilità di espiarlo, tra dovere e giustizia, e infine la vittoria finale dei valori spirituali e morali, sono il filo conduttore di tutto il racconto.

Giuseppe è figlio di Giacobbe e di Rachele (Gen 30,24). I suoi fratelli gli portano invidia poiché il padre lo ama più di tutti gli altri, perché è il figlio avuto in vecchiaia. Decidono di venderlo ad alcuni mercanti di schiavi che lo conducono in Egitto. Qui è nuovamente venduto ad un ufficiale del faraone che lo nomina suo sovrintendente. Falsamente accusato dalla moglie dell'ufficiale di tentata violenza, viene messo in prigione. La prigionia offre a Giuseppe l'occasione di interpretare i sogni di due

funzionari del faraone, anch'essi in carcere. Uno di questi, una volta restituito al suo ufficio di coppiere, parla di Giuseppe al faraone, che aveva avuto un brutto sogno. L'interpretazione del sogno – sette anni d'abbondanza seguiti da sette anni di carestia – impressionano moltissimo il faraone che, colpito dalla saggezza di Giuseppe, lo nomina suo maggiordomo.

Sopraggiunta la carestia anche nella terra di Canaan, Giacobbe invia i suoi figli a comprare grano in Egitto. Giuseppe vede i suoi fratelli, li riconosce, ma essi non riconoscono lui. Li mette alla prova, accusandoli di spionaggio e tenendoli in carcere per tre giorni. Li rinvia poi al loro paese con l'obbligo di portargli Beniamino, suo fratello più piccolo, mentre uno di loro sarebbe stato trattenuto in ostaggio. A questo punto inizia il pentimento dei fratelli. Tornati a casa, ripartono per l'Egitto portando con loro anche Beniamino, nonostante le resistenze del padre che teme per la sua sorte. Una volta in Egitto, Giuseppe li mette di nuovo alla prova, accusando proprio il fratello minore di avergli rubato una coppa d'argento. Quando Giuda, disperato, si offre per sostituire Beniamino nel castigo, Giuseppe rivela la sua identità: "Io sono Giuseppe, il vostro fratello, che



voi avete venduto per l'Egitto" (Gen 45,4). Giuseppe invita poi i fratelli, ormai pentiti del loro male, a condurre in Egitto il padre Giacobbe, che si stabilirà poi con tutta la famiglia nella parte migliore del paese, a Gosen. Alla morte del grande patriarca, i fratelli di Giuseppe cominciano ad aver paura pensando che il loro fratello avrebbe reso loro tutto il male che gli avevano fatto e mandano degli intermediari a chiedere perdono. Ma Giuseppe risponde loro: "Non temete, sono io forse al posto di Dio? Se voi avevate pensato del male contro di me, Dio ha pensato di farlo servire ad un bene, per compiere quello che oggi si avvera: far vivere un popolo numeroso" (Gen 50,20).

Fin qui il racconto biblico, che al vaglio della critica appare come una costruzione leggendaria e edificante, ma che veicola una Parola di grandissima portata teologica.

Prendiamo in considerazione qualche passaggio rilevante del racconto, compreso alla luce di antiche interpretazioni ebraiche e dei commenti successivi dei Padri della chiesa e degli esegeti moderni.

I maestri ebraici sottolineano come Giuseppe fu venduto più volte, prima agli Israeliti, poi ai Madianiti e infine agli Egiziani, come in una prefigurazione del destino di sofferenza e di esilio dell'intero popolo ebraico. Interpreta bene l'apostolo Paolo quando scrive: "Andarono di nazione in nazione, da un regno verso un altro popolo" (1 Cor 16, 20). Ma questo episodio narra anche la vicenda di tutti gli umiliati e gli offesi della terra, la cui sorte sarà un giorno rovesciata. Essi diventeranno motivo di salvezza anche per i loro carnefici, perché apriranno loro gli occhi a ciò che mai hanno visto: saranno, infatti, i miti ad ereditare la terra.

Giuseppe subisce tutte queste tribolazioni senza mai recriminare, senza alcun lamento, realizzando così il prototipo del giusto di cui è detto nella Scrittura: "Il giusto vive nella sua fede in Dio" (Ab 2,4). Sappiamo come la storia di Giuseppe, che giunge fino a provare l'amarrezza del sospetto e il duro carcere, si trasforma rapidamente, in modo del tutto inatteso. Sembra di risentire il salmo che canta: "Hai mutato il mio lamento in danza, la mia veste

di sacco in abito di gioia" (Sal 30,12).

Dio, con la sua immensa sapienza, si è servito dell'invidia e dell'odio dei fratelli per innalzare Giuseppe fino alla gloria del suo Regno e in lui, come un piccolo resto, salvare tutto il suo popolo.

Nelle letture successive, fino all'interpretazione cristiana di questi testi, Giuseppe non è solo figura del popolo d'Israele o immagine del giusto perseguitato. Egli è anche profezia del Cristo, il quale deve attraversare l'ignominia e il rifiuto per entrare così nella sua gloria (Lc 24,26.44-46). Dice bene l'antica omelia pasquale di Melitone: "Se vuoi contemplare il mistero del Signore, volgi lo sguardo a Giuseppe, come lui venduto". Commenta magnificamente Efrem, scrittore siriano dei primi secoli: "Giuseppe, nostro schiavo, è diventato nostro signore; lui, che abbiamo gettato e chiuso senz'abito, ecco che il faraone lo ha rivestito di un abito di bisso; colui che abbiamo gettato giù nel carcere, ecco siede sul carro del faraone, e colui che abbiamo stretto in ferri, ha un collare d'oro posto al suo collo".

Sì, la storia di Giuseppe narra in anticipo la storia del Cristo, spogliato, umiliato, obbediente fino alla morte e per questo innalzato al di sopra di tutti (Fil 2,6-11). Non solo: Giuseppe, che ha patito il male degli altri, diventa per loro motivo di salvezza.

Giuseppe incontra i suoi fratelli, venuti in Egitto in cerca di grano, li riconosce, ma fa l'estraneo, parlando loro duramente (Gen 42, 7). Vuol metterli alla prova tenendoli prigionieri. Seguiamo ora il testo per comprenderne lo sviluppo, assolutamente imprevedibile.

"Al terzo giorno" (Gen 42,18) Giuseppe vede nuovamente i fratelli e parla loro. Questa espressione temporale – il terzo giorno – ha un grande valore teologico: c'è un limite alla prova, anche a quella più orribile, e spesso proprio il male più oscuro si apre ad una nuova prospettiva di speranza. Abbiamo alcuni esempi di tale linguaggio simbolico nella Scrittura: "Venite, ritorniamo al Signore: egli ci ha straziato ed egli ci guarirà. Egli ci ha percosso ed egli ci fonderà. Dopo due giorni ci darà la vita e il terzo ci farà rialzare" (Os 6,2). "Il terzo



giorno Abramo alzò gli occhi e da lontano vide quel luogo" (Gen 22,4), il luogo dell'obbedienza radicale dove, invece del sacrificio del figlio, riceve dal Signore una nuova promessa di vita: "Saranno benedette per la tua discendenza tutte le nazioni della terra, perché tu hai obbedito alla mia voce" (Gen 22,18). "Il terzo giorno" Gesù, vinta la morte, è restituito alla vita. Così, "il terzo giorno", Giuseppe si rivolge ai fratelli e dice loro: "Io temo Dio!" (Gen 42,18). I rabbini commentano: ciò significa che Giuseppe decide di non rendere male per male. Voleva agire secondo la Scrittura che afferma: "Non dire: voglio ricambiare il male. Confida nel Signore ed egli ti libererà".

Questa mitezza assoluta provoca nei fratelli di Giuseppe una via di pentimento e di conversione. "Essi si dissero l'un l'altro: Certo su di noi grava la colpa nei riguardi di nostro fratello" (Gen 43,21). La medesima espressione 'essi si dissero l'un l'altro' la troviamo in Gen 37,19, quando i fratelli nella loro iniquità complottano di uccidere Giuseppe. Ma ora, invece di compiangere la loro sorte, cercano in se stessi la causa del loro male. Pian piano si aprono e confessano il loro peccato, fino a gridare davanti a Giuseppe: "Dio ha scoperto la colpa dei suoi servi" (Gen 44,16).

Quando infine Giuseppe si fa riconoscere dai fratelli, dà all'intera vicenda un'interpretazione tutta particolare: "Dio mi ha mandato qui prima di voi per assicurare a voi la sopravvivenza nel paese e per salvare in voi la vita di molta gente" (Gen 45,7). Commenta bene S. Ambrogio: "Che amore fraterno, che dolce fraternità scusare anche il delitto di fratricidio dicendolo opera della divina provvidenza e non dell'umana empietà, dal momento che non era stato messo a morte dagli uomini bensì mandato dal Signore per la vita". Ma che altro afferma l'intercessione di nostro Signore Gesù Cristo - lui che superò tutti i fratelli nell'amore - quando, sulla croce, pregò per il suo popolo "Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno" (Lc 23,34)?

I fratelli hanno venduto Giuseppe, ma Dio lo ha comperato, reclamato e rivendicato per sé come pastore, principe e salvatore di popo-

li, servendosi di quel medesimo piano per il quale sembrava smarrito e perduto. Non è nella natura del male generare qualcosa di buono, ma Dio può convertire in bene anche il male. Il Dio creatore, che trasse la luce dalle tenebre (Gen 1,3), è capace di far risplendere la giustizia dal peccato, e dall'inferno della schiavitù il Regno dei cieli e la libertà dei figli di Dio. Il brano assume così una decisiva valenza teologica. In ben due frasi Giuseppe parla di Dio come del vero autore dell'intera vicenda: non sono i fratelli, ma è Dio che lo ha mandato laggiù. Mediante questa azione Dio salva un "resto", conserva in vita una famiglia che è erede delle promesse fatte ad Abramo e alla sua discendenza. Giuseppe interpreta alla luce di questa visione d'insieme anche la sua così intricata vicenda, vi scorge la misteriosa realizzazione di un intervento salvifico di Dio; poiché "resto", come spesso nell'AT, è una parola di speranza, volta all'avvenire, perché nel "resto" sussiste il tutto, per un vita nuova.

Terminiamo con un'ultima riflessione. Se fosse rimasta in Canaan la famiglia di Giacobbe avrebbe potuto diventare una nazione? Io credo di no, perché avrebbe finito ben presto per integrarsi con la popolazione che la circondava. Perché potesse conservare la sua integrità occorreva formarla in mezzo ad un ambiente culturalmente e spiritualmente ostile. L'Egitto diventa il "crogiuolo di ferro" (Dt 4,20) nel quale Israele matura la propria identità. Verrà un tempo, anch'esso custodito nei giorni di Dio, in cui il popolo potrà celebrare la profezia di Giacobbe morente: "Dio verrà a visitarvi e vi farà uscire da questo paese verso il paese che egli ha promesso con giuramento ad Abramo, Isacco e Giacobbe" (Gen 50,24). La mitezza di Giuseppe di fronte al male, ma anche l'invidia e la perfidia dei fratelli, sono attori protagonisti di questa storia di salvezza scritta mirabilmente dalla mano del Signore.

Giuseppe "bacì tutti i fratelli e pianse stringendoli a sé" (Gen 45,15). "Tutto il male - afferma Lutero - è inghiottito in un immenso mare di mitezza e di carità".



*Il racconto biblico della concubina del Levita, narrato in Giudici 19-21, "smaschera il fatto che la società patriarcale si fonda su uno scambio fra maschi che rende le donne oggetto, materia senza voce, senza individualità. Questa radice di violenza perpetua se stessa, ripetendosi senza che si riesca a spezzare il cerchio".
L'autrice è pastora valdese.*

La concubina del Levita

Una delle piste teologiche visibili nel Primo Testamento è quella che mostra il peccato come rottura dei rapporti d'amore tra uomo e donna.

Già nel racconto di Genesi 2 e 3 vediamo un passaggio mitico da una relazione in cui c'è piena intimità ("l'uomo e la donna erano entrambi nudi e non ne avevano vergogna") a una relazione in cui la donna viene violentemente sottoposta all'uomo. Mentre prima c'era una reciprocità tale che donna e uomo prendevano l'iniziativa delle cose senza differenza tra loro, dopo la caduta il soggetto di ogni iniziativa diventa l'uomo. La donna diventa oggetto, essere inferiore, legata dal proprio desiderio e sottomessa al potere patriarcale.

Con un racconto così semplice gli autori di Genesi ci mostrano due cose molto importanti:

1. che l'oppressione della donna ha le sue radici nella maledizione del peccato;

2. che dunque il patriarcato non appartiene all'ordine della creazione ed è un dato storico. Come se ne vede l'inizio se ne potrà vedere la fine. Anche se la fine del patriarcato, in quest'orizzonte del linguaggio mitologico, è legata piuttosto all'escatologia e ai tempi messianici, e non ad un evento che accade nella

storia umana. Vedremo se in una prospettiva moderna si può risolvere questa contraddizione legata alla storia.

Il racconto di Giudici 19-21 è uno di quei testi oscuri e violenti che non avremmo mai voluto leggere nella Scrittura. Testi come questo feriscono e allontanano dalla presenza di Dio nella Scrittura e sono anche stati usati, a volte, per giustificare la violenza umana e patriarcale.

Tuttavia questo tipo di testi ci dicono che la presenza di Dio non è estranea alla nostra vita, neppure ai momenti più oscuri e difficili. Come dice il salmo 139: "le tenebre stesse non possono nasconderti nulla... anche là mi condurrà la tua mano e mi afferrerà la tua destra". Perciò vorrei provare a leggere questo testo come una implicita dichiarazione di fede, fatta dai suoi autori, che Dio non è assente nemmeno nei momenti dell'assassinio e della brutalità, della "notte della ragione". In quei momenti forse, come dice Elie Wiesel, Dio è presente nella persona straziata e morente, e si oppone in questo modo alla prepotenza dei violenti.

Da un altro lato, vorrei mostrare come questo racconto metta in luce la radice patriarcale



della violenza contro le donne. Abbiamo bisogno oggi di piangere tutta la nostra rabbia ma anche di conoscere le radici di questo odio di uomini contro donne, per poterle tagliare.

Molte donne sono senza nome nella Bibbia. Eppure per questa donna particolare il fatto di essere innominata è un gesto offensivo in più: l'offesa della trascuratezza di un testo che non sente la crudeltà del suo stesso racconto, che parla di lei come di un oggetto di proprietà più che di un soggetto; l'offesa di essere ignorata, insieme alle centinaia di altre donne violate che sono inserite in questa sezione del Libro dei Giudici. Ignorate anche dalla teologia del libro stesso: la violenza da loro subito non ha significato in sé, è marginale e funzionale per la storia degli uomini.

I primi due versetti del cap. 19 segnalano subito una differenza geografica e di classe fra il Levita e la sua concubina. Il ruolo del Levita era onorato nella società, al di sopra di quello di molti altri uomini, mentre la posizione di una concubina era inferiore a quella di molte altre donne. È chiaro che qui viene detta la disparità di potere fra i due: lei è proprietà di lui. È dunque con sorpresa che leggiamo di un atto di ribellione della donna: in questo passo lei cerca ancora di affermare la sua posizione di soggetto.

In seguito il testo si chiuderà su di lei lasciandole solo il ruolo di un oggetto nei commerci fra uomini. Secondo la versione ebraica, lei è "infedele"; la LXX dice invece: "si arrabbiò fortemente con lui". La differenza è ancora esplicita tra le versioni protestanti, che seguono il primo testo - accentuando così l'essere soggetto e l'essere in colpa della donna - e le versioni cattoliche, compresa quella interconfessionale TILC, che accentuano così la crudeltà dell'uomo.

Ciò che colpisce qui è che la donna non ha un posto suo dove andare: uscita dalla casa del Levita suo padrone può solo tornare alla casa del padre a Betlemme. Colpisce anche la sua solitudine: questa donna è sola nel suo genere, non ha una madre, un'amica, una sorella. In tutto il racconto è l'unica donna che

compare su uno scenario composto tutto da attori maschi: non stupisce così che soccomba alla loro violenza.

Al v. 3 si dice che il Levita segue la donna nella casa del padre, letteralmente, "per parlare al suo cuore", formula che parrebbe indicare un gesto d'amore. Ricorre però in altri testi in cui si narrano storie di violenza: per esempio, quella di Sichem su Dina (Gen 34,3). Anche in Os 2,14 è usata per indicare l'amore con cui Dio vuole convincere la sua sposa, Israele, a tornare da lui; ma anche qui siamo di fronte a un amore espresso unilateralmente da parte maschile e che si sviluppa a partire da un denudamento della donna di ogni sua autonomia e iniziativa: "... scoprirò le sue vergogne... farò cessare tutte le sue gioie... devasterò le sue vigne e i suoi fichi... la porterò nel deserto" (2,11-16).

Dunque questa parola già utilizzata in altri contesti di violenza sulle donne indica come il Levita si sta muovendo per parlare alla sua donna e convincerla a tornare da lui. Esiste un evidente contrasto fra la dolcezza di queste parole e ciò che segue realmente.

La realtà è che inizia qui una serie di relazioni fra uomini in cui la concubina è solo oggetto di scambio. La prima di queste relazioni è fra il Levita e il padre di lei. C'è poi lo scambio fra il Levita e gli abitanti del villaggio in cui il Levita passa la notte. Il villaggio è scelto per evitare una città "straniera": Gerusalemme, la cui estraneità è segnalata anche nel nome "Jebus", preso dal nome di chi la abitava all'epoca della conquista.

Mai come in questo testo ho sentito come le linee di divisione che gli uomini pongono fra loro sono irrilevanti per la realtà delle donne. Che differenza avrebbe fatto per lei passare la notte in una città di stranieri piuttosto che nella città dei figli d'Israele? Una distinzione creata nella storia maschile e a quella storia funzionale può servire a proteggere gli uomini, ma non protegge le donne.

L'ospitalità ricevuta nel villaggio richiama anche nei particolari l'episodio degli angeli ospiti di Lot a Sodoma (Gen 19). L'uomo che ospita è straniero nella città, come Lot, quasi a



segnalare che la sua ospitalità è un tratto assolutamente estraneo alla città stessa, i cui abitanti maschi sono tutti "gente perversa". L'uomo esce fuori della porta per discutere con quella gente perversa, che vuole avere il suo ospite per abusarne. E, allo stesso modo in cui Lot offre le sue due figlie vergini in cambio dei due ospiti, il vecchio uomo offre la sua figlia vergine e anche la concubina che è sotto il suo tetto: "fatene quel che vi pare". La violenza verso l'uomo viene definita "infamia": nulla è detto in negativo della stessa violenza nei confronti delle due donne. Anzi il vecchio si rivolge a quegli uomini chiamandoli "fratelli", riconoscendo così il legame che li unisce per l'appartenenza di genere che consente loro di trattare. In ogni caso l'ospitalità offerta dal vecchio non protegge la donna.

Il Levita stesso butta fuori la sua concubina, deciso a tutto pur di proteggersi. La scena di violenza non è evitata come nel racconto di Sodoma, dove Dio interviene accecando gli abitanti perversi. Qui invece nulla è risparmiato e il senso di durata della violenza - "tutta la notte fino al mattino" - è angosciante. Un'angoscia che tuttavia non sembra toccare l'autore del testo né tantomeno il Levita che dorme al riparo dell'ospitalità della complicità maschile.

La derelizione della donna è descritta nel suo cercare la porta dietro cui sta l'uomo che l'ha barattata per proteggere il suo riposo. Lei che, inizialmente, aveva lasciato quell'uomo per un moto di ribellione e di indipendenza, o perché in collera con lui per un gesto d'infedeltà - il cuore di lei era altrove - ora non ha altra scelta che tornare dal suo torturatore. Immobile resta sulla soglia di quella casa, aggrappata a quel gradino che crede essere l'ultima sua salvezza e si rivelerà la sua perdizione completa.

Se lei, e noi lettrici e lettori, posti di fronte a questa scena agghiacciante e concreta avessimo sperato in un gesto di pietà, o avessimo contato sul maschile senso di orgoglio per una proprietà violata da parte del Levita, avremmo sbagliato. La sua indifferenza è totale. Questo è anche il primo e unico luogo in cui il Levita parla alla sua concubina: "Alzati, dobbiamo

partire". Ma non ebbe risposta.

Il testo greco aggiunge: "perché era morta", ma il testo ebraico ci lascia supporre che lei sia ancora viva. E non apre bocca. Ci può venire in mente, a questo punto, il passo di Is 53,7 riferito al servo di Dio: "Come l'agnello menato allo scannatoio, come la pecora muta dinanzi a chi la tosa, ella non aprì bocca".

Il viaggio del Levita si conclude secondo i suoi progetti: torna a casa riportando con sé la concubina fuggita.

Invece di un gesto di pietà, invece della cura, invece del pianto e della consolazione, invece della sepoltura, arriva un atto che chiama vendetta. Un coltello, come quello afferrato da Abramo e alzato su Isacco (Gen 22,10), un coltello simbolo del terrore, quella volta evitato grazie all'intervento di Dio, ora prevale in tutta la sua brutalità. I frammenti del corpo della donna vanno a tutte le tribù e provocano una dura vendetta contro la città inospitale e contro tutta la tribù di Beniamino. La vendetta si scatenerà in particolare massacrando le donne, i vecchi e i bambini rimasti nelle case mentre gli uomini si lasciano attirare nell'imboscata. Tanto che il racconto si risolve ancora con un orrido aspetto di complicità maschile: per permettere ai 600 guerrieri superstiti di Beniamino di far continuare la stirpe della tribù, prima vengono rapite le donne - ma solo le vergini - di Jabes. Le altre, "ogni donna che abbia avuto relazioni carnali con un uomo", vengono massacrate. Poi, non essendo queste vergini in numero sufficiente, si permetterà ai guerrieri di Beniamino di rapire e stuprare anche le fanciulle di Silo, in occasione di una festa in cui queste escono a danzare nei campi e nelle vigne.

Qualche riflessione conclusiva

1. Letterariamente il testo insiste nel cap. 19 su scene di ospitalità, sull'immagine della casa, sulla protezione, sull'ospitalità messa in pericolo. Il racconto stesso però ci mostra che nella casa patriarcale la donna non trova protezione dalla violenza. C'è una violenza interna, da cui fugge, ma a cui deve tornare a soc-



combere alla fine, c'è una violenza esterna a cui la casa patriarcale la sacrifica volentieri per salvarsi.

2. Nei cap. 20-21 si parla di lotte fra le tribù, di guerre civili e "guerre sante", di ricostruzione della tribù di Beniamino. Il rapimento e la violenza sulle donne sono uno dei fondamenti di alleanza e legame della società tribale maschile.

3. Il testo dice: "In quel tempo non c'era un re in Israele e ognuno faceva quel che gli pareva meglio" (Gdc 21,25): sembrerebbe dirci, il redattore del testo, che se ci fosse stato un re tutto questo non sarebbe successo. E richiama ciò che il vecchio dice ai perversi che sono intorno alla sua casa: vi dò la mia figlia vergine e la concubina del Levita: "fatene quel che vi pare" (Gdc 19,24). Purtroppo noi sappiamo che la violenza si è esercitata contro le donne anche quando in Israele c'è stato un re. Lo stesso Davide la compie. Dunque, esattamente come la casa patriarcale non protegge le donne dalla violenza, il potere maschile non protegge le donne dalla violenza.

4. Il racconto della violenza sulla concubina si conclude con una domanda e un invito: "una cosa simile s'è mai vista? Prendetela a cuore e parlate e decidete". Lasciate che lei parli al vostro cuore. Lei, la donna che ha subito violenza: nella costruzione ebraica questa frase è al femminile (la forma verbale e l'oggetto sono al femminile) per dare più enfasi alla domanda.

La domanda riceve risposta già all'interno del testo biblico, ma attende una risposta nuova anche da noi, lettori e lettrici di questa storia.

La prima risposta - l'abbiamo vista - è quella delle tribù che non fanno altro che moltiplicare la violenza contro le donne. Un'altra risposta si trova in Osea, dove questa storia diventa sinonimo del peccato antico di Israele: tuttavia qui (Os 9,9-10,9) la donna è cancellata, non si sa di quale peccato si parli, se non che è peccato che Dio non dimentica e punirà. Dopo questo c'è il silenzio sull'intera storia e sulla donna: e lei è diventata parte della storia schiacciata e silenziata che ogni donna ebrai-

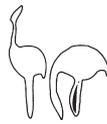
ca in primo luogo e poi ogni donna cristiana si porta dentro: è una parte della nostra miseria femminile.

Allora come muoverci per dare una risposta nuova a questa storia, alla memoria e alla realtà delle donne violentate e trattate come oggetti?

Questo racconto smaschera il fatto che la società patriarcale si fonda su uno scambio fra maschi che rende le donne oggetto, materia senza voce, senza individualità. Questa radice di violenza perpetua se stessa, ripetendosi senza che si riesca a spezzare il cerchio.

Oggi rimbalza però nelle mani femminili il bandolo di quella matassa. Le donne che hanno ritrovato la loro voce sono forse oggi in grado di spezzare le radici e il perpetuarsi della violenza e della vendetta. Voglio usare qui una parola antica, che però fa fare uno scarto al discorso: il perdono. Solo il perdono vissuto come guarigione delle ferite ricevute, come cancellazione del rancore, permette di alzare lo sguardo verso relazioni diverse. Il perdono non è dimenticanza, ma permette di riannodare le relazioni partendo da una novità. Gesù che perdona sulla croce è il paradigma di questo cammino interiore che appartiene oggi anche alle donne. Donne che sanno di non stare più nei confini imposti dagli uomini, nelle case patriarcali dove si nasconde la violenza e l'umiliazione. Donne che vanno per il mondo, che si mostrano senza paura. Il perdono (perdono) è l'amore di cui parla la I Giovanni 4, 18: "l'amore sconfigge la paura".

In questa prospettiva, lo scarto femminile che si sposta dalla miseria della violenza e del rancore, alla costruzione di una esistenza riconciliata nel perdono, è opera messianica. Il peccato, quel peccato originario della società patriarcale, comincia ad essere sconfitto nel momento in cui le donne si spostano nei luoghi della vita e della gioia. Allora le relazioni non sono più misurate sulla capacità di scambio (in cui appunto le donne erano moneta) ma sulla capacità di dono, di gioia, di gratuità: per-dono, appunto.



Nei libri veterotestamentari, la figura di satana "presentato come chi istiga al male, si trova solo in un passo del secondo libro delle Cronache". Solo in seguito "fa capolino satana nelle sue vesti di agente provocatore", forse sotto l'influsso del dualismo persiano. Ma è nelle pagine del Nuovo Testamento - afferma l'autore, studioso di ebraismo e Scritture sacre - che "la lotta contro il diavolo diviene addirittura un compito costitutivo della missione di Gesù".

Il dito di Dio e il potere del diavolo (1)

Un ipotetico lettore che scorresse l'intera Bibbia partendo dalla sua prima pagina, percorrerebbe tutto l'Antico Testamento senza imbattersi in diavoli o indemoniati. Per la verità, vi troverebbe qualche volta la parola satana, ma con ben altro significato da quello atteso. Quella figura infatti non ha ancora nulla di demoniaco; si tratta infatti di una specie di pubblico ministero che presso la corte celeste si incarica di avanzare accuse contro i sospetti. Tale funzione è ampiamente descritta all'inizio del libro di Giobbe (Gb 1-2) e trova riscontro anche in alcuni passi del profeta Zaccaria (Zc 3,1-2). Una prima indicazione, in cui satana è presentato come chi istiga al male, si trova solo in un passo del secondo libro delle Cronache; più esattamente si tratta di una riscrittura di un episodio, già precedentemente narrato dalla Bibbia, in cui re Davide è spinto a compiere un atto giudicato in modo negativo: compiere un censimento della popolazione. Questa azione è considerata cattiva perché vuole ricondurre sotto controllo umano il popolo che, al contrario, va considerato sempre "possesso" esclusivo di Dio. Nella versione più antica è il Signore stesso a porre nel cuore del re questo malvagio proposito (cfr. 2Sam

24,1ss.); si tratta quindi di una visione, ricca di riscontri in altri brani biblici (cfr. ad es. Es 15,4.8.17; Is 45,7), in cui tutto, persino il negativo, è direttamente riferito a Dio. Questa prospettiva con il tempo risultò più difficile da comprendere, perciò comincia a far capolino satana nelle sue vesti di agente provocatore. Tale evoluzione che trasforma questa figura da funzionario di corte a tentatore è, in genere, attribuita a un influsso del dualismo persiano che, pur non essendo mai accolto alla lettera, avrà ben maggiore incidenza nell'elaborazione dell'apocalittica intertestamentaria (scritti giudaici non entrati nel canone della Bibbia) in cui la presenza di forze demoniache malvagie ha ampio spazio.

Il nostro lettore della Bibbia canonica tra tutte le centinaia e centinaia di pagine affrontate avrebbe, dunque, solo alcuni brevi versetti in cui satana è presentato in qualche modo come avversario. Troppo poco; tanto più che si tratta di un frammento isolato e in cui non vi è ancora nessuno spazio per una lotta condotta da Dio, o da chi è dalla sua parte, contro il "potere del male". Tuttavia, fin dalle prime pagine del Nuovo Testamento il discorso muta radicalmente: la lotta contro il diavolo diviene



addirittura un compito costitutivo della missione di Gesù. Negli Atti degli Apostoli, Pietro dirà: "Voi conoscete ciò che è accaduto in Giudea, incominciando dalla Galilea, dopo il battesimo predicato da Giovanni, cioè come Dio consacrò in Spirito Santo e potenza Gesù di Nazaret, il quale passò beneficiando e risanando tutti coloro che stavano sotto il potere del diavolo, perché Dio era con lui" (At 10,37-38). Ormai si è evidentemente entrati in un nuovo e più drammatico orizzonte.

La lotta compiuta da Gesù contro il potere demoniaco è tratto tanto tenacemente presente nei vangeli sinottici da giustificare pienamente l'asserzione di Pietro che la missione prepassuale di Gesù si identifica con il risanamento di tutti coloro che erano sotto il potere del diavolo (At 10,38). I vangeli, dal canto loro, presentano Gesù come colui che, in virtù della presenza di Dio e della tentazione subita e superata (cfr. Mt 4,1-11 ; Mc 1,12-13 ; Lc 4,1-12), è nelle condizioni di diventare il liberatore rispetto all'assediate e assillante potere demoniaco. Gesù infatti si reca in Galilea, vi annuncia il regno (Mc 11,16-18 ; Mt 4,23-24) e, subito, entrato nella sinagoga di Cafarnao vi guarisce un uomo posseduto da uno spirito immondo (Mc 1,21-27 ; Lc 4,33-35). A questa prima seguiranno poi altre, numerose guarigioni di indemoniati.

Nelle sue guarigioni Gesù opera con la potenza della parola. A differenza della prassi comune agli antichi esorcisti, egli non segue riti codificati, bensì si esprime attraverso ordini perentori: "Stai zitto" (Mc 1,25); "Spirito immondo esci da quest'uomo" (Mc 5,8); "Spirito sordo e muto, te lo ordino, esci fuori da costui e non ritornarci più" (Mc 9,25). La consacrazione per opera di Spirito Santo si dispiega (secondo un'espressione propria di Luca) nella capacità di scacciare i demoni per mezzo del "dito di Dio" (Lc 11,28; cfr. Mt 12,28); il terzo vangelo ricorre cioè alla parola che il libro dell'Esodo mette in bocca ai maghi egiziani quando si trovarono di fronte alla, per loro, incontrastabile, piaga delle zanzare suscitata dalla verga di Aronne (Es 8,15). Nell'espressione evangelica si potrebbe perciò leggere una

implicita risposta a un'accusa di magia probabilmente contenuta nella dichiarazione dei suoi avversari, secondo cui Gesù scaccerebbe i demoni con l'aiuto di "Beelzebul principe dei demoni" (Mc 3,22; cfr. Mt 10,25 ; 12,24-27; Lc 11,15.18-19; Gv 8,48). Questo nome (o la variante Belzebub) è composto da *Ba'al* (in aramaico *Be'el* - "padrone", quindi principe) e *zebul* ("innalzato", "supremo", "sovrano"), letto o confuso a bella posta con il termine spregiativo e assonante *zebub* ("immondizie", "mosche"). Nella risposta di Gesù si tiene però presente soprattutto un altro possibile significato: "padrone delle dimore".

Di fronte alla mancanza di procedure stabilite e di gesti codificati, in altri termini davanti alla potenza della parola che opera in Gesù, o si crede che in lui si manifesti lo "Spirito di Dio" (Mt 12,28) o, al contrario, si pensa che lui sia un "vaso" (cfr. At 9,15) riempito non dalla potenza del Signore, bensì dalla forza dell'avversario. Tale radicale fraintendimento, in cui la forza dello Spirito viene scambiata per astuzia diabolica, è presentato dal vangelo come imperdonabile peccato contro lo Spirito (Mc 3,28-29 ; Mt 12,31-32). Resta il fatto però che la potenza operante in Gesù si manifesta in modo tale da non poter essere svincolata dalla presenza della fede, senza la quale anche a Gesù è impossibile compiere miracoli, proprio come avverrà nella sua Nazaret (Mc 7,5-6). Questo pare infatti il senso profondo della dura constatazione di Marco, che sembra quasi accomunare la reazione della famiglia stessa di Gesù a quella dei suoi avversari: "Entrò in una casa e si radunò di nuovo attorno a lui una gran folla, al punto che non poteva neppure prendere cibo. Allora i suoi, sentito questo, uscirono per andare a prenderlo, poiché dicevano: È fuori di sé" (Mc 3,20-21). "Costui è posseduto da Beelzebul e scaccia i demoni per mezzo del principe dei demoni" (Mc 3,22). "È posseduto da uno spirito immondo" (Mc 3,30).

Secondo una consueta interpretazione di un passo di Matteo e di Luca, la potenza con cui Gesù scacciò i demoni sarebbe tanto forte da contraddistinguere la venuta del regno: "Ma



se io scaccio i demoni per virtù dello Spirito di Dio è certo giunto tra voi il regno di Dio" (Mt 12,27; Lc 11,20). Eppure se, da un lato, con quest'affermazione Gesù rivendica a sé un potere esclusivo, dall'altro, proprio questa stessa dichiarazione è preceduta da una domanda, rivolta da Gesù ai suoi avversari, tendente piuttosto ad avvicinare tale potere a quello posseduto da altri: "E se io scaccio i demoni in nome di Beelzebul, i vostri figli in nome di chi lo scacciano?" (Mt 12,27; Lc 11,19). Non sono solo i Dodici a essere investiti del potere di sconfiggere satana (Mc 3,15; 6,7; Mt 10,1); anche altri al di fuori del gruppo apostolico ottenevano la vittoria sul demonio appellandosi al nome di Gesù (Mc 9,38-40; Lc 45-50). La lotta contro il demonio diviene un luogo in cui Gesù, pur presentandosi come segno esclusivo della prossimità del regno, dimostra anche di aver massimamente bisogno degli "altri". Ed è proprio la tensione tra questi due estremi a condurre al rovesciamento (significativamente avvenuto proprio in relazione alla lotta contro il potere demoniaco) della frase: "Chi non è con me è contro di me" (Mt 12,30; Lc 11,23) in: "Chi non è contro di noi è per noi" (Mc 9,40). Neppure la potenza del "dito di Dio" può operare prescindendo dall'accoglimento.

Gesù argomenta: "Come può satana scacciare satana? Se un regno è diviso in se stesso quel regno non può reggersi" (Mc 3,23-24), e in Matteo si aggiunge: "Ma se io scaccio i demoni in virtù dello Spirito di Dio, è certo giunto tra voi il regno di Dio" (Mt 12,28; cfr. Lc 11,20). Le due frasi, prese nel loro insieme, contengono un sorprendente risvolto di povertà. Ragionando in maniera solo apparentemente paradossale, si dovrebbe concludere che dalla frase pronunciata da Gesù emerge la constatazione di un perdurante potere demoniaco. Se satana fosse scacciato da satana il suo regno sarebbe diviso e la sua casa non si reggerebbe: sarebbe dunque in procinto di essere travolto; mentre se viene affrontato dall'esterno, persino ad opera del "dito di Dio", il regno demoniaco si presenta ancora compatto. In realtà la mancata *divisione* del dominio di satana pone in evidenza, per contrasto, la discriminazione

arrecata da Gesù che è venuto a portare la *divisione* e non la pace (Lc 12,51). Ma che altro se non la divisione (e nell'etimo della parola "diavolo" vi è proprio l'idea di divisione) del non accoglimento può aver impedito che avvenisse la piena irruzione del regno?

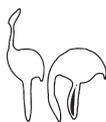
In Luca, subito dopo la disputa su Beelzebul, si trova un doloroso preannuncio: "Quando uno spirito immondo esce dall'uomo si aggira in luoghi aridi in cerca di riposo e, non trovandone, dice: Ritorrerò nella mia casa da cui sono uscito. Venuto, la trova spazzata e adorna. Allora va, prende con sé altri sette spiriti peggiori di lui ed essi vi entrano e vi alloggiano e la condizione finale di quell'uomo diventa peggiore di prima" (Lc 11,24-26; cfr. Mt 12,43-45). La vittoria si presenta dunque ancora parzialissima. Il "dito di Dio" che scaccia i demoni di fronte alla divisione del mancato accoglimento non è meta, è semplicemente tappa di un cammino: "Ecco, io scaccio i demoni e compio guarigioni oggi e domani e il terzo giorno arriverò alla mia meta. Però è necessario che oggi, domani e il giorno seguente io vada per la mia strada, perché non è possibile che un profeta muoia fuori di Gerusalemme" (Lc 13,32-33). Anche Abramo quando, insieme ad Isacco, si recava al luogo del sacrificio (in un viaggio caratterizzato - secondo la tradizione ebraica - da una continua lotta contro satana, cfr. ad es. *Genesi Rabbah*, 56,4; *Talmud babilonese, Sanhedrin*, 89b) vide la montagna il "terzo giorno" (Gen 22,4). Come fu per il patriarca, così anche per Gesù la meta, "il terzo giorno", sarà il sacrificio compiuto sul monte.

Piero Stefani

Nota

1) L'articolo riprende in larga misura il commento al vangelo della X domenica del tempo ordinario anno B (Mc 3,20-35) pubblicato in P. Stefani, *Sia santificato il tuo nome. Commenti ai vangeli della domenica, anno B*, Marietti, Genova 1987, pp. 121-124.

I commenti ai vangeli degli anni A, B, C sono ora pubblicati in un solo volume presso Grafitalica Chirico, Napoli 2000 (viale degli Oleandri, 19 - 80131 Napoli, tel e fax 081/7440413; www.grafitalica.com; e-mail: grafitalica@grafitalica.com).



L'autore, biblista, cerca di decifrare i simboli del libro dell'Apocalisse, soffermandosi soprattutto sulla figura della bestia e dell'Agnello. Di fatto, il libro di Giovanni "rappresenta la risposta cristiana di fronte al dramma della storia, in un periodo particolarmente travagliato"; esso pertanto "può essere visto come un pressante invito alla resistenza nei confronti dello stile di vita molle e decadente del consumismo romano".

Apocalisse: l'Agnello e la bestia

*"Combatteranno contro l'Agnello
e l'Agnello li vincerà,
perché è il Signore dei signori
e il Re dei re" (Ap 17,14)*

L'annuncio di guerra è paradossale: il combattente è un agnello e contro tutte le forze del male egli sarà sempre il vincitore. Questo è il linguaggio simbolico, tipico dell'apocalittica ed usato in modo ricchissimo ed intelligente da Giovanni, per comporre l'opera che, dalla prima parola del testo, ha finito per chiamarsi Apocalisse.

Il linguaggio simbolico dell'Apocalisse

"Apocalisse", nonostante l'uso dei giornalisti, non vuol dire *disastro* o *sciagura*; significa "rivelazione". L'Apocalisse di Giovanni, infatti, contiene la rivelazione di Gesù Cristo e, nonostante le apparenze e i fraintendimenti, non è un'opera catastrofica che annunci la fine del mondo; si tratta, piuttosto, di un luminoso libro di speranza e, insieme, un accorato appello all'impegno.

Essa nasce all'interno di un'assemblea liturgica che si impegna a leggere la storia (in generale) e la propria storia (in particolare) alla luce dell'evento fondamentale: la morte e ri-

surrezione di Gesù Cristo. Non si tratta, dunque, di *pre-visioni* di futuri avvenimenti catastrofici, ma di *visioni* teologiche del mondo. Il lettore non deve, pertanto, andare a cercare con curiosità particolari sensazionali relativi al futuro; ma, nella stessa prospettiva dell'autore, deve gustare nella preghiera e nella meditazione le immagini che cercano di chiarire il senso della storia.

Il suo autore, Giovanni, si rivolge ai cristiani del suo tempo, alla fine del I secolo d. C., e cerca di spiegare loro in che cosa consista la redenzione operata dal Cristo e li invita con forza ad una vita che sia coerente con la fede da loro professata.

Anche se è tradotta nella nostra lingua, l'Apocalisse parla sempre una "lingua straniera", che è il linguaggio simbolico, una lingua che deve essere decifrata: nel libro, infatti, i numeri, i colori, gli oggetti, le posizioni, i nomi di persona, tutto ha un significato simbolico. Ma, guai se il lettore prende i simboli alla lettera: non capisce nulla e ne ricava conclusioni assurde e pericolose. Il lettore dell'Apocalisse ha, quindi, da sbizzarrirsi nella ricerca, con un'avvertenza, però: non gli è lecito interpretare il simbolo come gli pare, ma, attraverso il



“grande codice” di Giovanni, che è l’Antico Testamento, deve recuperare il messaggio che intendeva comunicare l’autore.

Il simbolo principale: l’Agnello

Nel meraviglioso universo simbolico dell’Apocalisse, il personaggio principale è l’Agnello: tutta la storia, infatti, ruota intorno a lui.

In prima persona Giovanni inizia a raccontare un’esperienza singolare da lui vissuta: l’incontro con il Cristo risorto gli ha cambiato la vita ed ha segnato profondamente il suo modo di leggere la Bibbia e di interpretare la storia (Ap 1). Così l’autore prosegue narrando di essere stato ammesso nella sala del trono divino e di aver assistito ad una scena grandiosa (Ap 4-5): il Padre eterno, seduto sul trono, circondato da una folla di angeli oltre che dai simboli della storia e della natura, tiene in mano il libro del mistero, chiuso con sette sigilli. Questo libro segreto contiene il piano di Dio, è il suo progetto sulla storia dell’uomo, è la risposta ai grandi “perché” dell’umanità.

Il dramma è che nessuno può aprirlo: nessuno, né angeli, né uomini, né morti, è in grado di penetrare il mistero di Dio. Le creature, infatti, non hanno la capacità di risolvere le gravi questioni dell’esistenza: la reazione di Giovanni è il pianto, amaro e abbondante. In tal modo egli riassume simbolicamente lo stato dell’umanità di fronte al mistero: il grande pianto, infatti, è simbolo dell’angoscia e della sofferenza di ogni uomo che non sa spiegarsi il senso della vita.

Ma una soluzione c’è. Uno degli anziani invita Giovanni a smettere di piangere e proclama il solenne annuncio pasquale: il Messia ha vinto! Parla di lui come del “leone di Giuda”, cioè il forte discendente di quella tribù (cf Gn 49,9-10), e del germoglio della radice di Iesse (cf Is 11,1): grazie alla sua vittoria, egli è in grado di rivelare il piano di Dio, per colmare il desiderio dell’uomo e calmare il suo pianto angosciato. In che cosa consista questa vittoria non è detto. Con fine abilità l’autore prepara il grande colpo di scena.

È stato annunciato un leone e, invece, com-

pare un Agnello; è stata evocata la figura di un leone che vince sbranando e viene ora descritto un Agnello sbranato. Giovanni ama il paradosso e con tali espedienti provoca il lettore ad una più approfondita comprensione del fatto. Anzitutto dice che questo Agnello si trova “in mezzo al trono”: è un chiaro particolare simbolico, non descrittivo, giacché sul trono c’è già Dio seduto; visivamente non ci possono stare in due, ma teologicamente sì! Intende dire, infatti, che al centro di tutto, nel cuore dell’azione di Dio c’è l’Agnello. Chi sia non viene detto, ma la comunità cristiana, già formata, comprende immediatamente il simbolo di Gesù Cristo.

L’immagine dell’Agnello trae le sue origini dalle figure dell’Antico Testamento: soprattutto dal sacrificio pasquale dell’agnello (cf Es 12,1-27) e dall’immagine del servo di Dio paragonato ad un agnello condotto al macello (cf Is 53,7; Ger 11,19). È all’interno della teologia giovannea che l’immagine dell’agnello assume un pregnante significato cristologico, secondo la formula adoperata dal Battista per presentare Gesù: “Ecco l’Agnello di Dio che toglie il peccato del mondo” (Gv 1,36; cf anche Gv 19,36).

L’Agnello viene descritto con simbolismo discontinuo: il lettore non deve, cioè, assommare i particolari simbolici, ricostruendo una figura visiva - sarebbe un mostro! -, ma decodificarli e comprenderli nel loro messaggio. Leggiamo il testo di Giovanni:

“Ed io vidi in mezzo al trono e ai quattro esseri viventi e agli anziani un Agnello, ritto in piedi come immolato, con sette corna e sette occhi” (Ap 5,6).

È sgozzato, quindi dovrebbe essere morto; invece è ritto in piedi, perché è vivo. Anzi si vuol dire che è il Vivente proprio perché è stato ucciso. Inoltre è caratterizzato da sette corna: gli agnelli non hanno corna e, in ogni caso, non ne avrebbero certo sette: questo è un Agnello speciale. Il numero sette nel linguaggio simbolico dell’Apocalisse indica la pienezza e la totalità; inoltre il corno è nell’ambiente biblico un simbolo comune per indicare la forza ed il potere. Quindi, traducendo in concetti



l'immagine, si può affermare che l'Agnello ha la pienezza del potere. Lo stesso procedimento viene ripetuto per gli occhi, che sono il simbolo della conoscenza e dello Spirito divino: quindi, l'Agnello ha pure la pienezza della scienza ed è il perfetto datore dello Spirito di Dio.

La comunità cristiana che ascolta Giovanni, mentre celebra la domenica come giorno della risurrezione, contempla al centro del mistero di Dio il Cristo risorto, colui che ha vinto morendo e rivela e comunica a "tutta la terra" la Vita di Dio, cioè il suo Spirito. Col simbolo dell'Agnello, dunque, viene presentato il paradossale modo con cui Dio esercita il potere e vince il male: attraverso la mite debolezza di chi si lascia uccidere. La vittoria cristiana contro il male è espressa così: in questo consiste l'apertura del libro e la rivelazione del mistero.

Il nemico dell'umanità: il drago

L'Agnello vincitore è in grado di aprire i sigilli del grande libro: solo Gesù Cristo, cioè, può rivelare il senso dell'esistenza ed offrire all'umanità una garanzia di salvezza. Eppure il suo intervento di rivelatore non consiste in una dottrina o una teoria: è la sua storia personale a costituire la risposta; è la sua morte, come condivisione della morte umana, a rappresentare la proposta alternativa; è la sua sconfitta storica che viene presentata come la via per l'autentica vittoria.

L'avversario che è stato vinto dall'Agnello è il male, la struttura satanica che corrompe l'universo e rovina l'umanità. Questa figura del nemico è presentata nel capitolo 12 dell'Apocalisse, mostrando un mitico scontro fra la donna e il serpente. In questo caso, oltre che di simbolo, si può parlare anche di mito, perché il linguaggio impiegato da Giovanni è costituito da figure tipiche che ricorrono in diversi racconti mitici, orientali e greci: infatti, la scena di una donna contrapposta ad un mostro appartiene alla fantasia di molti popoli e importanti miti antichi (egiziani, babilonesi, persiani e greci) descrivono vicende simili; tuttavia l'autore dell'Apocalisse ha le proprie radici nella tradizione biblica e rifiuta con forza le

culture idolatriche. È inutile, quindi, ricercare paralleli e spiegazioni fuori delle Scritture d'Israele.

L'insieme narrativo e simbolico del cap. 12, con la contrapposizione fondamentale "donna/serpente", si ispira sostanzialmente al grande racconto di Genesi 3, in modo particolare al cosiddetto "Protovangelo" (Gn 3,15): la scena apocalittica si presenta, quindi, come una rilettura cristiana di quell'evento primordiale e decisivo, con una sintesi simbolica delle sue conseguenze storiche. Molto probabilmente, dunque, si tratta di una riflessione sulla storia della salvezza: l'inimicizia, posta da Dio fra la donna e il serpente, si sviluppa nella storia come un drammatico conflitto fra l'umanità ed il potere demoniaco, in tensione verso una soluzione; e lo schema dell'Esodo, come era già servito a molti autori biblici dell'Antico Testamento, così diviene anche per Giovanni il "tipo" dell'intervento divino a favore del suo popolo, fino al vertice dell'opera messianica di Gesù che costituisce la soluzione definitiva del tragico conflitto.

Subito dopo il grande segno della donna, che riassume in sé l'umanità ideale, creata buona da Dio, viene presentato il secondo segno che è un mostro: è chiamato "*drakon*", espressione che i LXX adoperano in genere per tradurre "*leviatan*" e "*tannin*", termini ebraici con cui si indica il mostro primordiale del caos; al v. 9 questo drago viene identificato senza ombra di dubbio con il mitico personaggio di Gn 3: "Il grande drago, il serpente antico, colui che è chiamato diavolo e satana, colui che inganna tutta la terra". Oltre all'identificazione, il nome ebraico "*satán*" (= avversario) viene tradotto in greco con "*diábolos*" (= ostacolatore) e la sua azione è sintetizzata come inganno per l'umanità intera. Il mostro demoniaco, erede letterario degli antichi miti sull'origine del mondo, è descritto in conformità al modello offerto dalle bestie di Daniele (cf Dn 7,6-7): il colore rosso evoca violenza e spargimento di sangue (cf 6,4), teste, corna e diademi sono simboli di potere ed i numeri 7 e 10 ne sottolineano la grandezza; l'azione di abbattere le stelle appartiene al linguaggio apocalittico (cf Dn



8,10) ed in questo caso evoca probabilmente la caduta degli angeli.

Il grande futuro dell'umanità è messo in pericolo dall'invidia del diavolo (cf Sap 2,24), che vuole divorare il parto della donna: ma il suo tentativo non riesce, anche se le conseguenze sono gravi, come la sottrazione del figlio e l'esilio della donna nel deserto. Ma al serpente antico, che aveva ingannato l'umanità con la superba pretesa di "essere come Dio" (cf Gn 3,4-5), si contrappone l'angelo Michele (cf Dn 10,13.21; 12,1), che con il suo stesso nome (= "chi è come Dio?") richiama la necessità di una docile sottomissione alla superiorità divina.

Il drago è sconfitto e viene buttato giù dal cielo; ma proprio per questo infierisce contro la donna e la perseguita con forza e cattiveria. Ma Dio interviene ripetutamente in aiuto dell'umanità, vittima del male, e continuamente le offre occasioni di salvezza. Visti fallire i suoi disegni contro la donna, il drago, sempre più furioso, non si dà per vinto e continua la sua battaglia, aggredendo il resto del seme della donna (Ap 12,17). L'espressione, carica di reminiscenze bibliche, allude al profetico "resto santo": l'estremo tentativo demoniaco è dunque la guerra contro il resto d'Israele, il gruppo fedele che custodisce le leggi divine ed è sicuro della salvezza messianica.

Gli strumenti storici del male: le due bestie

Con un tocco da maestro, Giovanni mette quindi in scena, nel cap. 13, due bestie mostruose come i tirapiedi del grande boia, e mostra così simbolicamente il modo in cui il diavolo tenta di rovinare l'uomo. Il mezzo preferito dal diavolo per distruggere l'umanità - dice l'autore dell'Apocalisse - è il potere, che riesce a corrompere facilmente.

In un sogno notturno, l'apocalittico Daniele aveva visto emergere dal mar Mediterraneo quattro bestie orribili, simboli dei quattro imperi storici che oppressero Israele (cf Dn 7,2-7.17-27); facendo riferimento a questo testo, l'apocalittico Giovanni descrive un'unica bestia che assomma in sé le caratteristiche di quelle quattro e, come loro, emerge dal mare, segno primordiale del caos.

Con varie immagini, Giovanni riassume così le idee degli apocalittici sulle grandi e organizzate forze del mondo: il *potere* è bestiale e demoniaco; la caduta originale di satana non lo ha privato della sua forza ed il mondo è purtroppo vittima della sua azione; anzi, le manifestazioni della sua potenza suscitano ammirazione in alcuni uomini, al punto che giungono ad adorare il potere, ritenendolo superiore a Dio stesso. La bestia in questione, dunque, è simbolo del potere politico corrotto, immagine astratta e generale, valida per rappresentare ogni prepotente organizzazione storica. Daniele aveva parlato dei quattro imperi del suo tempo; Giovanni invece riduce il simbolo ad una sola figura, non per descrivere l'impero romano, ma per allargare l'orizzonte ed indicare il potere in genere nella sua arrogante pretesa di superiorità assoluta.

L'altra bestia, strettamente parallela alla prima, viene descritta con un ambiguo contrasto: infatti assomiglia all'Agnello-Cristo nell'esercizio del potere (*corna*), ma nel modo di esprimersi è uguale al drago-Satana. Si può trovare uno stretto contatto con il *logion* evangelico in cui Gesù mette in guardia dai falsi profeti, che hanno l'apparenza degli agnelli, ma in realtà sono lupi rapaci. Il raffronto è ancora più significativo, se si aggiunge che nel resto dell'Apocalisse la seconda bestia è chiamata "*pseudoprofètes*" (16,13; 19,20; 20,10): essa rappresenta, quindi, una predicazione di Dio, falsa nei contenuti e dannosa per i destinatari.

La bestia che sale dalla terra vive in funzione dell'altra bestia e tende a trasformare la mentalità degli uomini per asservirli al regime, inganna l'umanità intera, inducendola ad adorare la statua del potente. Dall'insieme dei particolari, dunque, si può concludere che questa seconda bestia rappresenta il potere ideologico, ovvero il potere religioso corrotto, asservito al potere politico, e traditore della sua funzione specifica di portare a Dio. Se è vero che ogni sovrano ha il suo profeta, anche il simbolo del potere politico corrotto viene accompagnato dal simbolo del falso-profeta, che allontana da Dio e crea una mentalità da schiavi. Le immagini bibliche di riferimento non



mancavano a Giovanni: basti pensare al Faraone e i suoi maghi, Nabucodonosor e i suoi indovini, Antioco Epifane e la corrotta classe sacerdotale di Gerusalemme. Nella propria realtà storica la comunità dell'Apocalisse non poteva non pensare all'imperialismo romano e alle autorità religiose giudaiche, per alcuni secoli conniventi con il potere straniero; ma l'intenzione del simbolo è quella di offrire uno schema generale, valido per ogni altra situazione.

Lo scontro continua per i seguaci dell'Agnello

L'Apocalisse celebra la vittoria di Gesù Cristo, presentandolo come l'Agnello immolato: nel suo mistero pasquale di morte e risurrezione egli ha definitivamente vinto il peccato e la morte, ha debellato le forze sataniche che rovinano il mondo. Eppure la situazione storica dell'umanità, anche dopo la Pasqua di Cristo, resta difficile e caratterizzata dal male. La comunità cristiana di Giovanni se ne era accorta amaramente sulla propria pelle, per via delle numerose difficoltà che doveva affrontare.

Per questo l'autore mostra con forza i personaggi dello scontro cosmico, proponendo a chiare lettere il risultato finale del combattimento, ma chiedendo con energia ai suoi cristiani di impegnarsi seriamente con coerenza e fedeltà nell'attuale contingenza storica. Solo come seguaci dell'Agnello essi possono vincere; come alleati della bestia, invece, nonostante tutte le apparenze effimere di successo, sono solo destinati ad un radicale e definitivo fallimento.

In tal senso l'Apocalisse rappresenta la risposta cristiana di fronte al dramma della storia, in un periodo particolarmente travagliato per Giovanni e la sua comunità, simile alla situazione storica vissuta dai *chassidim* dell'epoca maccabaica: è minacciosa l'ombra del tiranno romano che pretende di essere adorato come una divinità, il fascino della cultura pagana conquista molti fedeli, mentre Gerusalemme non esiste più e la classe dirigente di Israele è ormai decisamente contraria al gruppo cristiano. Se il dramma della storia si ripete, deve anche ripetersi la coraggiosa testimonianza dei

fedeli, con la loro resistenza pacifica, fondata unicamente sulla fiducia in Dio, che ha risuscitato Gesù dai morti e lo innalzato come "Signore dei signori e Re dei re".

In questa prospettiva teologica, il profeta Giovanni affronta la concreta e difficile situazione della sua comunità, alle prese con la tentazione idolatrica del sincretismo. L'autore, infatti, vede un pericoloso collegamento fra struttura imperiale e benessere materiale: il culto all'imperatore significa gratitudine al "Benefattore" che garantisce una vita agiata e la struttura sociale delle corporazioni legate alla religiosità ellenista comporta anche per i cristiani la necessità di partecipare ai banchetti idolatrici. Rompere con questa situazione significa mettersi contro il regime dominante e, quindi, escludersi dal commercio e dal profitto. Se alcuni cristiani optano per il compromesso finalizzato al benessere, Giovanni invece esorta con tutte le forze alla coerenza impegnata e loda la povertà come conseguenza di coraggiosa astensione dagli idoli. L'Apocalisse, pertanto, può essere vista come un pressante invito alla resistenza nei confronti dello stile di vita molle e decadente del consumismo romano.

Con fine arte retorica Giovanni si impegna per raggiungere l'obiettivo. Sul fronte interno, cerca di demolire l'onorabilità degli oppositori, accusandoli di usurpare ruoli ecclesiali e di prostituirsi al potere; sul fronte esterno, poi, presenta l'avversario imperiale in versione grottesca e disumanizzante, mostrando la sua natura bestiale e deridendo le sue opere come ridicole scimmiettature. Il processo costruttivo, invece, si attua con la presentazione luminosa dell'universo alternativo della fede: tutto è suadente e rassicurante perché il lettore ne sia conquistato.

Conscio del pericolo rappresentato dalla contingenza storica, Giovanni ha demonizzato il "sistema mondano" con un affresco a tinte fosche, per tracciare confini netti rispetto alla Chiesa, soprattutto per affermare e difendere l'identità cristiana: Giovanni insiste perché si di essere poco ascoltato, invita alla sapienza perché le scelte dei cristiani, spiritualmente



mediocri, non erano guidate dalla fedeltà al Vangelo di Cristo, esorta alla costanza, perché dovevano essere comuni i casi di defezione; non invita tuttavia a ritirarsi dal mondo, ma piuttosto ad una coerenza convinta, anche fino alla morte.

L'Apocalisse, dunque, mira ad infondere speranza in mezzo alla persecuzione e a rilanciare l'impegno morale dei cristiani affinché non si lascino vincere dalla tentazione del sincretismo e del compromesso. Proprio per ottenere questo obiettivo di incoraggiamento e di

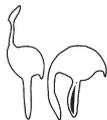
rafforzamento della fede, l'Apocalisse, in quanto "rivelazione di Gesù Cristo", è fondamentalmente celebrazione della Pasqua dell'Agnello, annuncio della Risurrezione avvenuta, ed inno liturgico sulla sconfitta della bestia, a cui, però, devono collaborare i discepoli dell'Agnello.

In questa collaborazione sta il passaggio necessario dalla maledizione del peccato alla benedizione della vita con Dio.

Claudio Doglio



Cristo guarisce un indemoniato mentre Satana - rappresentato con le ali nere sul capo - guarda atterrito (miniatura dal Vangelo di Stoccarda, IX secolo)



Ripercorrendo i miti del male nei primi capitoli della Genesi, l'autore, biblista, evidenzia il fatto che la Bibbia, pur utilizzando lo stesso modello narrativo mitico dei vicini popoli medio-orientali, tuttavia lo filtra "attraverso il tema della fedeltà del Dio dell'alleanza. Egli, nonostante le catastrofi, sceglie un piccolo resto da cui far ripartire la creazione". Il testo, trascritto da una comunicazione verbale, non è stato rivisto dall'autore.

Nulla è abbandonato...

Il mito nelle Scritture

L'esperienza ebraica nella terra di Canaan si svolge a contatto con le grandi civiltà dell'antico oriente, in particolare le culture mesopotamica, egizia e fenicia. Il genere letterario o, meglio, il modello letterario del mito è presente in queste culture; la sua peculiarità consiste in una narrazione che proietta nelle origini racconti inventati, virtuali - oggi li chiameremmo *fiction*s - per rispondere a problemi attuali: viene collocato agli inizi, secondo il modello genealogico, ciò che "oggi" pone interrogativi.

I miti, tutto sommato, rispondono al meccanismo di trovare le cause risalendo all'inizio, alla radice. Così nella Bibbia si trova spesso la spiegazione del nome di una città, di un personaggio, di un'usanza, di un mucchietto di pietre raggruppate in un luogo deserto...

I primi 11 capitoli della Genesi riproducono alcuni elementi di questi racconti mitici, per ricostruire la storia delle origini. Il vocabolo da noi tradotto con "origini", è la traduzione dell'ebraico *toledoth* (in greco *genesis*) e sarebbe più opportuno renderlo con "le storie delle generazioni": dell'universo (dal *caos* al *cosmos*); dell'umanità; di Israele. L'obiettivo della Bibbia consiste dunque nella ricostruzione delle

radici della storia nazionale, religiosa ebraica, collocata sullo sfondo della storia dell'umanità. Non si può dunque chiedere alle Scritture di spiegare come sia sorto il mondo, come sia nata l'umanità, quali le origini del male.

Il male nei miti della Genesi

Il problema tipico dei racconti mitici viene evidenziato da interrogativi concreti: perché, in una situazione di ordine, di equilibrio, si fa un'esperienza opposta? Perché il desiderio di vivere, di vivere bene, in pienezza, viene prima scosso dall'esperienza della sofferenza, della malattia, e poi distrutto dalla morte?

I miti mesopotamici egizi e fenici sono percorsi da questa tragica esperienza, raccontata attraverso le vicende di un personaggio desideroso di potere, successo, vita, e alla fine ingoiato dal nulla.

La Bibbia utilizza alcuni elementi di questi miti, a partire dal cap. 2 della Genesi (il giardino, il serpente, la cacciata) fino al cap. 11 (la costruzione della torre templare di Babele). È soprattutto nei capitoli 2 e 3 della Genesi - e non a caso viene chiamata *genesis*, cioè origine o genealogia dell'umanità, di Israele -, che incontriamo la struttura narrativa tipica dei miti.



L'albero della conoscenza

La situazione descritta è ideale: nel giardino collocato da Dio in oriente (dove sorge il sole) sono posti gli alberi belli da vedere e buoni da mangiare. Fra di loro è situato l'albero della conoscenza del bene e del male e l'albero della vita. In forma dialettica - non antitetica - sono poste le due aspirazioni caratteristiche dell'essere umano, dei popoli, delle nazioni.

In Israele, quando si attraversa l'esperienza di morte (il popolo che era stato portato in una terra-giardino viene cacciato dalla terra di Canaan dalle guerre e dalle deportazioni) sorge la domanda: perché accade tale sventura? La domanda - è utile ribadirla - non è formulata nella Bibbia in termini metafisici, ma esistenziali: le Scritture sono incentrate sulla vita del popolo, della nazione o - se vogliamo - anche sulla vita della coppia come "rappresentante" della storia dell'umanità. È inoltre interessante rilevare che l'interrogativo da dove venga il male e il perché del male non trova risposta nella Bibbia, mentre vi sono interessati i miti paralleli, che si trovano nei racconti apocalittici, non inclusi nella Bibbia canonica, sorti dopo l'esilio.

Secondo tali racconti, i mali attuali, la violenza provengono dalla caduta degli angeli. Il primo peccato avverrebbe quando e perché gli esseri spirituali si contaminano con gli esseri materiali: quando gli angeli si innamorano delle donne nascono tutti i guai dell'umanità. Anche in Gen 6,2 vi è un accenno a questo mito: i figli di Dio (nella Bibbia greca dei 70 vengono chiamati "angeli" per evitare l'attribuzione di generazione a Dio) videro che le figlie degli uomini erano belle e presero quante ne vollero in mogli. In questi libri apocalittici si narra, dunque, della caduta degli angeli, chiamati con vari modi - tra cui *satàn* -, e gerarchizzati tra di loro.

La Bibbia ha un altro problema: perché c'è la morte se Dio ha fatto l'uomo per la vita? Il racconto del giardino organizza il materiale simbolico in forma narrativa, sulla traccia dei miti mesopotamici. Esso è molto vicino, come linguaggio e modello, al racconto di Gilgamesh, che ha vissuto diverse edizioni: dall'epoca su-

merica fino a quella greca. Ciò vuol dire che tale modello era un elemento importantissimo nella cultura del vicino medio-orientale.

Gilgamesh, re di Ur, lascia la città dopo la morte dell'amico; va alla foce dei fiumi per cercare la pianta della vita e la trova, ma durante il ritorno la perde, perché il serpente gliela trafuga mentre si immerge nell'acqua per un bagno rinfrescante. Torna ad Ur senza poter comunicare la vita ai suoi sudditi, al suo regno.

La problematica tipica del vicino oriente si ritrova nella Bibbia: è possibile conciliare potere e vita?

L'albero della conoscenza del bene e del male indica non il discernimento etico ma il potere totale: essere come Dio. Il comando "Potrai mangiare di ogni albero, ma non dell'albero della conoscenza del bene e del male, perché nel giorno in cui ne mangiassi tu moriresti" richiama il modello dell'alleanza.

Eva, il serpente, Caino

Il secondo racconto simbolico, dopo la preparazione dell'ambiente, dei personaggi, inizia con una frase presa dall'ambiente mitico, ma rielaborato dentro la cultura religiosa: "Il serpente era la più astuta delle bestie create dal Signore Dio" (Gen 3,1). Il protettore del giardino viene definito astuto e sapiente, dunque ha il controllo dell'albero della conoscenza, del potere, e ne suggerisce la via per possederlo. Nel dialogo con Eva introduce il sospetto nei riguardi del comando di Dio, cosicché ella "vide che l'albero era buono a mangiare e bello alla vista, adatto per acquistare sapienza" (Gen 3,6).

Il serpente, nel mondo antico, rappresentava la divinità della magia, la scienza occulta per accedere al potere. La Bibbia mette insieme il giardino, il serpente, l'albero, organizzandoli nel contesto dell'alleanza e rileggendoli su questo sfondo.

La storia del giardino conosce una duplicazione nel conflitto tra i due fratelli, Caino e Abele, simboli di due culture. L'esperienza della morte, dovuta alla rottura dell'alleanza, l'esclusione dall'albero della vita, si ripropongono nel conflitto tra la cultura pastorizia (nomade) e la



emergente cultura contadina, di cui la prima è "vittima".

Il mito di Caino e Abele dà nomi nuovi al modello del giardino. Il serpente diventa il peccato che è "accovacciato", come fosse una bestia, alle porte del cuore: lo si può dominare; è l'istinto aggressivo che non tollera il diverso. Infatti non vi è logica spiegazione alle cause del dramma. La Bibbia non dice che Dio gradisse le offerte di Abele perché migliori, ma che gradì quelle di Abele e non gradì quelle di Caino: è la differenza che provoca la reazione aggressiva di Caino, incapace di tollerare la novità culturale espressa dal fratello, percepita come concorrente.

Il diluvio

Anche il tema del diluvio, terzo racconto simbolico della Genesi, era presente nelle culture mesopotamiche, come attesta la tavoletta cuneiforme trovata nell'ottocento e proveniente dall'area sumerica. Vi si narra che per distruggere il male e la violenza che corrompono la terra c'è bisogno di una catastrofe purificatrice. Nel mito mesopotamico il diluvio viene provocato dal chiasso degli esseri umani: gli dèi provano fastidio degli esseri umani e puniscono l'umanità, ma poi si pentono perché, dopo l'annientamento della razza umana, chi servirà le divinità?

Nel testo biblico si utilizza lo stesso modello narrativo, ma filtrato attraverso il tema della fedeltà di Dio. Egli, nonostante le catastrofi, sceglie un piccolo resto da cui far ripartire la creazione. Dio conosce il cuore umano, incline al male fin dall'adolescenza, ma rimane fedele al patto. Il male provocato dalla rottura dell'alleanza (il mito del giardino), dall'aggressività verso il diverso (il mito di Caino e Abele), dalla violenza corruttrice (il mito del diluvio), non fa venir meno la fedeltà del creatore. La storia prosegue perché Dio si impegna a far vincere il discendente della donna contro la figura simbolica del serpente, si impegna a proteggere Caino per bloccare il processo di rappresaglia infinita, si impegna a non più distruggere l'umanità, stendendo, dopo il diluvio, l'arco sulle nubi.

In seguito, Isaia parlerà di un germoglio che spunta dal tronco di Iesse: da un bosco tagliato riparte la vita. È il tema del figlio, del discendente della donna, è il tema di un Dio che diviene garante dell'omicida, è il tema della nuova creazione con il patto tra Dio e l'universo, sulla base del rispetto della clausola del sangue umano - unica clausola proposta da Dio per fare alleanza con Noè e i suoi discendenti. Sempre, dunque, nei miti biblici riguardanti il male, esiste una prospettiva di vita fortemente fondata sulla promessa e fedeltà di Dio. Sempre il presente, nonostante tutto, è aperto alla speranza.

Babele

La città con la torre che raggiunge il cielo manifesta il desiderio del potere totale, assoluto. Normalmente l'unicità del linguaggio è vista come uno stato di equilibrio, di benessere, e la molteplicità delle lingue come il castigo di Dio. Ma l'episodio di Babele si trova al cap. 11 della Genesi, e cioè dopo che Dio - secondo quanto affermato nel capitolo precedente - aveva fatto abitare la terra dai figli di Noè, "ciascuno secondo la propria lingua e secondo le loro famiglie, nelle loro nazioni" (Gen 10,5). La diversità linguistica appartiene quindi al piano di Dio che fa occupare tutta la terra.

La tendenza degli uomini a parlare, invece, una sola lingua e a costruire una torre-tempio diviene la rappresentazione, il simbolo dei grandi imperi che aspirano al potere totale, omologante. Potere, dunque, edificato sulla ecatombe, sulla distruzione delle diversità culturali e, pertanto, impregnato di quella violenza che, a sua volta, è il supporto e il fondamento dello stesso potere. Il messaggio biblico proposto dal mito della torre di Babele, oltre alla polemica contro Babilonia, denuncia ogni forma di imperialismo, che vorrebbe prendere il posto di Dio. Gli uomini sono creati diversi, liberi e, come popoli, autonomi. Nella libertà e autonomia possono, per la benedizione di Dio, moltiplicarsi e abitare la terra. Male è ciò che impedisce loro di realizzare il progetto divino.



La cultura greca non conosce i miti che spiegano l'origine del male sulla terra. Ma il teatro tragico "mette in scena l'antinomia primaria tra il male - sangue, vendetta, violenza, contaminazione - che segna della sua impronta ogni necessitudo - casa, genos, stirpe - e il tentativo di strapparsi da quel groviglio inestricabile, di rompere la catena delle necessità". L'autrice è docente di storia della tradizione classica, presso l'Università di Venezia.

Il male nella tragedia greca

Nella lingua tragica una delle metafore che più comunemente designano il male è quella del "vortice scuro": una spirale nera che attira ineluttabilmente l'uomo e lo risucchia dentro di sé. Quando il dramma giunge all'acme del *pathos* e la situazione è sul punto di precipitare verso la catastrofe, viene evocato un demone, una figura che non ha storia mitica né immagini: è Ate, la personificazione allegorica del cieco errore che trascina alla rovina. Ate ha "il piede storto": il suo percorso è contorto e imprevedibile ma l'esito è certo e travolge il mortale nella sua propria, fatale, rovina.

La scena del teatro tragico, la struttura che fa da fondale allo spazio del *choròs* in cui si svolge l'azione drammatica, rappresenta una casa regale. La parola *skéné* designa comunemente una tenda, in particolare la "tenda" persiana. Secondo una ricostruzione suggestiva e convincente, la prima *skéné*, da cui la "scena" avrebbe poi preso nome e tipologia, fu la "tenda" abbandonata sul campo dal re Serse, e presa dai greci come trofeo, dopo la rotta dell'esercito persiano a Platea. La "tenda" con cui il Re dei re si spostava per le spedizioni militari, portandosi al seguito tutto il suo *harem*, era una grande struttura lignea su ruote, che

al suo interno aveva stanze, bagni e un arredamento lussuoso: una piccola reggia trasportabile che nel *design* esterno simulava le grandi architetture dei palazzi imperiali di Susa e di Persepoli. Davanti alla *skéné* di Serse, predata da Temistocle e trascinata nel teatro di Dioniso, alle pendici dell'acropoli di Atene che ancora portava evidenti i segni dell'incendio appiccato dai "nemici", forse avvenne la rappresentazione della prima tragedia conservata, *I Persiani* di Eschilo, ambientati proprio davanti al palazzo di Susa: protagonista la Regina persiana davanti alla "casa" del potente sovrano incredibilmente sconfitto.

Da allora, forse anche per la suggestione di quel fondale-facciata, la scena del teatro tragico è quasi sempre una casa: la casa regale, luogo per eccellenza della dimora del *genos*.

La reggia del Gran Re persiano, diventa il palazzo regale delle stirpi del mito: gli Achemenidi, i Labdacidi, gli Atridi. E proprio nello spazio antistante, rispetto a quel fondale fisso, che figura la Casa dell'altrove spaziale o temporale, l'attore agisce il suo *drama*. Come le prime parole tragiche si distaccano dal canto del coro, così l'attore esce dalla porta della casa



e muove la sua azione che coincide con lo svolgimento della tragedia.

La tragedia si svolge tutta nello spazio del coro: con parole, canti e danze si consuma un movimento, uno sviluppo dell'azione. Dentro la casa (fuori dallo spazio teatrale) il tempo è fermo: di generazione in generazione si perpetua la successione del *genos*. È un avvicinarsi, segnato spesso (se non sempre) da passaggi cruenti: ma non c'è sviluppo. Immobile è la vicenda che si svolge dentro la casa. O piuttosto, non immobile ma avvitata su se stessa: una spirale, un vortice di necessità. In quel luogo dell'origine, in quello spazio della consacrazione della Necessità, in quel grumo inestricabile di colpa e di errore, sta la violenza, sta il male.

L'attore - l'eroe, controfigura forte dell'umano - compie un atto significativo: si muove da quella casa, esce e avvia una sua impresa. Il *drama* è sempre un percorso di separazione.

Esemplare il percorso di Edipo: strappatosi dalla maledizione di Corinto, dove per abbaglio apollineo si credeva imbrigliato nella maledizione di *quella* stirpe, compie l'impresa che gli dà gloria, approdando vittoriosamente a un'altra casa. Il dramma di Sofocle si svolge davanti alla reggia di Tebe, di cui Edipo si crede *tyrannos*, re non di sangue che solo grazie alla sua virtù ha conquistato il potere, e di cui si rivelerà *basileus*, re malauguratamente legittimo: scoprirà che in quella casa lui stesso ha compiuto i peggiori delitti, perpetuando la catena di misfatti endogeni della sua propria stirpe.

Nei *Sette contro Tebe* di Eschilo, Eteocle, figlio di Edipo, all'inizio si presenta come *kybernetes*, il governante che guida la nave-città contro un attacco nemico, portato dall'esterno contro la *polis*. La città sarà salva ma l'eroe, che aveva cercato di dare alla sua impresa un segno tutto politico, si rivelerà, prima che re-*kybernetes*, fratello del "nemico"-Polinice, entrambi figli maledetti di Edipo, avvitato nelle spire della maledizione della sua stirpe. Nella conclusione dei *Sette contro Tebe*, il coro, nel rievocare

il momento in cui Eteocle e Polinice, i fratelli "troppo fratelli", l'uno all'altro nemici, consumano il simultaneo fratricidio, propone un'immagine icasticamente molto forte (a clausola di in un dramma tutto costruito sull'evocazione di immagini): Ate pianta il trofeo sul luogo in cui i due corpi dei fratelli giacciono, uno sull'altro. Il trofeo di Ate sta conficcato alla porta di Tebe, la Porta Settima, la porta di Apollo, "Signore del sette".

Anche Antigone è conficcata in questa maledizione: nella tragedia che Sofocle sviluppa (probabilmente a partire da uno spunto del finale dei *Sette eschilei*) lo strappo della coraggiosa figlia di Edipo rappresenta un movimento ancora ulteriore, rispetto al tentativo retorico di sottrazione di Eteocle dal destino dei Labdacidi. Per seppellire il fratello "nemico" e compiere in quel gesto santo la sua impresa, Antigone esce dalla reggia, va all'esterno delle mura della città: va fuori, sulla terra dove è deposto e abbandonato il cadavere di Polinice.

La sua tragedia non è provocata da amore: Antigone non ama il fratello in quanto fratello e continua ad affermare perentoriamente che non c'è 'preferenza' in lei fra i due fratelli caduti. La *philia* di Antigone la lega non al congiunto ma a una legge, che si oppone, su due fronti, sia al vincolo della stirpe sia alla legge della città. Antigone non si oppone alla Legge: vuole affermare la priorità di un'altra legge, la legge sacra dei morti in cui, sola, si riconosce.

Anche la tragedia di Agamennone è la storia di una partenza e di un ritorno: l'eroe è stato lontano dieci anni da Argo ed Eschilo mette in scena il suo ritorno a casa. Sulla corsia-guida di porpora che conduce dietro la scena, dentro alla casa - tracciato simbolicamente rosso - il conquistatore di Troia conclude l'ultima tappa del viaggio che l'aveva portato per molti anni lontano: il *nostos* (il ritorno) che finisce nel bagno di sangue predisposto da Clitemnestra.

Oreste, mandato lontano da Argo, torna a casa, e nel sogno della madre ritorna l'immagine del serpe che succhia dal suo seno un grumo di sangue nero. Il vincolo tra la madre -



Clitemnestra - e il figlio matricida - Oreste - è quel grumo di sangue: sangue della vendetta del *genos* offeso.

“Casa è il luogo da cui si parte”: l’eroe tragico inaugura il primo movimento e indica con la sua azione il percorso di allontanamento dal male ineluttabile dell’origine.

La tragedia mette in scena l’antinomia primaria tra il male (sangue, vendetta, violenza, contaminazione) che segna della sua impronta ogni *necessitudo* (casa, *genos*, stirpe), e il tentativo di strapparsi da quel groviglio inestricabile, di rompere la catena della ‘necessità’. Il tentativo spesso è destinato a fallire e la catastrofe tragica fa precipitare nuovamente l’eroe nelle volute vischiose della spirale originaria. Il percorso di liberazione dal male troppo spesso si conclude nel movimento circolare del *nostos*: e la strada del ritorno lascia sempre come traccia una scia di sangue.

Scrivo Sergio Givone:

“Della violenza non si può dire se non che era. Era presso l’origine. [...] La tragedia è insieme smascheramento della contraddittoria

logica sacrificale [...] e sua iterazione”.

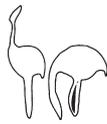
Qualcuno riesce a strapparsi dalla necessità: riesce gloriosamente Alceste che, imprecaando contro l’inettitudine del *genos* e di ogni amore parentale, prova nei fatti la qualità del suo amore e, contemporaneamente, conquista con il suo gesto eroico la visibilità della gloria. Riesce, ma a prezzo della vita.

Riesce Medea: strappatasi violentemente - con l’incantesimo, il tradimento e infine l’assassinio -, strappatasi per forza di Eros alla sua casa in Colchide, nella tragedia di Euripide consuma un’altra separazione. Alla fine del dramma si allontana trionfante sul carro del Sole dalla reggia di Corinto, la scena davanti a cui aveva ordito il suo gioco tremendo di parole, di incantesimi, di delitti. Medea, la maga, straniera da ogni casa, parte nuovamente, riconquistando la sua libertà. Ma il prezzo del nuovo viaggio è stato lo sterminio non solo del *genos* di Giasone, ma del suo stesso sangue. Madre di vita e di morte, Medea la vergine-madre, la maga, la sacerdotessa di Ecate, ha ucciso i suoi stessi figli. Estirpare il male, strappare la radice, nella tragedia ha un costo altissimo di dolore.

Nel linguaggio tragico dietro la scena, dentro la casa, sta il male che si annida nel nucleo embrionale dell’origine, nel primo grumo di sangue. Il male dell’origine è *miasma*, contaminazione che si perpetua da individuo a individuo. La ricerca di un’alternativa al male porta alla fondazione di uno spazio esterno alla casa: la proiezione dello spazio teatrale che rappresenta, figuramente, lo spazio politico in cui la condanna della stirpe che “naturalmente” risucchierebbe nel suo vortice l’individuo, viene riscattata. La catena si spezza perché si attivano altre relazioni e questo movimento fonda lo spazio del “bene comune”. Il teatro tragico, opponendo al fondo scenico della “casa”, lo spazio “coro” dell’azione drammatica, rappresenta anche l’invenzione, tutta umana, tutta “politica”, di un orizzonte di libertà.



La figura del tentatore accanto a quella serena di Cristo (quarto pilastro nord - Cattedrale di Autun)



Il Buddhismo "si rifiuta di discriminare tra principi astratti, come bene e male. Preferisce operare. Non è un caso che il problema del Male sia estremamente marginale nella letteratura buddhista". Lo stesso Mâra, il malvagio tentatore del Buddha, non deve essere pensato come una realtà oggettiva. Secondo l'autore - segretario del Centro Studi Maitreya di Venezia (associazione culturale buddhista) - Mâra è piuttosto la "proiezione delle nostre paure".

Il mito di Mâra, il maligno

Il capitolo XIII del *Buddha-Karita* di Asvaghosha narra dell'attacco di *Mâra*, il malvagio, il tentatore, la personificazione di ogni male, al Buddha in procinto di conseguire l'illuminazione. Il racconto precisa come *Mâra* fosse terrorizzato dall'idea che il Buddha, conseguendo l'illuminazione, potesse sovvertire dalle fondamenta il suo regno di ignoranza ed emancipare l'umanità e l'insieme degli esseri senzienti. Radunò quindi i suoi tre figli - *Confusione*, *Ilarità* e *Orgoglio* - e le sue tre figlie - *Voluttà*, *Piacere* e *Desiderio* - e si preparò a contrastare con tutti i mezzi la meditazione di colui che stava per diventare *l'Illuminato*.

Inizia con un subdolo lavoro di tentazione, cercando di convincere la sua vittima a desistere, accontentandosi dei risultati raggiunti, come molte altre volte in precedenza gli era riuscito di fare. Poiché Buddha non sembrò neppure accorgersi dei suoi discorsi, inviò le figlie a tentarlo. Infine radunò un'armata di mostri deformi, terrificanti quanto grotteschi, e li scatenò contro il principe Siddhârta. Mentre questi restava imperturbabilmente immerso nella sua concentrazione, gli effetti di tutti gli attacchi andarono magicamente falliti, palesando la loro natura illusoria. Alla fine la voce di

una presenza divina invisibile dichiarò a *Mâra* l'inutilità di ogni manovra finalizzata a turbare e a far desistere chi era più solido del monte *Meru* e più dotato di natura illuminata di quanto il fuoco fosse dotato di calore e l'acqua di fluidità.

La tentazione del Buddha sul punto di illuminarsi è considerata nel mito buddhista l'azione più malvagia del Maligno e anche la più illusoria.

Altre narrazioni raccontano ad esempio che il Buddha esorcizzò le allucinazioni di *Mâra* toccando la terra, chiamando cioè a testimone la realtà. Per il Buddhismo, il Maligno è il custode delle illusioni e come tale ha una natura illusoria.

Nella tradizione biblica e neo-testamentaria, con sorprendente simmetria, il maligno è soprattutto tentatore - basti pensare al serpente nell'Eden e alle tentazioni di Cristo nel deserto - ma non ha nulla di illusorio; è piuttosto un principio metafisico contrapposto al Bene assoluto. Il Buddhismo, viceversa, che è una pratica salvifica piuttosto che una religione e come tale possiede parecchie radicali partico-



larità, aborre le astrazioni e le contrapposizioni. Si rifiuta di discriminare tra principi astratti, come bene e male. Preferisce operare, qui ed ora, nella concretezza. Non è un caso che il problema del Male sia estremamente marginale nella letteratura buddhista. Viceversa è assolutamente centrale il problema del dolore.

Dukkha è il dolore fisico e materiale, è dolore spirituale ma è soprattutto dolore esistenziale. È il desiderio continuo di possedere ciò che non si può avere, di salvaguardare ciò che è impermanente, di legare al possesso e alla durata un'esistenza che invece è contrassegnata dal bisogno e dalla caducità. Tuttavia il dolore non è una realtà assoluta e autonoma. Ha una causa che può essere rimossa e attraverso questa rimozione il dolore può venire estinto. Il cuore dell'insegnamento buddhista sono proprio le *quattro nobili verità (cattâri Ariyasaccâni)*: *Dukkha*, esiste il dolore; *Samudaya*, il dolore ha una origine; *Nirodha*, il dolore ha una fine; *Magga*, vi è un sentiero che conduce alla cessazione del dolore.

Di questo insegnamento centrale, la *prima nobile verità* contiene in sé tutta una visione del mondo: il dolore è in primo luogo imperfezione, vacuità, impermanenza. Anche la felicità è inclusa nel dolore, appunto perché imperfetta, vacua e impermanente. Anzi, per citare una celebre espressione del Canone, "tutto ciò che è impermanente è *Dukkha*" (*Yad aniccam tam dukkham*). E questa condizione è senza inizio. Non esiste un mitico stato originario, affrancato dal dolore: "senza fine visibile è questo ciclo continuo (*samsâra*) e l'inizio primo degli esseri erranti, che girano intorno avvolti dall'ignoranza (*avijjâ*) e incatenati dalla sete (*tanhâ*), quel primo inizio non si può conoscere", viene affermato nel *Samyutta Nikâya*.

Cos'è allora che genera questo flusso senza inizio e senza fine, immerso nel dolore? È *Tanhâ*, la sete, il desiderio continuo di piacere, ma anche il desiderio di restare attaccati alle proprie convinzioni, alle proprie certezze, e il desiderio di continuare a esistere a divenire nel flusso del *samsâra*.

Questa brama incontrollabile è, a sua volta, generata da un insieme di fattori concomitanti, tra cui *avijjâ*, l'ignoranza, l'incapacità di scorgere l'esatta natura del reale. Rompere la nescienza, conformare la mente alla reale natura delle cose è ciò che invece permette di liberarsi: liberare sé e liberare gli altri.

La dialettica del Buddhismo si muove entro i termini di ignoranza ed illuminazione. Qui si trova il discrimine tra sofferenza e fine della sofferenza. L'illuminazione è in grado di sovvertire la realtà in sei modi differenti, come ci informa il capitolo XV del *Buddha-karita*. Simmetricamente, l'ignoranza ha poteri altrettanto forti. *Mâra* gestisce questi poteri che sono posti a guardia del mondo del *samsâra*. Deve mantenere la coscienza del singolo legata alla ragione discriminante e ai vincoli egoistici.

Fino a che il praticante resta legato ai concetti, alle opinioni, alle categorie di cui è fatta la realtà samsarica - ad esempio che esista un io, che la realtà abbia una sua consistenza ontologica o che si sia strutturata cronologicamente in una serie di rapporti di causa ed effetto - non avrà alcuna possibilità di liberare sé e di aprire un varco agli altri. Solo quando la logica discriminante avrà lasciato spazio alla *prajñâ*, alla ragione trascendente, il mondo samsarico potrà essere sovvertito dalle fondamenta.

È proprio in questa zona intermedia che interviene il Maligno. Le *Regole della sala di meditazione* di Pai-Chang, un testo classico sulle tecniche meditative, affermano al proposito: "Quando una certa qualità spirituale emerge, vi è il grave rischio di subire le tentazioni del Maligno, che si presenta sotto tutte le forme possibili - tentazioni e forme terrifiche -. Bisogna tenere la propria coscienza in perfetto equilibrio: niente impedirà allora il progresso nella meditazione". Sul tema delle tentazioni del Maligno alla soglia dell'illuminazione disquisiscono anche altri trattati come il *Sûtra di Longren* o il *Dian-dai Zhi-guan*.

Non bisogna tuttavia pensare a *Mâra* come



ad una realtà oggettiva. Alla sua illusorietà si era già accennato. A lui piuttosto bisogna pensare come ad una proiezione delle nostre paure e dei nostri legami. Siamo noi stessi che proviamo un incontenibile terrore a mettere radicalmente in discussione le nostre certezze di sempre. E siamo sempre noi stessi ad amare irresistibilmente queste nostre certezze. Alla fine il confronto tra ignoranza e illuminazione è un dramma interiore.

Ma se il Maligno e tutte le forze che vigilano sui confini del mondo samsarico impedenoci di superarli sono tanto forti, cosa ci permette di tener loro testa? Deve, per forza di cose, trattarsi di una forza interiore di eccezionale potenza. I buddhisti la definiscono con il nome di *Bodhi-citta*. Si tratta di una forza che si crea, nel tempo e nel corso di numerose esistenze, attraverso l'accumulo di opere e di attitudini positive. Il bene prodotto e accumulato riesce a generare una forza interiore che cresce fino a giungere ad un punto di non ritorno in cui la determinazione morale, la pratica costante di *karunâ* (la compassione), la protezione dei Buddha del passato, del presente e del futuro, la renderanno irresistibile. In quel momento sarà impossibile impedirle di penetrare nell'ambito della *prajñâ*, la ragione trascendente.

Per questa ragione la *Bodhi-citta* esce dalla portata degli assalti di *Mâra*, che nel Buddismo rappresenta il principio del dualismo. Uscito da questo ambito, nulla può fermare il praticante nel suo cammino verso la totale illuminazione.

In termini diversi, ed usando il linguaggio della tradizione speculativa occidentale, questo meccanismo viene riproposto da Tanabe Hajime. Tanabe è un filosofo appartenente alla cosiddetta *Scuola di Kyôto*, ad una cerchia di filosofi cioè che esprimono i principi del Buddismo con gli strumenti della tradizione filosofica occidentale. Per lui il *Male radicale* è la pretesa dell'essere relativo di considerarsi autonomo e fondato nel suo essere di fronte all'Assoluto. L'Assoluto buddhista che si esprime in termini di vacuità, di impermanenza,

necessita, in quanto tale, della presenza di esseri relativi, in funzione strumentale. L'essere relativo, in quanto *medium* del Nulla assoluto ed opposto al Nulla assoluto, contiene in sé una relativa indipendenza come essere. Il sé, come essere relativo giunto all'esistenza come espediente del Nulla assoluto, contiene in sé la possibilità di aderire all'esistenza in opposizione al Nulla. In ciò è presente il male radicale. Il sé che si sviluppa dimentico della propria finitezza e relatività si perde nell'errore di ipostatizzare il suo essere e sviluppa strategie esistenziali che aprono un circolo vizioso di delusioni, desideri inappagati, ingordigia ed egoismo. Male è l'errore che genera la ribellione del relativo di fronte all'assoluto.

Il movimento opposto è quello della *Bodhi-citta*, che si esprime attraverso *prajñâ* (la ragione trascendente) e *karunâ* (la compassione equanime). La loro azione non annichilisce il male, che resta in quanto tale, ma ne annulla gli effetti.

Nel mito di *Mâra* che abbiamo visto all'inizio, Buddha, assalito dagli eserciti di demoni, ne prova intensa compassione e con questo sentimento li esorcizza. È la crescita della forza dell'amore che permette di far ritorno all'assoluto.

Un modello analogo è presente nella tradizione occidentale. Benché da un punto di vista logico il male venga simmetricamente opposto al bene e benché siano stati recepiti moltissimi influssi manichei, il male nasce per una azione di ribellione, per la pretesa del relativo di contrapporsi all'assoluto. Il mito biblico ci rappresenta la ribellione di una creatura nei confronti del Creatore.

Da qui parte una tradizione che dipinge il male come deficienza, mancanza, impossibilità di vedere il bene. Da Sant'Agostino, che riprende la speculazione plotiniana, attraverso San Tommaso, fino al Leibniz della *Teodicea*, vi è tutto un ricco filone che tratta il male come una caduta e la persistenza del male come opposizione al riscatto.

Satana, come *Mâra*, è soprattutto un tenta-



tore: il limite all'adesione al bene.

Come abbiamo visto, il Buddhismo pone nello sviluppo incontenibile della *Bodhi-citta* la possibilità di affrancarsi dai vincoli dell'ignoranza e dalle resistenze che frappone il Maligno. Tuttavia è estremamente difficile giungere a simili livelli. Solo eccezionali individualità sono in grado di attingere all'illuminazione. Evidentemente non può essere ipotizzabile l'idea che l'intero insieme degli esseri senzienti sia abbandonato a vagare nella dimensione samsarica, preda della propria nescienza.

Il Buddhismo, sia nella sua versione amidaista, sia nell'insieme degli sviluppi mahayanici, propone itinerari di salvezza affidandosi ai meriti di chi ha fatto breccia nella cortina dell'ignoranza. Entrare nella pratica significa in primo luogo entrare nella circolazione della pratica, in cui le realizzazioni circolano senza ostruzione. Significa trovar rifugio nella protezione morale dei Buddha e dei patriarchi, nella forza della comunità dei praticanti e nella luce della dottrina. Una pratica di salvezza, che ha come punto centrale la liberazione dai vincoli egoistici e dall'idea che esista un sé permanente, non può evidentemente che professare un itinerario di liberazione collettivo.

È la compassione - e solo la compassione nel suo significato etimologico - che fonda la pratica del presente, del passato e del futuro e che permette di controbattere la forza dell'ignoranza e del male.

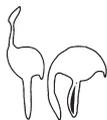
Tuttavia ciò va compreso in termini più profondi dell'apparenza. Il praticante prende rifugio nel Buddha, nel *Sangha* (la comunità) e nel *Dharma* (la dottrina) e il *Bodhisattva* fa voto di salvare tutti gli esseri senzienti. Però praticante e *Bodhisattva* non sono due entità contrapposte. La loro diversità va considerata in maniera labile. Come labile deve essere considerata l'idea di sé.

Ciò è espresso in modo magistrale nel celebre passo del *Vajracchedikâsûtra* (Sacred Books of East, XLIX, p. 132), che recita: "Colui che è avviato sul cammino del *Bodhisattva* dovrebbe così disporre il suo pensiero: io devo consegnare tutti gli esseri al mondo perfetto del *nirvâna* e tuttavia, dopo che avrò consegnato tutti questi esseri, nessuno sarà consegnato. E perché mai? Perché, o Subhuti, se un *Bodhisattva* conserva ancora una qualche idea degli esseri, egli non potrebbe affatto essere considerato un *Bodhisattva*".

Giancarlo Vianello



Un bronzo assiro raffigurante il demone Pazuzu



"Nelle fiabe il male è presente, invadente, minaccioso, temibile, materializzato nel cattivo, ma non invincibile". Le fiabe non sono propriamente dei miti, ma in qualche modo ai miti possono essere assimilate. E sono piene di speranza.

L'autrice, insegnante di lettere, ripropone alcune favole: esse parlano del presente di ognuno. "Il primo passo per vivere ... è dato dall'accettazione dei propri limiti". Della propria ombra.

L'ombra in noi

Nelle fiabe e nelle favole il male è presente, invadente, minaccioso, temibile, materializzato nel cattivo, ma non invincibile.

Le fiabe antiche e moderne ci raccontano di persone malvagie, antagoniste, avversarie, alle volte terribili e mortifere, ma che alla fine vengono sconfitte dal buono che trionfa, sconfigge il cattivo, spesso dopo una dura lotta condotta con colpi di scena e grande *suspence*. Quindi tiriamo un sospiro di sollievo perché si ristabilisce la giustizia e ritorna l'ordine che ci fa stare tranquilli, ci rasserena.

Dove trova l'eroe buono le risorse per vincere il nemico, il malvagio? C'è sempre un protettore, un saggio, un padre o una madre buona, spesso in conflitto con un padre o una madre cattiva - la matrigna o il patrigno -, ma finché l'eroe non trova dentro di sé, anche attraverso un oggetto magico, le risorse per ribellarsi al male, non vince. Penso non solo alle fiabe classiche, *Pollicino*, *Hans e Gretel* e molte altre, ma anche alle fiabe moderne raccontate da *Guerre Stellari* e da *Harry Potter*. Il protagonista di *Guerre Stellari* riceve i consigli di un saggio, il maestro *Yeti*, possiede una spada luminosa, ma è soprattutto *la forza* che gli permette di sconfiggere il cattivo che viene rap-

presentato vestito di un mantello nero. *Harry Potter*, questo simpatico bambino-apprendista stregone, trionfa sul male, *Voldemort*, quando vede l'immagine del padre morto, *il Patronus*, che non è altro che la proiezione della sua energia vitale, come gli fanno osservare: *Quindi ieri notte hai visto tuo padre, Harry... l'hai trovato dentro di te.*

Ma quando il male non si materializza nell'avversario, nel cattivo, non è *fuori di sé*, può essere vinto? Il male allora diventa davvero minaccioso e terribile, tanto da far morire l'eroe, che non può resistere alla visione della propria *ombra*, che non riesce a trovare dentro di sé un'altrettanta forza equilibratrice.

Giovannino senza paura (fiaba raccolta da Italo Calvino) aveva vinto il gigante, aveva superato prove terribili là dove nessuno era sopravvissuto, quindi aveva rotto l'incantesimo del palazzo fatato, era diventato *ricco e felice*. *Finché un giorno non gli successe che, voltandosi, vide la sua ombra e se ne spaventò tanto che morì.*

Ma che cos'è l'ombra alla cui vista nemmeno il coraggioso *Giovannino* regge? Quali abissi di inquietudine, di sgomento genera?

La letteratura sull'ombra e sul doppio è ricca e articolata. Ci sono novelle e racconti (Poe,



Hoffmann), romanzi (Bernanos, Th. Mann, F. O'Connor, Dostoevskij, Shelley, Conrad), tragedie (Shakespeare).

Qui esaminiamo tre racconti-fiaba, oltre a quella di *Giovannino senza paura* che, se non appartengono al filone tradizionale della letteratura popolare come *Giovannino*, a questa in qualche modo s'ispirano.

Nella fiaba *L'ombra* di Andersen, un filosofo giovane e intelligente che va nei paesi caldi, dove il sole brucia, alla sera ama, come tutti, sedersi sul balcone. Dirimpetto a lui c'è un balcone socchiuso, con i fiori curati, da cui proviene un suono melodioso; un giorno la sua ombra s'intrufola nella casa e non esce più di là. Poi ricresce un'altra ombra, perché nei paesi caldi tutto cresce in fretta.

Dopo molti anni, allorché il filosofo è da tempo rientrato nel suo paese, si ripresenta l'ombra, ricca e vestita da uomo, che racconterà di essere entrata nella casa della poesia, ripeterà per tre volte *Ho visto tutto e so tutto!* Poi: *imparai a conoscere la mia intima essenza, la mia natura, la parentela che mi legava alla poesia... e io fui uomo!... vidi quello che nessun altro ha veduto, che nessun altro doveva vedere! Vidi... il male del vicino.* In questo modo era riuscita a ricattare gli altri e a divenire ricca.

Pian piano la situazione si capovolge: dapprima è il filosofo che si rivolge amichevolmente all'Ombra dandole del tu, mentre l'ombra si rivolge deferente con il lei, poi sarà l'Ombra che pretende il lei dal filosofo a cui dà del tu, fino a chiedere al filosofo, quando l'Ombra sta per sposare la figlia del Re, di diventare la sua ombra, perché quest'ultima era l'unica cosa che le mancava. Al rifiuto del filosofo, lo fa uccidere, perché nessuno crede a un povero filosofo, di fronte all'affermazione dell'Ombra, divenuta potente e in procinto di sposare la figlia del Re, quando ella sostiene: *La mia ombra è impazzita, crede di essere un uomo e che io, figurati, sia la sua ombra!* Così mentre si festeggiano le ricche nozze, il filosofo viene ucciso.

Nella fiaba si menziona, anche senza nominarlo esplicitamente, *Peter Schlemihl*, quando si dice che il filosofo era irritato *non tanto perché [l'ombra] era sparita, quanto perché sapeva*

di una storia di un uomo senz'ombra - tutti la conoscevano nei paesi freddi - e se ora fosse tornato a casa e avesse raccontato la sua storia lo avrebbero accusato di plagio, come se ne avesse avuto bisogno!

Ho scelto, infatti, tre racconti che in qualche modo s'incrociano e dialogano tra loro perché tutti menzionano *La meravigliosa storia di Peter Schlemihl* scritta da Albert von Chamisso nel 1813.

L'altro racconto che nomina *Peter Schlemihl* è di Ernst Theodor Amadeus Hoffmann, *La notte di San Silvestro*, e fa parte dei *Racconti notturni* composti tra il 1816 e il 1817.

La meravigliosa storia di Peter Schlemihl, come molti sanno (io l'ho conosciuta perché spesso menzionata da Beniamino Placido, a cui va la mia riconoscenza), narra la vicenda di un uomo che cedette la sua ombra - in cambio della *borsa di Fortunato* che non si esauriva mai nel fornire oro - a un individuo alto, magro, vestito di grigio, il quale, successivamente, gli chiederà, in cambio della restituzione dell'ombra, la sua anima. Ma anche se Peter Schlemihl non cederà a quest'ultima richiesta, non potrà tornare nel consesso degli uomini perché ormai escluso dalla mancanza della sua ombra. *Gesù Maria, il pover'uomo non ha ombra!* Resterà per sempre separato da una vita normale, fatta di lavoro e matrimonio - non potrà sposare la dolce fanciulla che ama, Mina, e da cui è riamato, non avrà casa, né potrà dimorare stabilmente presso persone che lo compiangono, lo disprezzano o lo temono. Non gli resta che girare il mondo in solitudine e, trovati gli stivali delle sette leghe, compiere ricerche botaniche perché *escluso dal consorzio umano per una colpa di gioventù, ero guidato verso la natura che avevo sempre amato.* Alla conclusione del racconto, Peter Schlemihl, rivolgendosi a von Chamisso, consiglia: *Ma tu amico, se vuoi vivere tra gli uomini, impara a rispettare prima di tutto la tua ombra e poi la ricchezza.*

Si dice che Hoffmann rimanesse tanto colpito dalla storia di Peter Schlemihl, da riprenderla nel suo racconto *Avventure della notte di San Silvestro*, in cui Erasmo Spikher, per amore di una donna, *dolce e bella come un angelo*, ma



che si rivelerà demoniaca, Giulietta, cederà la propria immagine riflessa. Quando Giulietta, strumento del Diavolo, il dottor Dappertutto, gli chiederà la sua anima, nemmeno lui, come Peter Schlemihl gliela cederà. Tuttavia non potrà tornare tra gli uomini, né dalla moglie e dal figlio. *Una volta incontrò un certo Peter Schlemihl, il quale aveva venduto la propria ombra. Deliberarono di farsi compagnia in modo che Erasmo Spikher gettasse l'ombra occorrente, Peter Schlemihl riflettesse la dovuta immagine; ma non ne fecero nulla.*

Le ultime due storie, che s'ispirano alla tradizione popolare di colui che vende la propria ombra al Diavolo per ricchezza e amore incontrollabili e smisurati, possono essere messe in relazione con le due fiabe sull'ombra: una di ispirazione decisamente popolare, l'altra interpretata dall'autore-poeta, qual è Andersen.

Che cosa rappresenta quindi quest'ombra così terribile per Giovannino, così preziosa per Peter Schlemihl? Sono convinta che le letture possono essere diverse e che fiabe e racconti così semplici possano fornire suggestioni diverse. Io ne tento una che mi suggerisce il contesto per cui scrivo, il tema sul male nell'uomo.

Giovannino muore quando si accorge della propria ombra, cioè quando la vede. Il male quindi è legato alla consapevolezza. Non esiste il male/l'ombra e la percezione di questo/a in altro mondo se non in quello illuminato dalla luce della coscienza.

Che cosa fa veramente paura? La ferocia che viene dagli uomini, quella che non si ferma davanti al debole, all'inerme, all'indifeso, che fa violenza verso le donne, i bambini, gli uomini. E che solleva più interrogativi delle catastrofi, le quali sono imputabili - a seconda dell'ottica in cui ci si mette - alla natura cattiva, o al disordine che l'uomo ha causato in una natura buona, o a qualche divinità malefica, o a giuste punizioni verso gli errori degli uomini, o alla natura senza aggettivi.

Penso a quella che viene definita *cattiveria*, che non si ferma davanti al pianto, che non sente misericordia verso chi è debole, indefeso, che, invece, invoca pietà, chiede calore, tene-

rezza, protezione. Ed è una realtà che attraversa tutti i tempi della storia umana e che oggi si traduce nella pedofilia, nel turismo sessuale, nella volontà di schiavizzare bambini, donne, uomini, e una volta accusava di stregoneria anche bambini e bambine processati, torturati, arsi vivi: *tra il 1625 e il 1629, nella sola Francia, erano stati giustiziati 26 bambini!* Ancor oggi schiere di donne e uomini sono trattati non come le bestie di adesso che sono vezzeggiate e coccolate, ma come oggetti "usa e getta" o, ancor peggio, oggetti da far soffrire per un godere perverso e inconfessabile. Per non citare tutti gli orrori del novecento che si perpetuano ancor oggi. E tutto questo è ascrivibile agli uomini di ogni tempo.

Ma l'ombra non è solo questo. Perché se è qualcosa di terribile tanto da non poterne sopportare la conoscenza in Giovannino, è qualcosa di misterioso per Andersen.

L'ombra è qualcosa di oscuro che proviene da noi, qualcosa di molto profondo che diventa manifesto quando c'è luce, luce che non emana da noi, ma da un'entità al di fuori, spesso al di sopra di noi. Ma è anche qualcosa di cui non si può fare a meno, pena l'esclusione dal consesso degli uomini; quindi fa parte della nostra umanità ed è riconosciuta componente necessaria al nostro essere umani.

L'ombra ci dice che siamo un corpo opaco, che non siamo a tutto tondo, esseri perfetti e incorruttibili. Proprio subito dopo che Giovannino ha vinto il gigante, ha spezzato l'incantesimo, il suo sogno di onnipotenza viene frantumato dalla visione della *sua* ombra. Ci parla di miserie, ma riconosce anche il mistero che è in noi.

Per Andersen, l'ombra si nasconde nella casa della poesia, possiede quindi un carattere fascinioso, successivamente, però, diventa anche malvagia perché carpisce i misteri degli uomini e anche le loro parti inconfessabili, il mistero anche del male. Se rinunciamo alla nostra ombra, però, cadiamo in un delirio di onnipotenza, che si traduce nel desiderare di possedere ricchezza infinita, l'amore della donna più bella del mondo, in un narcisismo delirante, che ci impedisce di comunicare con



gli uomini e le donne di questa terra. L'ombra è il limite della nostra natura, limite inaccessibile, con il quale fare i conti quotidianamente. Perché anche lasciarsi sopraffare dall'ombra diventa pericoloso e può farci morire, come succede sia a Giovanni che al filosofo di Andersen.

Il demonio tenta gli uomini, cercando di portar via la loro ombra e la loro immagine riflessa, illudendoli così di essere veramente potenti, onnipotenti, padroni di ricchezza e amore inesauribili. Ma questo tentativo si rivela per quello che è: gli uomini devono diventare possessione del Signore in grigio, del dottor Dappertutto, perché non sono capaci di convivere con la propria immagine negativa e quindi non sono neppure capaci di sopportare la loro umanità e di condividere con gli uomini un destino di limiti e mistero.

Il primo passo per vivere da donne/uomini e con donne e uomini è quindi dato dall'accettazione dei propri limiti e dei limiti degli altri, come dice Jung: *Chi è in condizione di vedere la propria Ombra e di sopportarne la conoscenza ha già assolto una piccola parte del compito: ha perlomeno fatto affiorare l'inconscio personale. Ma l'ombra è parte viva della personalità e con questa vuol vivere sotto qualche forma.*

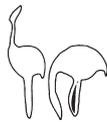
Ma alle volte la visione dell'ombra diventa così insopportabile che donne e uomini hanno cercato di fornire un senso a tutto ciò, di descotomizzare le parti in ombra. Hanno provato a illuminare l'ombra con la luce della ragione: ma ci sono davvero riusciti?



Il diavolo esibisce il piatto della bilancia colmo del male (parete ovest, timpano della cattedrale di Autun)

Bibliografia

- ANDERSEN H. C., *Fiabe*, Einaudi 1954.
 CALVINO I., *Fiabe Italiane*, Einaudi 1977.
 CHAMISSO von A., *La meravigliosa storia di Peter Schlemihl*, Bianchi-Giovini, Milano 1944.
 HOFFMANN E. T. A., *L'uomo della sabbia e altri racconti*, B. U. R. 1983.
 ROWLING J. K., *Harry Potter e il prigioniero di Azkaban*, Salani 2000.



Pubblichiamo di seguito due interventi ricevuti dai nostri lettori, che ringraziamo. Ci sembra che ogni riflessione esterna dilati le dimensioni della rivista e arricchisca il dialogo redazionale. Non ci interessa che i contributi che riceviamo "siano in linea" con l'idea/obiettivo su cui tentiamo di costruire la monografia: ci basta che quanti ci scrivono cerchino di rispondere ai nostri stessi interrogativi. Ogni "parola pensata" è una ricchezza che va valorizzata.

La parola ai lettori

1. Il male non viene da Dio

Premetto di essermi convinta, dopo infinite riflessioni, che il vero mistero non sia tanto scoprire l'origine della vita quanto conoscere l'origine del male. La tesi logica sembra essere: se Dio è all'origine del tutto, in Dio è da ricercare pure l'origine del male; ma è una conclusione inaccettabile, soprattutto perché continuamente contraddetta dalla "storia della salvezza". Io non posso non sostenere che solo nell'uomo è da ricercare l'origine del male.

Non potrei mai affidare la mia vita ad un Dio - e con questo intendo porre in lui l'inizio e la fine, e quindi il senso di tutto - che non sia tutto ciò che di grande, di meraviglioso, di giusto, io possa concepire; e questo non può comprendere un Dio che ha "pensato" il male.

Attribuisco invece a Dio una grandezza inimmaginabile, cioè quella di aver creato qualcosa, anzi qualcuno, che ha in sé delle possibilità che sfuggono al controllo del suo creatore, perché dotato della libertà di scelta. Quale gesto può essere più grande di questo; chi, se non Dio, può essere capace di un amore così totale, assoluto, temerario? Chi, se non un Dio grande, è così "umile" da voler essere scelto

dalla propria creatura? Ma questa creatura, anziché riconoscersi tale, proprio esercitando questa "folle" facoltà, frutto dell'atto d'amore più grande, ha scelto di liberarsi della propria paternità. È in questo distacco la genesi del male. Male, conseguenza della distanza da Dio.

Solo in questa ipotesi il mio spirito ha trovato un po' di pace e la forza necessaria per guardare in faccia il male che vedo intorno a me, per poi tentare di fare qualcosa, con la speranza che sia possibile fare qualcosa per combatterlo e vincerlo. (Come sarebbe possibile vincere qualcosa che viene da Dio?). Ritengo blasfema ogni attribuzione di male a Dio.

La libertà, la vera libertà con cui Dio avrebbe creato l'uomo, non poteva definirsi tale se non avesse presupposto la possibilità che la sua creatura potesse non riconoscere in lui il creatore, e desiderare invece di avere la sua potenza.

Un Dio che crea un altro-lui libero, altro da sé. Ed è in questo altro da sé - l'uomo - che io pongo colui che ha dato origine al male. Ed è così che mi spiego il *peccato originale*: l'esercizio di una scelta libera da parte di una creatura libera di non riconoscere in Dio il Padre...



Se il vecchio testamento mi lascia tanti dubbi su questa interpretazione, il nuovo invece mi sembra non solo sostenermi, ma confermarmi. Quante alleanze - puntualmente spezzate dall'uomo -, quante profezie - sempre schernite -, quanti segni ... ignorati ... continui gesti d'amore! E poi, Cristo! Cristo chi è se non Dio stesso che si mette a fianco dell'uomo per vincere proprio quel male che è stato all'origine della loro prima frattura?

Male, libertà, sofferenza: mai elementi così fondamentali sono stati tanto malversati. Spesso la chiesa li interpreta:

- libertà come fonte di eresia;
- male come colpe da espiare;
- sofferenza come strumento di espiazione.

Io credo, invece, che ci siano letture più difficili ma più liberanti e responsabili:

- Dio si è condannato per concedere la libertà all'uomo, quella sua creatura da cui si attendeva amore (sì, perché la grandezza di Dio, che ce lo rende così vicino, sta anche in questo suo comunicare un'esigenza d'amore che solo l'uomo può soddisfare);

- Dio si è fatto uomo per prendere su di sé ogni colpa, al posto di tutti e una volta per sempre;

- Dio non chiede sofferenza, è solo eternamente grato a chi, amandolo più della vita stessa, prende su di sé un po' di quel peso che lui è pronto a portare per tutti.

Dio non ricatta, non ci offre sconti, non baratta, non commercia. Dio ama e si fa amare e accetta sempre qualcuno che lo sappia consolare e alleviare. Questa credo sia la grandezza del nostro Dio, che fa davvero la differenza. Un Dio che si fa uomo è un Dio che ci eleva a sé, sia nella possibilità di fare cose grandi sia nella fatica di salvare tutti.

"Il momento della nascita della chiesa coincide con il momento della morte del Signore" (H. U. Balthasar).

Quanto più umana e divina insieme è questa visione di una chiesa che riconosce davvero l'amore di Dio per l'uomo, un amore che non chiede né sacrifici, né espiazioni, né rinunce (Cristo ha già fatto tutto questo per noi e per sempre), ma solo di vivere in pienezza,

riversando sugli altri l'amore che lui per primo dona!

"Tu volesti il libero amore dell'uomo, volesti che Ti seguisse liberamente, incantato e conquistato da Te... Al posto dell'antica legge fissata saldamente, da allora in poi era l'uomo che doveva decidere con libero cuore cosa fosse bene e cosa fosse male e come unica guida avrebbe avuto avanti agli occhi la Tua immagine: ma è possibile che Tu non abbia pensato che alla fine avrebbe discusso e rifiutato anche la Tua immagine e la Tua verità, se lo si opprimeva con un peso così spaventoso come la libertà di scelta?... Avevi sete di amore libero e non di servili entusiasmi dello schiavo davanti al potente che lo ha terrorizzato una volta per sempre!..."

Noi abbiamo corretto la Tua opera: l'abbiamo basata sul miracolo, sul mistero e sull'autorità. E gli uomini si sono rallegrati che qualcuno abbia preso di nuovo a spingerli come un gregge, e che finalmente il loro cuore sia stato liberato da un dono così terribile, che aveva procurato tante sofferenze... Noi abbiamo dimostrato di amare l'umanità, riconoscendo umilmente la sua debolezza, alleggerendo amorevolmente il suo fardello e concedendo alla sua fragile natura magari anche di peccare, purché ciò avvenga con il nostro permesso!" (Dostoevskij).

Ivana Marson

2. ... Unde malum?

Il filosofo tedesco Nicolò Cusano, parlando della libertà concessa all'uomo dal Signore, quasi riferendola a se stesso, così si esprimeva: "Egli lasciò che peccassi per mostrare, in me, la forza della Sua grazia e misericordia, convertendomi a Sé; mi lasciò sbagliare per mostrare, in me, la forza della Sua Sapienza, potendomi rialzare fino alla conoscenza della vera vita".

Dire "no" alla verità, che è buona per sua essenza, è, senza dubbio, insensato, ma Dio accetta, in anticipo, questa insensatezza piuttosto che sopraffare, da fuori, la Sua creatura, ed Egli realizza l'inconcepibile stratagemma di conseguire il "sì" del Suo partner, a partire dalla sua più interiore libertà. (...).

Il filosofo Simmel soleva dire che bene e



male stanno, polarmente, su un solo piano, ma sopra di essi si innalza un elemento superiore, una perfezione della totalità dell'essere.

Il male più che una modalità dell'essere è una modalità del non-essere, è la privazione di una dimensione dell'essere, cioè l'assenza di un essere che dovrebbe ritrovarsi in un determinato contesto.

Nessuno di noi vuole soffrire ma la sofferenza fa parte della vita. Non per questo dobbiamo rassegnarci ad essa ma, sicuramente, cercare di trarne il massimo bene possibile.

Il dolore educa e rende attenti circa la serietà della vita e della morte, e circa l'ultimo fine dell'uomo. Inoltre, il dolore stimola l'uomo a lottare. Il che, certamente, fa parte del suo compito nel mondo e l'ha anche spinto verso innumerevoli scoperte.

Di più ancora il dolore diventa, in molti, un incitamento all'amore del prossimo, e tutto ciò che riceve il premio, al giudizio finale, presuppone sempre il dolore quale movente. Bisogna aver avuto fame per aver compassione e dar da mangiare, con generosità, agli altri; bisogna essere stati ammalati perché venga in mente, a qualcuno, di fare una visita... Così il dolore umano diviene, per diversi aspetti, nel dramma fra il cielo e la terra, un elemento che si inserisce nella serietà dell'azione. (...).

S. Agostino affermava che solo il bene ha un'esistenza reale nel mondo e che il male, nelle creature, è una caduta, una mancanza, una privazione di bene.

Il male, in senso generico, è tutto ciò che è oggetto di biasimo o di disapprovazione. In senso metafisico, il male è l'opposto del bene. L'uomo si trova sempre, contemporaneamente, tra i due principi del bene e del male che lo possono, a seconda della sua libera scelta, determinare alla perdizione o alla salvezza.

Se non ci fosse il bene non ci sarebbe neppure il male. C'è sempre un momento nel quale l'essere umano incontra il dolore. Il dolore è un compagno inseparabile della nostra vita, ma può essere condiviso e può essere affrontato.

L'inconcepibile eccedenza del dolore, nel mondo, rispetto all'umanamente intelligibile,

può avere due significati e cioè che nella creazione stessa si diano abissi che l'uomo non ha in suo dominio e che Dio possa reagire, al comportamento dell'uomo, si intende soprattutto al peccato, molto più divinamente, cioè molto più infinitamente di quanto l'uomo possa supporre. (...).

Ogni azione dell'uomo, cosciente o no, che si trova in opposizione alla volontà divina, viene considerata come un peccato. Peccare isola l'uomo e sminuisce, o distrugge, il suo rapporto comunitario. Il peccato sconvolge l'ordine voluto da Dio e il grande castigo è la perdita della familiarità con Dio. Il peccato di un uomo può minacciare tutto l'ambiente della sua vita, soprattutto la famiglia, i parenti, i posteri e il giro degli amici. L'uomo peccatore si è eretto a giudice del bene e del male, ciò che è privilegio di Dio. Peccato e morte sono correlativi. L'uno e l'altra derivano da satana, il cui regno si oppone a quello del Cristo. Solo Dio può cancellare il peccato. Il peccatore è impotente ma trova una via di uscita nell'appellarsi alla misericordia di Dio.

La teodicea cerca di scagionare la divinità dall'esistenza del male. Il male, senza Dio, non riesce a diventare una questione sensata per l'intelligenza dell'uomo, resta solo un'opprimente esperienza per il suo cuore. È certo che il bene è incomprendibile senza Dio e non è certo che il male sia incomprendibile con Dio. È noto che le più grandi sofferenze dell'umanità hanno origine là dove è più evidente l'assenza di Dio. (...).

Alla luce della fede le prove di questa vita fanno parte della pedagogia paterna di Dio verso i Suoi figli. L'argomentazione si basa sulla nozione biblica di educazione, che significa istruzione attraverso la correzione. La prova è vista come una correzione che suppone, e quindi manifesta, la paternità di Dio. Secondo S. Ireneo, quando Cristo richiede, a coloro che lo seguono, di portare ogni giorno la croce, non è possibile pretenda da altri ciò che lui non è disposto a portare. In mezzo ai nostri mali e ai nostri dolori, il Crocifisso accende la speranza e svela la vittoria dell'amore.

La croce è l'espressione sensibile di quante



volte una giustizia legalistica si capovolge in ingiustizia davanti a Dio, e la resurrezione è il segno che Dio ha, ciò nonostante, misericordia del peccatore e lo giustifica.

Unicamente il *Logos* della croce potrà abbracciare e abbraccerà, da ogni lato, il dolore del mondo, una Parola vissuta, sanguinante, che si interroga sul senso e su Dio, e che sfocia nel grido della morte. Il Figlio di Dio non è venuto per togliere il dolore ma, piuttosto, per soffrire con noi, non per demolire la croce ma per distendervisi.

Nella Sacra Scrittura, Giobbe figura come intercessore, a somiglianza di Abramo, di Mosè, di Samuele, di Amos, di Geremia. La sua prova sembra una delle ragioni dell'efficacia della sua preghiera. Si profila, all'orizzonte, la figura del *servo di Jahvè*, la cui sofferenza è espressamente una espiazione per gli altri. (...).

Per la dottrina corrente in Israele, l'uomo riceve quaggiù la ricompensa o il castigo delle sue azioni. La mistica del *servo sofferente* di Isaia sfocia nella nonviolenza. Punto di partenza è questa idea: non si distrugge il male uccidendo le persone. Tutti dobbiamo credere nella conversione dell'oppressore come frutto della pressione morale liberatrice, secondo le parole di dom Helder Camara. Gesù ha sofferto per stabilire il Regno di Dio, e tutti coloro che condividono la sua opera devono condividere le sue sofferenze.

L'apostolo Paolo, nella sua lettera ai Colossesi, non pretende, certamente, di aggiungere qualche cosa al valore propriamente redentivo della croce, a cui non potrebbe mancare nulla, ma si associa alle prove di Gesù, cioè alle sue tribolazioni e fatiche evangeliche.

La croce non ha, al centro, il dolore ma l'amore che salva. Per questo è la nostra unica e vera speranza e - la croce - è la realizzazione del Regno di Dio nella nostra storia. Ciò che Gesù ci chiede non è di umiliare la nostra ragione ma di aprirla e di capire. I misteri di Dio ci sono assai più dischiusi che i misteri del male. (...).

Il male rimane impresso nella memoria più del bene e il mondo non può vedere il bene cristiano. È ben vero che il filosofo olandese

Benedetto Spinoza, nella prefazione del suo *Trattato teologico politico*, afferma di essersi spesso meravigliato "che uomini i quali si vantano di professare la religione cristiana e cioè l'amore, la gioia, la pace, la moderazione e la lealtà con tutti, contendessero tra di loro, con tanto astiosa irruenza e si odiassero a vicenda con sì feroce e costante accanimento da far capire da ciò, piuttosto che dall'esercizio di quelle virtù, la specie di fede da ciascuno professata".

Queste parole di Spinoza non sono certo lusinghiere per i cristiani, non solo per quelli del suo tempo ma anche per molti di quelli di oggi. L'orazione fiduciosa e perseverante che non si lascia scoraggiare da ostacoli di nessun genere è l'unico mezzo che permette di superare le varie difficoltà che impediscono di seguire Cristo, accettando e condividendo la via della Passione e della croce.

Dio non può togliere, sempre, il male fisico che esiste nel mondo. Ha disposto che gli uomini scoprano e adoperino, a tal fine, altri mezzi, sviluppando le facoltà che Egli ha posto in loro e imparando, inoltre, le grandi lezioni che può offrire il dolore. Ma, nella persona di Gesù, talvolta interviene e guarisce e rimuove la malattia, la sofferenza e il dolore. Ma questo intervento è sempre collegato con la fede delle persone: la "fede", cioè la fiducia in Dio.

Anche quando non si può essere guariti, attraverso la fiducia in Lui, può essere raggiunta la condivisione di Dio per le nostre sofferenze. Dio è sempre accanto a noi e molte volte ci può aiutare in modo radicale ma, in ogni caso, è sempre pronto a sostenerci e a confortarci.

Se abbiamo una fede autentica e grande riusciamo, con l'aiuto di Dio, a superare disagi e sofferenze che, da soli, non supereremmo mai.

Fede vuol dire, soprattutto, fidarsi di Dio, della Sua provvidenza, della Sua bontà e della Sua conoscenza delle nostre necessità e del nostro bisogno di soccorso. Se siamo uomini di fede, riusciamo a vincere anche difficoltà insormontabili, poiché nulla è insormontabile per Colui che è il Bene infinito!

PARTE SECONDA

Echi di Esodo



Il dibattito redazionale

Sul ciclo del male

Una volta scelto il tema monografico, l'organizzazione di ogni numero di "Esodo" è preceduta da un dibattito redazionale, spesso intenso e il più delle volte pluralista, finalizzato a chiarire i termini del discorso in questione, i riferimenti bibliografici ritenuti utili, le finalità della monografia.

Il dibattito sul ciclo del male è stato particolarmente coinvolgente. Crediamo possa essere utile che i lettori ne conoscano alcuni spezzoni: i redattori erano stati invitati a metter giù qualche riga che esprimesse la propria esperienza di male (nelle accezioni sentite più vicine, senza far distinzione tra male fisico, psichico, morale...).

In questo numero e in questa rubrica pubblichiamo alcuni degli interventi presentati. Altri ne verranno pubblicati in un secondo momento.

Bearzatto Giuditta e Adele Salzano:

Parlare del problema del male traendo ispirazione da un'opera letteraria non è facile, in quanto molti sono stati gli autori che hanno trattato il problema dell'eterna lotta tra il bene e il male.

La nostra scelta è caduta su Primo Levi, autore ormai riconosciuto dalla critica come uno dei maggiori del XX secolo. Egli ha scritto tre importantissimi libri sull'universo concentrazionario (*Se questo è un uomo*, *La tregua*, *I sommersi e i salvati*), dove in modo lucido, razionale, obiettivo parla della sua esperienza ad Auschwitz, e non presenta la sua persona come vittima, ma **si fa testimone** perché "il mondo sappia", perché "l'umanità conosca se stessa".

Levi ha scritto altri romanzi significativi e molti racconti che oggi risultano attuali, perché affrontano il tema della salvaguardia della natura e del creato. Ma la nostra scelta, per essere fuori della retorica del "noto", è andata a due delle sue numerose poesie.

1 - Pio

*Pio bove un corno. Pio per costrizione,
Pio contro voglia, pio contro natura,*

*Pio per arcadia, pio per eufemismo.
Ci vuole un bel coraggio a dirmi pio
E a dedicarmi perfino un sonetto.
(...)*

*Mentre io m'inchino al giogo, pensi quanto contento.
Fosse stato presente quando m'han reso pio.
Oy gevàlt! Inaudita violenza,
La violenza di farmi non violento.*

(Nota: *gewalt*, in tedesco, vale "violenza"; in *jiddish*, il termine viene usato come interiezione, ed esprime disperata protesta).

Nella poesia *Pio*, l'autore allude al *Pio bove* di Carducci, che non si ribella al giogo impostogli dall'uomo per sua "comodità". Naturalmente il "pio bove" può essere un simbolo o una metafora delle persone violentate e rese schiave dagli oppressori, nella lunga storia del nostro pianeta.

Ancor oggi, quanti popoli del così detto terzomondo tentano di liberarsi dal giogo della fame, delle malattie, della guerra, dell'ignoranza, costretti a subire violenze fisiche ed economiche, dai potenti di turno o da potenze "apparentemente occulte"! Anzi, oggi la violenza è ipocritamente ammantata di umanitarismo. Il mondo opulento "gioca" alla clonazione, o usa le manipolazioni biogenetiche anche a rischio della salute pubblica, inquina acqua, aria e terra, distrugge le foreste. Non è questa violenza?

La poesia *Pio*, oltre ad essere originale, suscita interesse in quanto il problema del male non è visibile proprio come il male che si può presentare sotto forma di progresso.

Primo Levi può essere definito un razionale, un maestro di etica, un giusto, un credente senza religione, ma la sua **fede** è nella dignità dell'uomo, nella giustizia, nella pace.

In questa poesia il problema del male è presentato in modo insolito e sintetico, e ci dimostra come ci sia una violenza inflitta senza via di ritorno.

2 - Annunciazione

*Non sgomentarti, donna (...):
Vengo di molto lontano (...).
Sono un angelo (...);
Un angelo, ma non quello delle vostre pitture,*



*Disceso in altro tempo a promettere un altro Signore.
Vengo a portarti novella (...).*

*Dorme dentro di te chi reciderà molti sonni;
(...)*

*Avrà virtù di parola ed occhi di fascinatore
Predicherà l'abominio, sarà creduto da tutti.*

*Lo seguiranno a schiere baciando le sue orme,
(...)*

Dominerà nel terrore (...).

*Morrà non sazio di strage, lasciando semenza d'odio.
(...).*

Questa seconda poesia di Levi ci dice che fra il XIX e il XX secolo è stato "annunciato", è nato, è vissuto, ha preso il potere, è stato osannato, ha messo in atto i suoi piani diabolici con il consenso dei più, un signore del male (attenzione, signore minuscolo, perché altrimenti ci sarebbe un principio del male).

La poesia, che potrebbe ad alcuni apparire sconvolgente, si riallaccia, forse, a quanto affermato da un altro scrittore che ha subito la deportazione nel *lager*, Elie Wiesel: "La *shoah* è una oscura rivelazione" di estremo opposto, ma non meno determinante rispetto alla rivelazione sinaitica (vedere la presentazione di Piero Stefani: *Al sorgere delle stelle*, di Elie Wiesel, edizioni Marietti, 1985).

Se la rivelazione sinaitica ha indicato la via di salvezza agli ebrei, via di salvezza ereditata anche dai cristiani che ne hanno ricevuta una seconda dal Golgota, possiamo capire che la rivelazione negativa e oscura che è la *shoah*, ha indicato, suscitando orrore, sgomento, timore, pentimenti, una nuova via di salvezza. L'umanità tutta dovrà rimeditare sugli orrori del passato cercando una via di fratellanza e dialogo, altrimenti sarà destinata all'autodistruzione.

Solo una sincera "conversione del cuore" di tutti può interpretare questa *Annunciazione*, e far passare dall'angoscia di molti inquietanti interrogativi, che ancora permangono, ad una via di speranza.

Carlo Bolpin:

Fortaleza suona dolce e musicale. Tale è anche ora la spiaggia del piccolo porto di pescatori. I botti cominciano presto. Alle sei di

mattina, anche per la forte luce che entra dalla finestra senza imposte, mi sveglio, nonostante sia arrivato la notte precedente, molto tardi. Mi alzo a guardare e poi decido di scendere, colpito dai colori del sole che si alza, dei suoi riflessi sul mare, delle vele e dei vestiti della gente che cammina tra il mare e la sabbia...

Le barche stanno rientrando e i pescatori portano il pesce a terra, dove le donne aprono sedie e tavolini per offrire bevande calde e per vendere quanto pescato. Alcune imbarcazioni sono addobbate. Su una piazzola stanno preparando le sedie e un altare, su un alto palco, pieno di fiori di carta e festoni. Mi ricordo che è San Pietro, patrono del posto e dei pescatori.

Dal mare guardo verso terra. Una grande estesa di moderni, alti alberghi copre l'orizzonte a destra e a sinistra. Guardandoli, penso che potrei essere in qualsiasi altro posto del mondo, ormai senza storia e identità.

Mi ricordo, però, di aver visto dalla camera, dietro gli alberghi dalla parte del faro dove ancora ci sono pochi resti del vecchio forte, case basse, di mattone, legno, cartone e lamiera, tutte addossate su strade strette di terra e sassi. È anche da questa *favela* che viene la manodopera per gli alberghi e per i grandi supermercati, più ricchi di luci, di giochi e di merci come mai ho visto in Europa.

Dalle *favelas* vengono le giovanissime prostitute che aspettano la sera per tutto il lungomare, ti chiamano e ridono. O riempiono, di giorno, i giardini della città vecchia.

I sindacalisti, che mi guidano anche dentro le *favelas*, mi dicono che l'esplosione turistica, avvenuta in pochissimi anni, ha portato al diffondersi del "turismo sessuale", anche pedofilo.

In una delle *favelas*, un prete, venuto dal trentino tanti anni fa, mi porta in una discarica dove per entrare, e per fare foto, occorre trattare con il direttore e le guardie. Prima venivano portati i rifiuti della città in modo indifferenziato. Potevano venire tutti a prendersi i rifiuti. I più piccoli o deboli finivano spesso sotto, dentro un mucchio che franava, per assestamento o perché spinto da un trattore. Da un po' invece i rifiuti arrivano già selezionati pri-



ma. Anche qui è arrivata la sensibilità ecologica, il sistema di smaltimento differenziato. Stanno inoltre coprendo tutto per fare una collina, sopra la quale costruire un circolo sportivo per i residenti in città. Finché il posto non è pronto, per portare via quello che rimane hanno organizzato squadre, pagate una volta la settimana in base a quello che caricano sui camion. Ma molti continuano ad arrivare per conto proprio. Parliamo con due di questi che conosco il prete.

Una donna anziana parla subito con grande decisione. Vuol farsi sentire. Da una vestaglia colorata escono maniche di una blusa e calzoni a tre quarti. Accanto si mette un uomo, anche lui anziano, con un cappello largo e occhiali rotti. Lei protesta. Le guardie si mettono subito attorno, ma non intervengono, dicono che non sanno, di essere nuovi.

Lei dice che le cose adesso non vanno bene. Prima, nella discarica c'era ogni ben di Dio, si trovava di tutto, si stava bene. Ora arrivano gli scarti, il mangiare e i vestiti migliori vengono presi prima.

L'uomo non è d'accordo. Adesso si sta bene, ci sono regole; prima potevano venire tutti, anche i disgraziati senza criterio. Il prete vuol farci capire e continua a domandare. La donna insiste: prima eravamo liberi. La discarica era come una madre, ci dava il meglio, il "*lisho vermelho*" (la spazzatura rossa).

Io non riesco a dire niente. Decido di non fare le foto da mostrare agli amici. Non voglio rubare anche i volti di quelle persone. So che cercherò di parlarne, di raccontare la santità di quel momento, di quelle parole, che non hanno niente a che fare con la sacralità delle nostre anche più intense preghiere, delle nostre bellissime chiese.

"Come una madre": con un'espressione alta di amore, viene chiamato quel luogo, per me un inferno, dove io non riesco più a stare anche solo dopo pochi minuti. Tutti i sensi rifiutano di fermarsi anche per poco, respingono quel posto. Vorrei alzarmi da terra per non toccare niente. Fingo di soffiarmi il naso, per tapparmi bocca e naso. Con gli occhi cerco il cielo e vorrei poter non sentire quanto avveni-

va e avviene. Quel luogo, quell'inferno per me, è una madre per quella vecchia, che forse è sempre vissuta là. Versione moderna, urbana, del mito della Madre terra. Mito antico, eterno, dell'inizio e della fine ("l'origine è la meta"). Mi vengono in mente queste immagini, echi di versi e di nostalgie, forse per distanziarmi da quel posto, forse invece per riuscire a trattenerlo questo "altro", così fuori dal mio mondo, rileggerlo a mio modo per capire cosa fare quando rientrerò. Penso al nostro dibattito sul Male. All'interrogativo su cos'è e dov'è. A noi che abbiamo rimosso il problema e non sappiamo vederlo dove viviamo e dentro di noi. E a questa donna, che ha capovolto ogni logica, e mi appare così vicina al San Francesco della "vera letizia".

Quello, che per me è un inferno, è il luogo santo in cui non potrò mai entrare, quella grazia che non potrò mai ricevere, anche se ho la fede in Cristo (perché qualcuno me l'ha mostrato), ma che non so dov'è. Non so dove cercare quel Dio - Madre che quella donna conosce (perché lo vede nella discarica) che "è" quella discarica, che dà la libertà a chi sa riconoscerla come Madre.

L'Angelo della storia, che corre verso il futuro e vede dietro di sé morte e distruzione, deve qua fermarsi. Anche se non può sostare, deve volgere la testa indietro, dare le spalle al Progresso verso cui va, per fissare l'Eterno in luoghi come questo, dove il giusto, l'innocente è presente nelle rovine del tempo in modo unico, irripetibile, gratuito, perciò libero, senza nome, senza potenza, senza richieste, senza necessità e legami, inutile, improduttivo.

È solo guardando a chi è già risorto dall'inferno, come questa donna giusta, libera dal Male per atto d'amore, per relazione materna, che si può vedere la storia e la vita non solo come un cumulo di macerie? Ma basta aver visto ed essere andato via, per chi, come me, non ha la grazia di saper vivere assieme a lei? Ma solo di raccontare ciò che ha visto e sentito.

Giorgio Corradini:

La presenza del Male nella storia dell'uma-



nità è una costante che l'attraversa tutta e di cui i grandi conflitti mondiali sono l'espressione più macroscopica. È impressionante l'analogia tra i processi storici che hanno generato le grandi tragedie belliche, con quanto avviene all'interno degli individui che hanno incarnato l'idea stessa di male da Caino a Jack lo squartatore. Quello che più colpisce delle guerre è la falciatura di vite umane, l'evidenza del dato numerico, ma la causa che ne sta alla radice è la spinta violenta che viene dall'interno, dall'odio che cova nel cuore umano, che si alimenta di ogni sorta di motivazioni: economiche, razziali, religiose... manipolate dai vari "Hitler" che passano per la storia. Oscuri individui che ricompaiono nei momenti di crisi e di decadenza morale, in cui la "ragione" si offusca cedendo all'istinto primitivo della paura. Così popoli interi hanno ceduto ai deliri di onnipotenza dei *tiranni assoluti* lasciandosi trascinare nella barbarie.

La stessa narrazione biblica nell'A. T. riporta cronache di stragi infinite dei "nemici" del popolo eletto chiamando Dio quale sostegno, attribuendo ad esso la vendetta attraverso i fenomeni della natura (tempeste di fuoco, diluvi, locuste, epidemie), o attraverso gli stermini praticati dai vari condottieri d'Israele, quali castighi per l'infedeltà all'unico vero Dio. Forse questa è una libera interpretazione delle Scritture, ma quel Dio dell'antico testamento che esprime in tutta la sua potenza la lotta contro l'idolatria, mi ha sempre dato l'impressione di rappresentare una volontà di dominio di un popolo sugli altri, più che un desiderio di affermazione della sua unicità. Un dio che l'uomo si è fatto a sua immagine (e non viceversa) in quanto "proiezione" di se stesso.

Ma se Dio è l'Essere senza tempo né spazio che la ragione umana non può contenere né rappresentare, non può essere cambiato nel corso della storia, bensì è l'uomo che è cambiato culturalmente, che si è civilizzato almeno al punto di saper condannare il genocidio e di proclamare i diritti umani come valori universali. Quanto a rispettarli poi, sappiamo come stanno andando le cose! È comunque sempre l'uomo il *protagonista* della storia che

si autoproclama *unto del Signore*, che si autocelebra come un dio (Cesare, Alessandro Magno...) o che chiama Dio quale *genio protettore* del popolo a giustificazione delle proprie malefatte (*Gott mit uns*).

Solo l'anomalia di un uomo-dio è capace di rompere la continuità di questo processo storico di autoannientamento. L'unico intervento diretto di Dio nella storia (per i cristiani) è Gesù Cristo, l'Agnello *innocente* che ha vinto il "male" con la sua morte e che ha impresso un nuovo significato alle nostre azioni, rompendo la linea dell'odio con la legge dell'amore e con lo *scandalo* delle Beatitudini.

La nuova Alleanza è con un Dio-padre, il cui figlio ci ha lasciato un testamento: "ama il tuo prossimo... ama il tuo nemico", che fa scomparire il Dio dell'antico testamento. Quel Dio dell'antica Alleanza non può essere chiamato in causa, se non da chi ha subito inerme l'olocausto senza capire perché quel *Dio potente* si è ritratto di fronte all'orrore delle camere a gas. Lo stesso grido di Cristo sulla croce: "Padre, perché mi hai abbandonato?" echeggia la disperazione di fronte a quel "male" che lo annichilisce, perché nella sua agonia ha vissuto tutte le tragedie dell'umanità passata, presente e futura. Dio ha incontrato l'uomo quando ha conosciuto nella carne dell'uomo la sofferenza e l'abbandono. Gli uomini passano attraverso il male, il male che subiscono e quello che fanno. In ciò essi sono il dolore di Dio.

Per questo, poco ci aiuta indagare sulla natura di Dio che *per fede* abbiamo identificato come "bene infinito", per capire da dove il male abbia origine. Crediamo che Gesù ha sconfitto il peccato con la sua morte e resurrezione, ma questo non chiarisce la natura del male bensì ci dice la via da seguire per la *redenzione*, l'impossibile sequela del chicco di grano che deve *spezzarsi e macerare* sottoterra per diventare "altro" da sé.

Possiamo indagare solo sulla natura dell'uomo, attraverso l'antropologia e la psicanalisi, o attraverso la filosofia e la letteratura come hanno fatto studiosi e letterati di tutti i tempi, anche prima di Freud, interpreti della psiche umana come Shakespeare, Dostoevskij, Piran-



dello, Kafka, Joyce... Dobbiamo esplorare la duplicità della nostra natura, luce ed ombra, se vogliamo mettere a nudo la radice del male; prendere coscienza delle pulsioni dell'odio, dell'aggressività e dell'istinto della paura che agiscono in noi. Compiere un viaggio all'interno di noi stessi per scoprire il lato oscuro della nostra natura, richiede il coraggio di mettersi in discussione. Nel rapporto con l'altro spesso cerchiamo di mostrare il nostro lato migliore, di dare un'immagine di noi tollerante, aperta, illudendoci di essere buoni, giusti, di preoccuparci dei più deboli, di accettare le diversità fintantoché non collidono con i nostri interessi e con la nostra volontà di potenza. Ma è nel conflitto che emerge questa seconda natura, quando sentiamo minacciata la nostra integrità, la nostra identità e proiettiamo sull'altro i nostri istinti inconfessabili, i nostri "sentimenti intollerabili", che Etty Hillesum nel suo "diario" vede come radice del male e causa delle persecuzioni naziste: "Non vedo nessun'altra soluzione, veramente non ne vedo nessun'altra, che quella di raccoglierci in noi stessi e di strappar via il nostro marciume. Non credo più che si possa migliorare qualcosa nel mondo esterno senza aver prima fatto la nostra parte dentro di noi. È l'unica lezione di questa guerra: dobbiamo cercare in noi stessi, non altrove".

Nel conflitto sia personale che sociale tendiamo a caricare sull'avversario tutte le negatività senza chiederci se anche noi non siamo così, senza chiederci se, in qualche misura, anche noi non siamo responsabili dei mali della società. Paradossalmente, quando abbiamo individuato il "nemico", non ci interessa più ricercare l'origine del male, la soluzione del conflitto, il "bene comune". No, ci basta trovare qualcuno su cui scaricare le responsabilità, *proiettare* all'esterno il male che è in noi per combatterlo fuori di noi. Quanto a realizzare il bene, questo verrà come conseguenza dell'eliminazione del male... o almeno ci illudiamo che possa essere così. L'atteggiamento di *reciprocità* nella condanna, come singoli o come collettività, diventa inevitabile se nessuno accetta di "leggere" il male nel proprio *ego*,

nei propri comportamenti, per cercare nella riconciliazione una reciprocità nel perdono. La tragedia palestinese ci conferma che ciò è drammaticamente vero e attuale.

Se non saremo capaci di rompere il cerchio chiuso dell'odio e di vincere la paura del "nemico" temo che la storia possa ripetersi e generare nuovi "mostri".

Gianni Manziega:

Non mi era mai capitato di "sentire" in modo tanto avvolgente la forza del Male. Il Male, come il Bene, sono realtà inafferrabili, intuite presenti nella storia e nella propria vita, di cui si colgono frammenti parziali e provvisori poiché l'esistenza è un susseguirsi di positività e di negatività, che non si impongono come dati oggettivi ma come "aspetti" di ogni evento, come momenti comunque transitori, letture, quindi, più o meno soggettive di quanto avviene; il desiderio di senso impone la costante attenzione a saper cogliere e vagliare le dinamiche della vita/storia, al fine di realizzare la maggior pienezza per sé e per gli altri.

Credo di essermi imbattuto nel Male nelle circostanze che hanno accompagnato la morte di mia sorella Baby, note a tutti. Lì ho "visto" la forza della devastazione imporsi con evidenti caratteristiche che da allora ho cominciato lucidamente a ritenere attributi del Male.

1. La coscienza dell'impotenza: ciò che sta accadendo non può che accadere, e mette a nudo l'impossibilità di una positiva resistenza. Quanto più inutile appare la reazione, tanto più clamorosamente si afferma il Male: il dramma di sentirsi spettatori disarmati di fronte alla destrutturazione fisica e morale di una persona cara.

2. Il Male crea situazioni nuove, disagi imprevisti e imprevedibili cui dar risposta, vuoti da riempire, che interpellano la tua responsabilità. Quando tocca le persone che ti stanno accanto non puoi fingere di non vedere, anche se ti sembra di essere inadeguato a rispondere (la parabola del buon samaritano...). Il futuro appare incerto e oscuro.

Cosa succederà se/quando sarai colpito nel-

la tua carne?

3. Come il Bene, anche il Male è *diffusivum sui*, tende ad espandersi, a creare potenzialmente ulteriori forme di sofferenza. Senti la forza del rischio penetrare anche in te. Come difendersi?

4. L'angoscia originata dall'impotenza e dal senso di inadeguatezza si accompagna al "perché?", senza risposta. E ciò genera altra angoscia.

Ho presenti tre interrogativi, espressi in tre testi letterari e religiosi, che mi sembrano centrali in rapporto al Male. Credo che essi rendano ormai del tutto inutile e fuorviante le domande sul perché del Male e da-dove/da-chi esso tragga origine. La domanda "vera" sem-

bra essere un'altra: "Cosa devo fare di fronte al Male?".

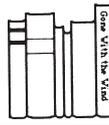
- Alla sofferenza, soprattutto a quella degli innocenti, non dà risposta la ragione. Ivan Karamazov (F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino 1993, pag. 327: "Ascolta: posto che tutti si debba soffrire per comperare a prezzo di sofferenza la futura armonia, che c'entrano però i bambini, me lo dici, per favore? È assolutamente incomprensibile perché debbano soffrire...") provoca la fede del fratello Alioscia, dimostrando l'inesistenza di Dio, a causa della sofferenza di chi non può aver colpa alcuna.

- Al dolore non dà risposta la teologia (Giobbe 10,2;5: "Dirò a Dio: Non condannarmi, fammi sapere perché mi sei avversario (...). Sono forse i tuoi giorni come i giorni di un uomo, i tuoi anni come i giorni di un mortale, perché tu debba scrutare la mia colpa e frugare il mio peccato, pur sapendo ch'io non sono colpevole?"). Il libro di Giobbe, in modo particolare, mette a nudo l'infondatezza delle "tesi teologiche" degli amici dello sfortunato protagonista, ricacciando nel mistero il significato e l'origine del Male.

- Al Male non dà risposta neppure la fede cristiana. Il grido del Crocifisso sconfitto e abbandonato (Mt 27,46: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?") rende vana la pretesa - anche del credente - di trovare una risposta ad ogni fondato interrogativo sul perché del Male. Semmai il grido di Cristo - che rimane tragicamente inascoltato dal Padre - si acquieta nell'ultima preghiera (unico possibile atteggiamento del credente di fronte alla tragedia?): "Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito" (Lc 23,46). Si tratta della resa ad un amore incomprensibile, del "fidarsi/affidarsi "comunque", si tratta di affermare "nonostante tutto" - ma questa è la logica della fede - l'adesione, piena di speranza, alle spesso incomprensibili dinamiche della vita. Cioè a Dio.



Il diavolo contende all'angelo buono un'anima, barando nell'altro piatto della bilancia (Museo d'arte di Catalogna, Barcellona)



Lise Loewenthal: Shalom, Ruth, Shalom (Storia di una ragazza ebrea)

Lise Loewenthal nel suo romanzo a sfondo autobiografico (Ed. Paoline, Milano 2000, Lire 20.000), ci narra la storia di una ragazza tedesca, Ruth Warburg, figlia di una famiglia ebraica borghese, dagli anni che precedono l'ascesa al potere di Hitler fino a giorni a noi più prossimi (1927-1973), ormai in età matura, sposata e madre di tre figli.

Il romanzo è adatto agli adolescenti, sia perché possono ritrovarsi nei sentimenti e nella psicologia dei protagonisti, sia perché gli avvenimenti storici accaduti, prima della nascita dei giovani lettori, sono descritti in modo chiaro, lineare, si potrebbe dire didattico, e quindi utile per far conoscere i tragici eventi accaduti dal 1927 in poi, fino alla conclusione della seconda guerra mondiale, in Germania e negli Stati europei coinvolti nel conflitto. All'inizio del romanzo, che ha per sfondo le vicende storiche sopra ricordate, la famiglia Warburg viveva serenamente: il padre si dedicava al suo lavoro di architetto, la madre si prodigava per l'educazione dei tre figli in età scolare (Dan, il maggiore; Ruth, la protagonista; e Noemi, la sorellina minore).

La vita ebraica, le feste in sinagoga, le liturgie domestiche sono ben descritte, e portano il lettore non ebreo in un mondo che gli era sconosciuto, per apprezzarne l'autenticità e la validità.

L'ascesa al potere di Hitler (1933) iniziò a scardinare le abitudini, la serenità, la vita della famiglia di Ruth e di tutte le famiglie ebraiche tedesche: licenziamenti in tronco, proibizione di esercitare libere professioni, divieto per ragazzi ebrei di frequentare le scuole... La famiglia Warburg fu tra le prime ad essere gravemente colpita per un incidente imprevisto: Dan, per difendere la sorellina aggredita per strada da alcuni ragazzi in divisa della Hitlerjugend (ragazzacci asserviti al regime), venne deportato a Dachau. Dopo breve tempo giunse alla famiglia una lettera del capo della Polizia

del Campo, che, "addolorato", annunciava la morte improvvisa di Dan per sopraggiunta malattia, esprimendo ipocritamente le condoglianze per la dolorosa perdita. Successivamente arrivò la salma sigillata, piantonata da un membro delle SS.

Erika Hoffmann, amica di Ruth, figlia di un membro molto attivo delle SS, furtivamente si vedeva con Dan, suo vicino di casa, e fra i due giovani era nato un sentimento di affetto; essa rimase sconvolta dalla tragedia per tutta la vita. Assalita da angosce e dubbi sulla condotta morale degli uomini e le responsabilità dei capi religiosi, si recò da un rabbino per avere lumi sulla vita, sul problema del bene e del male e della fede.

Ruth e la sorellina Noemi, a mezzo di una organizzazione ebraica, l'Alyah Hanorar, vennero mandate in salvo, in Inghilterra, in un collegio dove si studiava e si lavorava, assieme ad altri ragazzi e ragazze tedeschi. Ruth venne successivamente trasferita in Palestina, dove trovò lavoro in un kibbutz; qui sposò Uri, un giovane ebreo anch'egli profugo. Noemi invece rimase in Inghilterra e dopo la guerra sposò un inglese.

Nel 1973 Ruth sentì il desiderio, dopo decenni, di recarsi in Germania per rivedere la sua città natale, i suoi correligionari sopravvissuti e soprattutto per avere notizie dei genitori. Venne a sapere che erano stati deportati in un campo di sterminio, dove erano morti. L'autrice ha dedicato questo lavoro alla memoria dei suoi genitori.

Nel suo soggiorno in Germania, la protagonista si recò a casa della famiglia Hoffmann, i suoi ex vicini di casa, trovò Erika, la quale le narrò che durante la guerra il padre, ufficiale delle SS, era stato assegnato al campo di Auschwitz e che essa, per non vivere negli alloggi annessi al campo destinati alle famiglie dei militari, si era trasferita a Cracovia, dove aveva insegnato in un asilo d'infanzia, lavoro che svolse anche in Germania dal dopoguerra in poi. Essa disse di vivere con la madre che "è diventata strana"; ciò fa capire che non era più normale psichicamente, perché non si era



rassegnata alla fine del nazismo e alla morte del marito, nel quale credeva ciecamente, al contrario della figlia. Il padre di Erika era stato incarcerato nel dopoguerra e, in attesa del processo, si era suicidato.

L'incontro fra Ruth ed Erika è molto interessante: le due amiche - una ebrea, vittima, l'altra cattolica e figlia di un milite delle SS, "carnefice" - riprendono un fraterno dialogo interrotto molti anni addietro.

Erika affermò di sentirsi ancora spiritualmente legata a Dan e di aver rinunciato a sposarsi con Rolf, milite delle SS, che le faceva la corte al tempo del nazismo. Erika è il simbolo dei pochi tedeschi che non avevano voluto privilegi e benefici dal regime, e che lo avevano silenziosamente contestato con sacrificio, sofferenza e rinunzie.

Nel libro vengono descritti cronologicamente tutti gli avvenimenti più significativi che si verificarono in Germania nel periodo preso in esame dall'autrice, dalle prime persecuzioni degli ebrei, alla *Notte dei cristalli*, alle deportazioni, al cambiamento di atteggiamento degli amici non ebrei, che per opportunismo o timore li sfuggivano o fingevano di ignorarli.

Il Sionismo, l'immigrazione legale e clandestina, in Palestina, durante il mandato britannico, il doppio gioco degli inglesi verso arabi ed ebrei per i propri interessi politici ed economici, prima, durante e dopo la seconda guerra mondiale, sono argomenti molto scottanti, ma l'autrice ne parla con equilibrio e soprattutto mettendo in evidenza la necessità per gli ebrei di avere una propria patria, per poter contare nel consesso dei popoli.

Il romanzo *Shalom, Ruth, Shalom*, nella sua chiarezza e semplicità, riesce a far riflettere e pensare sugli avvenimenti che hanno sconvolto non solo i personaggi veri o immaginari descritti, ma milioni di persone in Europa. La crescita e la maturazione interiore della protagonista ci portano dalla Germania degli anni del nazismo, all'Inghilterra, ad Israele ed, infine, nella Germania degli anni '70, ricostruita ed opulenta, dove solo gli ebrei hanno la memoria del passato e il timore per l'avvenire.

Ruth si rende conto di aver fatto bene a re-

carsi nella sua città natale, dopo molti anni di lontananza, perché finalmente è in grado di pensare al passato, senza perdersi in una fitta nebbia piena di incubi ed angosce.

Il libro si conclude con la fine della breve permanenza della protagonista nei suoi luoghi d'origine; il marito le scrive dandole buone notizie della famiglia: i due figli maggiori sono militari, l'ultimo ha solo otto anni. Mentre si appresta a recarsi all'aeroporto, la radio annuncia: "Dalle 14 si combatte in Medio Oriente. Forti scontri sul canale di Suez e sulle alture del Golan. Ingenti forze corazzate invadono la penisola del Sinai". Ruth sussulta, è preoccupata per i suoi figli militari e per Israele, la sua patria. È la guerra di Kippur (1973).

Fra memorie, inquietanti interrogativi e speranza, Ruth atterra all'aeroporto in Israele.

Adele Salzano



Il demone dell'avarizia (cattedrale di Autun, sala capitolare, capitello)



La psicologia in Italia

Caro direttore,

in questo ultimo periodo sono stato molto impegnato per cercare lavoro come psicologo. Ciò mi ha portato a molte amare scoperte. La prima è che la laurea non mi ha dato le competenze professionali per fare lo psicologo e che devo farmele da me con fatica (e anche se tutti dicono che in Italia è così per tutti, ciò non mi consola, anzi, mi amareggia e mi fa rabbia ancora di più). La seconda è che c'è pochissimo lavoro e troppi, veramente troppi, laureati in psicologia, e che i neo-laureati fanno di tutto fuorché gli psicologi.

Ma la scoperta peggiore è il livello molto basso di solidarietà e di collaborazione tra questi professionisti, sviluppato su un terreno di profondo egoismo e su una tendenza al fatalismo che sbanda sul "si salvi chi può".

Desidero lanciare un allarme accorato sulla situazione della psicologia in Italia. Forse non tutti saranno d'accordo, data anche la limitatezza del mio punto di vista, ma credo che realmente l'Italia si sia situata, in questo come in altri campi, in una tranquilla amaca sorretta da un provincialismo stretto, leggermente corretto, nel Veneto, da una grappa di confuso sapore di pseudo-razzismo leghista.

In Italia vi sono delle grosse carenze nello sviluppo, nello studio e nell'approfondimento della psicologia, in una direzione sia scientifico-culturale che politica. Un segno di questa carenza è la mancanza di un dibattito forte tra le anime diverse della psicologia, trincerata ognuna dentro il proprio credo teorico, pago di sé e vissuto e sviluppato in una continuazione quasi acritica e stantia del già-fatto e del già-visto, ripetuto e senza evoluzione. Così manca la maturazione di idee nuove, e questo vuoto è condito da una americanizzazione troppo concentrata sul cognitivismo, che ha la tendenza alla massificazione culturale tendente al ribasso (ma se uno ascolta veramente i cognitivisti, al di là delle reali e possibili evoluzioni della HIP - *Human Information Processing* -, si accorge subito dei limiti affettivo-emo-

zionali del loro operare).

A questo si somma la netta impressione di una incompleta preparazione degli psicologi formati dall'università, che sembrano mancare di adeguata preparazione scientifico-culturale, ma anche di una base comune che permetta un confronto non solo, o non più solo, sul piano teorico-sperimentale, in realtà sterile e fine a se stesso se non ha una sua dimensione applicativa, ma su quello, più importante soprattutto per i clinici, pragmatico e professionale.

Credo che le mancanze di fonti comuni di tali conoscenze debbano essere così riassunte:

- Mancanza della capacità diagnostica, quando si parli di diagnosi psicologica e si intenda per questo la capacità di distinguere le patologie organiche da quelle prettamente psicologiche, psicosomatiche e sociali, da un lato, e la parte di patologia psicologica, psicosomatica e sociale all'interno di quella organica, dall'altro. Questo vuol dire, ad esempio, saper distinguere una demenza organica da una pseudodemenza depressiva in un anziano, magari provocata da un ricovero in casa di riposo o in ospedale. Tutto ciò suppone, naturalmente, la capacità di fare diagnosi sia sulle caratteristiche affettivo-emotive, sia su quelle cognitive.

- Mancanza di apprendimento delle tecniche che permettano un intervento di riabilitazione e sostegno cognitivo, da una parte, ed emotivo-affettivo, dall'altra; e talvolta anche di capire cosa si intenda per questo.

- Mancanza di un sufficiente eclettismo teorico-metodologico, che sbanda paurosamente appiattendosi solo su ricerche di ordine cognitivo-comportamentale.

- Mancanza di un organo, nazionalmente rispettato, di pubblicazione delle ricerche scientifiche italiane nel campo della psicologia applicata alla clinica affettivo-emotiva.

- Mancanza di una adeguata coordinazione tra gli psicologi della zona.

- Mancanza del numero chiuso universitario.

In particolare, devo sottolineare questo ul-



timo punto, fonte di un profondo dibattito anche in seno agli studenti universitari. Il numero chiuso deve essere barattato con una formazione di qualità e professionalità elevata. La psicologia oggi non è materia umanistica staccata dalla filosofia e dalla pedagogia, viceversa è una competenza che si avvicina molto alla medicina, che deve portare alla formazione dei professionisti che operino nel campo della patologia e nell'aiuto a risolvere i loro problemi. Questo presuppone che *devono avere le competenze per poterlo fare e devono uscire dall'università con tali competenze*. Ciò significa rispettare i bisogni degli altri, dei potenziali clienti e di chi avrà bisogno di loro.

Ma il numero chiuso permette di rispettare i bisogni degli stessi studenti, che non correranno il rischio di scambiare l'università come un parcheggio. L'università non deve dare semplicemente cultura, ma soprattutto formazione professionale, deve sfornare professionisti e non fantasisti della parola.

Quello che oggi succede nel nostro paese è che si sprecano migliaia di cervelli, moltissimi soldi e moltissimo tempo di giovani italiani per dar loro una carta, a cui non corrisponde la sostanza che dovrebbe accompagnarla - nonostante il loro impegno e le loro capacità - e, soprattutto, a cui non corrisponde il futuro che dovrebbe.

C'è questa illusione di fondo, da parte di tutti in Italia, e cioè che l'università debba sfornare cultura. Non sono d'accordo: la cultura e la conoscenza si costruiscono individualmente. Un aspirante medico non va all'università per farsi semplicemente una cultura medica ma per diventare un buon professionista. L'università deve sfornare professionisti!

Se uno studia psicologia perché gli piace conoscere gli altri, o perché gli piace la materia, farebbe bene a studiare psicologia per passione e fare qualcosa d'altro per professione: chi studia psicologia deve fare lo psicologo! Altrimenti si troverà a sapere tutto della psicologia, ma a vivere di poesia! Cosa che sta capitando a me, e a molti altri miei colleghi, d'altronde.

Questo discorso ha il sapore amaro del rea-

lismo: non tutti possono fare gli psicologi o fare qualsiasi altra cosa; se la selezione non avviene prima dell'università, avverrà dopo e sarà peggio. Oggi si trovano pochi infermieri ma un numero eccessivo di medici e psicologi. In compenso, molti miei colleghi lavorano attualmente, a 27 anni, se sono fortunati, in qualche amministrazione comunale come segretari o, peggio, a fare i camerieri in qualche locale: 6 anni di vita, studi, sacrifici e soldi sprecati.

Ma le cose non finiscono qui. Molte colpe sono anche di coloro che già esercitano e che non hanno saputo difendere la professione da abusivismi di ogni tipo; non hanno saputo creare coordinamento e incontro.

Insomma, la mia situazione professionale è proprio nera.

Ho provato a creare un coordinamento di psicologi, che portasse come risultato alla preparazione e integrazione professionali dei neo-laureati ma, finora, non ci sono riuscito. Tuttavia sono convinto che si possa e si debba fare qualcosa, e che ci debba pur essere qualcuno che abbia voglia di costruire la psicologia per amore della psicologia e che sia sufficientemente aperto e capace per farlo.

Mi piacerebbe trovare qualche psicologo che mi insegnasse e/o qualche neo-laureato che ci credesse veramente e che fosse disposto a collaborare.

Confido nel tuo aiuto!

Un caro saluto

Daniele Malerba

Una morte annunciata

Gentile direttore,

ho letto l'ultimo numero di **Esodo**, sempre più coinvolgente, capace di suscitare tante riflessioni.

Sono felice che la mia collaborazione come lettrice abbia contribuito ad alimentare il dibattito sul tema del male.

Invio una *lettera* di un missionario laico, che ricevetti circa un anno fa, con una breve *nota* biografica, in quanto ho spedito queste pagine



ad un concorso letterario sulla solidarietà. Ma non è questo che conta; conta la testimonianza di un uomo che non si difende dal male ma porge l'altra guancia. Forse vivere la carità è l'unico modo che abbiamo per realizzare la massima evangelica.

Molti auguri, con grande stima

Graziella Atzori

1. La nota

Sono un missionario laico. Assisto i malati di aids. Ho raccontato le mie esperienze in India nel libro di memorie *Shanti Daan* (edizioni *Il Ramo d'Oro*) e nell'antologia poetica *Il sapore della terra* (stesso editore).

Ciascuno di noi ha sognato di avere una vita eccezionale, esaltante, stupenda, ma è tanto se ha una vita. Sì, è già enorme avere una vita, comunque essa sia, poiché essendoci, indirettamente, vediamo, viviamo anche quella altrui.

Avrei voluto avere una vita da attore e invece ho tante vite da teatro, e che teatro! Faccio ben poca cosa: una piccola carità al giorno.

Non mi reputo solidale ma caritatevole. Non sono al sol(i)do di nessuno e prego il mio unico e infinito amico, il Signore Gesù Cristo, che mi dia la salute e il minimo vitale per continuare a fare la carità.

2. La lettera

Cara amica,

ho riflettuto sul tempo di N. N. che sta per finire, come diagnosticato dal primario. Ottobre è alle porte, il malato è sulla soglia, sta per lasciare questa vita terrena. Ieri mattina don Giovanni gli ha amministrato il sacramento dell'estrema unzione. È ridotto come uno scheletro, consumato dall'aids e dal cancro intestinale. Solo pochi giorni fa si sforzava di mangiare dei bocconcini di pane con la mortadella. Un mese fa era ancora in discrete condizioni fisiche, studiava la sistemazione del giardino del rudere che avrebbe dovuto restaurare nelle Marche. Sperava ancora, nonostante si fosse sentito dare quella sentenza di morte per il mese di ottobre.

Sperava, perché gli era stato praticato un

intervento: rattoppato e pieno di morfina si "sentiva bene", si illudeva.

Nei momenti in cui lo visitavo, raramente parlava della malattia: esponeva i suoi progetti per la casa da restaurare. Quattro, cinque giorni fa mi disse: "Perché proprio a me? Non ho fatto niente di male".

Lì per lì mi trovai spiazzato, ma immediatamente mi misi nei suoi panni e risposi come avrei voluto che fosse risposto a me: "Caro N. N. - dissi - quando ci va bene e siamo felici, riceviamo soddisfazioni e piaceri, non ci domandiamo perché proprio a me. È umano pensare che la felicità sia normale e ciò che ci dispiace sia anormale, una condanna, ma credo che non sia così che dobbiamo pensare. Dovremmo ringraziare il nostro Creatore in ogni momento della vita, sapere che la vita è un Suo dono che va custodito più di qualsiasi tesoro. Ora, essere capaci di accettare anche la malattia come parte del dono è un atto di fede, è speranza nella vita eterna. La malattia è un'occasione di arricchimento spirituale, di purificazione, che ci viene offerta. Lo so, è un discorso terribile e difficile da accettare, ma non impossibile. È il famoso calice amaro, amarissimo, il quale, una volta bevuto, dà la pace interiore cancellando ogni paura dall'anima; è così che lasciamo entrare lo Spirito Santo. Non serve a nulla lottare contro la morte, ma nemmeno contro il Signore Iddio".

Cara amica, mungo dal mio seno dopo aver pascolato in prati molto erbosi, di una specie d'erba astratta, invisibile, intoccabile, sacra, che è la sofferenza, la droga, la malattia e la morte. Il mio latte è trasparente, incolore, purificato, nutre spiritualmente, non allatta vitelli d'oro.

È uno strano cibo. Me lo porto dietro per non perdermi, ma a differenza di Arianna percorro il labirinto senza la taurica fobia e senza ritorno, perché non voglio ritornare. È un filo di latte cercato da coloro che vivono su quei prati astratti, di malattia e morte.

Questo scritto è per me, per quanti sanno che la scrittura, insieme alla fede e alla carità, ha salvato e salva.

Primo Ronda

ASSEMBLEA ANNUALE DEI SOCI DI ESODO

La terza Assemblea Ordinaria dell'Associazione è convocata il giorno

SABATO 20 GENNAIO 2001

**alle ore 16.30 in prima convocazione
alle ore 17.30 in seconda convocazione**

*presso la Pizzeria alla Fermata (da Ruggero Manderino)
via Trezzo, 36 - Ve-Mestre (Tel. 041/615787)*

ORDINE DEL GIORNO

- relazione economica e approvazione consuntivo 2000
- approvazione bilancio preventivo 2001
 - programma attività
 - varie ed eventuali

Si rammenta che in base all'articolo 20 dello Statuto "ogni associato può rappresentare per delega un solo altro socio".

I dati forniti dai sottoscrittori degli abbonamenti vengono utilizzati esclusivamente per l'invio della pubblicazione e non vengono ceduti a terzi per alcun motivo (Legge 31.12.96 n. 675)