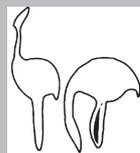


L'ombra di Dio

stare dentro, oltre il male

'Abd al-Ghafur Masotti, Bertaggia, Bianchi, Cova,
De Benedetti, Magrini, Molari, Natoli, Pasqualotto, Puppini
Rostagno, Sarrazanetti, Sartori, Trabucco, Turollo, Voltolina

SOMMARIO



L'ombra di Dio

A Dio, Benedetto!	G. Benzoni, G. Manziega	pag.	1
Editoriale	C. Bolpin	pag.	3

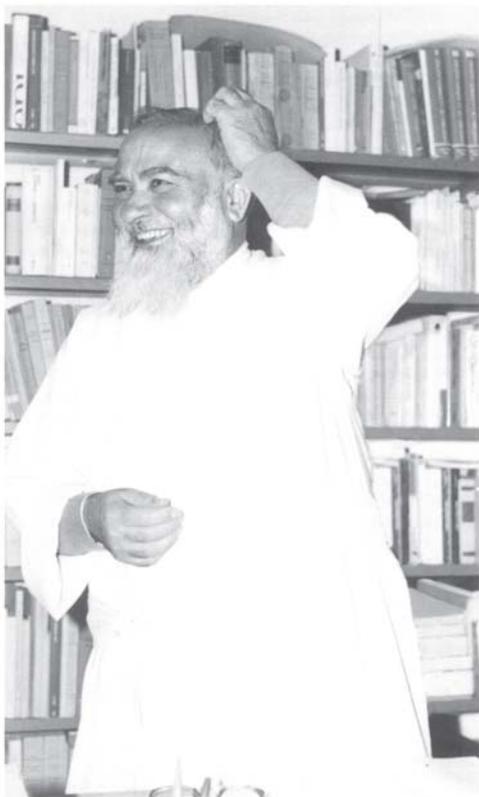
PARTE PRIMA: L'ombra di Dio

Dio, il creato, la colpa	L. Sartori	pag.	6
Necessità e contingenza del male	C. Molari	pag.	9
Felici nella finitezza	S. Natoli	pag.	16
Il male morale come problema teologico	S. Rostagno	pag.	21
Sfida alla ragione e scacco per la filosofia	F. Turollo	pag.	25
Il Male nell'Islâm	'Abd al-Ghafur Masotti	pag.	28
Il problema del male nel Buddhismo	G. Pasqualotto	pag.	32
Il male nella psicoanalisi	M. Magrini	pag.	35
Anche Plotino aveva una zucca	S. Voltolina	pag.	38
"Creo il male, io sono il Signore"	G. Cova	pag.	41
La teologia, il dolore innocente e la croce	G. Trabucco	pag.	43
"Liberaci dal male"	P. Sarrazanetti	pag.	48
La moderna maledizione dell'etica	M. Bertaggia	pag.	51
Il male fin da principio	P. De Benedetti	pag.	57
Discepoli, cioè martiri...	E. Bianchi	pag.	60
Il cosiddetto fascino del male	C. Puppini	pag.	62

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Dal verbale della terza assemblea dei soci	F. Vianello	pag.	66
Sul ciclo del male	B. Bovo, Cristina Oriato	pag.	67
Chiesa della profezia o chiesa del silenzio?	don G. Morlin	pag.	71

Le illustrazioni sono tratte da C. G. JUNG, *Opere, volume nono, tomo primo*, Boringhieri, Torino 1980.



A Dio, Benedetto!

"Si diventa ciò che si ama" ci ricordava, citando Agostino, il monaco camaldolese Vincenzo Bonato, in uno dei primi convegni della 'svolta', dove il ridefinirsi delle modalità dell'impegno, della militanza, si è intrecciato con le questioni di senso ultimo, con una maggiore cura delle fonti e delle radici (1). Nella testimonianza di Vincenzo riecheggiano i tratti di un monachesimo libero e fedele che Benedetto Calati aveva promosso nei suoi 18 anni di governo della Congregazione, come Priore generale, e di cui *"Il primato dell'amore. 18 anni al servizio dei fratelli"* è sintesi vitale. Basti questo passo sulla *"compunzione"*, parola antica, che *"fa pensare - dice Vincenzo - "ad un*

uomo afflitto o umilmente riverente", e che invece, nel monachesimo, *"appare piuttosto come l'irrompere della calma del cuore umano pervaso dalla forza dello Spirito"*.

Era il 1989 e parecchi del "giro di **Esodo**" - tra redattori, collaboratori e amici lettori della nostra rivista - avevano cominciato a conoscere la profondità comunicativa della "compunzione" di Benedetto Calati. Chi aveva avuto l'occasione di frequentarlo o di sentire le sue omelie, conosceva i suoi occhi, penetranti e scintillanti, da uomo del Sud, dove l'intensità della passione per l'umano era attraversata e purificata dalla libertà dello Spirito, dalla confidenza in Dio.

La presenza della sua firma in **Esodo** è piuttosto tarda, rispetto a questa consuetudine di incontro/ascolto. Il primo suo pezzo è del '92 ed il quinto ed ultimo è del 1999 (2): appartengono tutti all'ultima fase della vita di Benedetto, quella liberata da responsabilità di cariche istituzionali e arricchita da un crescente colloquio e studio, prevalentemente dal Monastero di Camaldoli. Sono stati anni intensi, in cui non si è risparmiato; fin che ha potuto, è andato dovunque lo chiamassero; *"lui continuava a muoversi dalla cella al mondo. E poiché i monaci sono pazzi, ne uscì anche in un impietoso luglio (del '95) quando il solleone del meriggio lo colse in viaggio, e un ictus lo colpì, crudelmente bloccandogli la mano e la parola, lo scrivere e il parlare, il tramite fra lui e gli altri. Nessuno di noi dimenticherà il fuoco delle sue parole brevi ed appassionate, che nessuna pagina restituirà mai"*.

Ma Benedetto riuscì a riconquistare parola e scrittura, anche se non come prima, sorretto dalle cure amorevoli dei suoi confratelli più giovani, più in gamba. Ed il suo corpo, piegato dalla malattia e dalla vecchiaia, si consumava, ma non venne mai da lui rinnegato. Anzi la corporeità ritornava con frequenza nelle sue conversazioni, fino a diventare un folgorante ritornello, ripetuto non solo a giovani innamorati: *"Dio è un bacio"*.

Anche negli scritti pubblicati dalla nostra rivista Benedetto ci ha insegnato a *"leggere la storia a partire dal cuore"*. Ha risposto alle no-

stre richieste, aiutandoci talora a formulare bene le questioni; il tratto significativo del suo magistero testimoniale è che sapeva incrociare i tuoi problemi e le tue domande, con il suo linguaggio, le sue parole. A pensarci bene, per noi è stata un'esperienza che ripete i moduli evidenziati dalla predicazione apostolica come è raccontata dagli *Atti*: nel giorno di Pentecoste, ognuno sentiva parlare nella sua lingua. Non c'era bisogno di esercizi interpretativi per cogliere nel dono della libertà e dell'amore, nell'indignazione per la dissipazione ecclesiastica, la prossimità originaria, il vissuto attraversato e permeato dalla luce divina.

Seguendo l'ordine cronologico dei suoi scritti in **Esodo**, i temi trattati sono intessuti dall'attualità di parole antiche: l'esilio con il richiamo al chiostro interiore che è la coscienza; i valori primordiali come l'amicizia, come l'amato che è presente nell'amante; la figura di Gregorio quale modello di pastore, capace di restituire ad ogni credente la parola (...*la scrittura cresce con il lettore*); la riscoperta della pienezza dell'affettività, nel racconto di Benedetto e Scolastica. Il tempo della sua malattia era del tutto riscattato e ricompreso in quel suo "*ora che ho molto tempo per ripensare*", senza stanchezza, ma sempre capace di dire: "*Ancora...*", quando a noi, nel pieno delle nostre forze, verrebbe da gridare: "*Ma Dio, ancora cosa?*".

Le insonnie notturne erano motivo di ascolto della buona musica, di contemplazione del silenzio, di riscoperta delle prime luci dell'alba sempre, per essere nel mondo fatto dai molti amici. Sino a quando, con quel suo consueto modo di guardarti diritto negli occhi - ma erano occhi velati da una prossimità resasi distanza infinita (come accade nella accettazione consapevole del distacco) -, ti salutava ripetendo: "*Andiamo in pace*".

Questo nostro tentativo di fare memoria (*) di dom Benedetto ci pare non molto lontano dalle letture scelte dai suoi confratelli per la messa di resurrezione, che giovedì 21 novembre 2000 ha preceduto la sua sepoltura nel cimitero dell'eremo: Filippesi 2,1-11 (con il tema della *chenosi* e con l'esortazione ad avere "in

noi stessi i sentimenti che furono in Cristo Gesù") e Matteo 11,25-30: "... hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti ed agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli").

A lui oggi riandiamo non diversamente da quando andavamo da lui in vita, con le parole che Davide Turoldo scrisse per i 70 anni di Benedetto, diciassette anni fa:

Perché la terra torni a sperare

(...) *Nel denso smarrimento che almeno / sopravviva la nostra amicizia: / questo evento salvatore di essere / amici in tanto deserto. E tu, // almeno tu, l'Anziano dei secoli, / quale pastorale più vero, / brandisci il cero della pasqua / e innalzalo sul tuo monastero / a rompere la notte: // che anche da lontano guidi / i molti amici che risalgono / le antiche vie dei monaci / nel cuore della foresta / che pur tramanda ancora la eco / di salmodie mai interrotte. (...).*

A Dio, Benedetto!

Giovanni Benzoni
Gianni Manziega

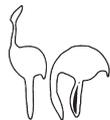
Note

1) **Esodo** 3/89, *Gesù e il monaco*, pag. 42.

2) Benedetto Calati ha scritto cinque articoli in **Esodo**: *Il monachesimo secondo Gregorio Magno* (**Esodo** 4/92, pag. 22ss); *Un Dio alla ricerca dell'uomo* (**Esodo** 3/94, pag. 23ss); *Il primato della Parola* (**Esodo** 3/97, pag. 27ss); *Aforismi monastici sulla corporeità* (**Esodo** 3/98, pag. 40ss); *La verità: un'esperienza* (**Esodo** 4/99, pag. 29ss).

(*) In questo breve, ma doveroso far memoria di Benedetto Calati, per noi maestro e a noi amico, abbiamo utilizzato Rossana Rossanda (*Un monaco senza indulgenze, il manifesto*, 26 novembre 2000) e Raniero La Valle (*Padre Benedetto, La rocca* 24/00, pag. 13). Della prima è il passo che racconta dell'ictus, al secondo il riferimento allo sfolgorante "*Dio è un bacio*".

Il lettore interessato ad una conoscenza più puntuale della figura di Benedetto può leggere il libro/intervista di Raffaele Luise, *La visione di un monaco. Il futuro della fede e della Chiesa nel colloquio con Benedetto Calati*, Cittadella editrice, Assisi 2000, e la raccolta di saggi di Benedetto Calati, con un'ampia introduzione di Innocenzo Gargano (pp. 15-68), *Sapienza Monastica*, Studia Anselmiana, Roma 1994.



Editoriale

Questo è il terzo numero della riflessione sul Male e riguarda le elaborazioni relative ad alcune centrali questioni emerse nei numeri precedenti. Importante sarebbe riuscire a definire i problemi, per avviare **nuove linee di ricerca**, che tento per punti di segnalare a partire dagli interrogativi iniziali. In questo percorso intendiamo approfondire **la ricerca intrareligiosa e intraculturale**, tesa – come già detto – a scavare nella nostra la verità delle altre religioni e culture.

1. Il Male interroga Dio, mette in discussione le nostre concezioni: risulta infatti inspiegabile, ed immorale, tenere insieme il Male e contemporaneamente l'Ente Perfetto, Creatore, Buono e Onnipotente, di un mondo razionale e finalizzato.

2. Finita la possibilità di ogni teodicea, di ogni giustificazione di Dio e del Male – e gli schemi sofferenza/riparazione/espiazione, colpa/redenzione, peccato/retribuzione, premio/castigo - ma anche finito ogni finalismo laico -, la domanda non è "da dove viene il Male", ma **come patire/agire di fronte al Male che c'è già**, iscritto nell'essere dell'esistenza; lo troviamo davanti/interno a noi, lo seguiamo affascinati. Anche per il Dio che parla nella Bibbia il Male c'è già dall'inizio della creazione: "Io faccio il Bene e creo il Male" (Is 45,7). Il nesso da affrontare è il rapporto tra Male/Bene come problema della libertà di Dio, del suo agire, e della relazione con l'uomo e l'intera creazione, in quanto dono gratuito, deci-

sione non necessaria e senza fondamento.

3. Per questo abbiamo innanzitutto posto **il Male come problema in relazione al Bene**, non Entità in sé, ma presenza forte dentro la relazione che costituisce il nostro io personale e sociale, e quindi sia la nostra interiorità che l'azione che si codifica in strutture, istituzioni. Da diversi punti di vista, in vari articoli, il Male è rappresentato come parte "necessaria" del tutto (inteso però in modi opposti), che tende all'armonia. Non si intende (più) parlare del superamento del Male risolto nel Bene, ma indicare come viviamo l'interdipendenza tra Male e Bene (uno causa dell'altro) in una realtà unitaria. Il Male quindi non oggettivato in una "cosa" (in un mostro, in un estraneo e diverso da noi) esterna alla moralità quotidiana "esemplare".

Non è un tema astratto: quando saremo capaci di comprendere "l'eccezionalità" del Male come nostra normalità? Occorre distinguere Male nella natura ("crudeltà innocente") e Male morale, di cui siamo responsabili. Da una parte non si deresponsabilizza la persona che, dall'altra, partecipa ad una dinamica vita/morte, in cui l'elemento distruttivo è componente di un unico sistema "vitale", dove tutto nasce per morire e per rivivere (ma così si "divinizza" la natura: anche per l'ateo, che opera "come se Dio esistesse", Sartori).

Ma in questa prospettiva si acquisisce un secondo punto di vista, che non distingue ma considera unitariamente i diversi tipi di Male, sia in quanto l'uomo è sì responsabile ma dentro un peccato "strutturale", anonimo potere,



proprio della persona come natura, fisicità, sia perché è sempre più chiara la dipendenza della distruttività nella natura dalla catena di scelte umane (anche piccole, quotidiane). Inoltre l'unicità, non risolvibile in alcun Bene più alto, di chi soffre anche la casualità del Male pone la domanda sul perché.

4. La domanda radicale, contro cui deve fare i conti ogni riflessione ed esperienza, riguarda la figura non tanto del giusto sofferente, ma ancor più della **vittima innocente che subisce il Male**, scandalo rimosso nella nostra società dalle diverse culture, laiche e religiose, oggi non tanto in nome di un premio futuro (comunque oltre l'esistenza singola e irripetibile) quanto di una "realizzazione" individuale nell'istante presente. Per gli "scarti" inutili, vittime anche di se stessi, per chi è talmente schiacciato da non avere alcuna possibilità di scelta di una "buona" vita, consapevole, "virtuosa" e "piena", anche fino all'autodistruzione, non c'è posto? Ma la saggezza, la "perfetta letizia" non sta proprio nella follia di chi, immerso nella sventura, non risponde con la violenza, con l'affermazione di sé, e in ciò trova consolazione (non psicologica), "com-passione" di sé (non ha niente da insegnare agli altri), "compiacimento" (senza nessun piacere di soffrire!), proprio perché resiste ai legami di scambio, ai vincoli sociali, come un "idiota", una persona, oggi sembra ridicolo, semplicemente onesta?

5. Tra la fine della visione etica di Dio e della storia e la nuova ideologia dell'utilità individuale, indifferente al Bene e al Male, può esserci ancora una, oggi nuova, strada che riprenda l'etica (come ricerca di senso) e nello stesso tempo l'unicità del sé (senza cedere al soggettivismo, relativismo, al vuoto di senso)? Abbiamo parlato di **via sapienziale**, via di chi non cerca giustificazioni per Dio o per l'uomo, ma assume la sventura senza disperare, e decide di "imparare" dalle vittime innocenti, di "farsi piccolo" come loro, di saper ascoltare e dare loro voce. In libertà, gratuitamente, per niente; senza ricompense e finalismi.

Non è una via ascetica verso la perfezione di sé, umana o religiosa; non si tratta di tecni-

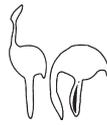
che psicologiche o corporali (come va di moda oggi, riducendo a consumismo un *mix* di tradizioni religiose e psicanalitiche). Non è rassegnato dolorismo, ma capacità di indignarsi dei mali (a partire dai propri) nelle concrete situazioni storiche. Non è annullamento, ma stare al mondo per viverci la vita eterna nella normalità della vita, rifiutare quell'Onnipotenza divina che allontana, fino all'impotenza "come se Dio non esistesse" (Sartori). Nemmeno questo è un problema astratto.

Vorrei riproporre un'autocritica, iniziata nella redazione ma che mi piacerebbe coinvolgesse i lettori. Se è improponibile un ordine morale come sistema di "imperativi" prefissati, va costruito un percorso, un'educazione verso questa "sapienza", capacità di scelta "etica" nelle specifiche e complesse contraddizioni di ogni momento, saper sviluppare i conflitti (altro che pace interiore!), reggere la sofferenza ed elaborare la morte. Abbiamo dato per scontato che bastasse far acquisire il senso della propria responsabilità e libertà, della conquista dell'autonoma evoluzione personale. Siamo capaci di "concretizzare" le "virtù" oggi richieste, e le vie della formazione?

6. In questa via, l'**ipotesi-Dio** è un ostacolo ingombrante, oppure si incontra come interrogativo, non come risposta? Troviamo Dio come "interrogato, inquisito", in questo percorso di continua morte del senso, che non è però parola conclusiva ma condizione dell'apertura all'Altro che non ha soluzione, rimane scarto messo in "croce" e buttato via perché inutile e dannoso alla conquista della pretesa pienezza di vita. Noi non possiamo vedere Dio in faccia, lo vediamo solo di schiena. Perché altrimenti – dicono le Scritture – saremmo accecati dalla Luce. Noi perciò siamo nel cono d'ombra, nell'**ombra di Dio**, che non deriva da un difetto di costruzione, non è assenza di luce. Non è apparenza provvisoria. È realtà costituita dalla luce stessa. È vitale, come nel bosco. Starci senza disperare e aver paura, ma costruendo sentieri, è la nostra condizione.

PARTE PRIMA

L'ombra di Dio



Quella che segue è una libera trascrizione non corretta di un colloquio informale con il teologo cattolico Luigi Sartori. Nonostante non siamo stati capaci di esprimere tutta la sua ricchezza umana e sapienziale, le piste di ricerca, che frammentariamente emergono anche da queste note, costituiscono per noi un punto di riferimento per il nostro lavoro. Ringraziamo mons. Sartori, certi del suo perdono per aver usato, speriamo non tradito, la sua amicizia.

Dio, il creato, la colpa

Domanda: *Quali sono oggi i filoni e i temi di ricerca relativi al problema del Male?*

Sartori: Dio ha creato i singoli, le piccole cose, ma come un "noi" grandissimo, un Corpo Mistico, direbbero san Tommaso e sant'Agostino. Nello stesso modo Dio è Unità, pur essendo tre persone; così ha creato i singoli infiniti: la singola foglia, un granello di polvere (è detto nei Salmi) è importante come il Tutto. Gli scienziati oggi tendono a modellare la scienza sulla biologia: l'universo come un grande vivente. Dove è cominciato? La Bibbia dice nel seno materno. C'era un'energia indefinibile, senza tempo, misura. Poi l'esplosione, e l'universo comincia ad essere misurabile. Prima di essere singoli noi già eravamo in questa energia iniziale, in questa massa di essere. È la visione "olistica", secondo la quale tutto si tiene. Come si combini la visione analitica della scienza con questa, ... qui sta il problema. Questo è il tema allo sfondo.

Uno dei momenti belli del Giubileo è stata la richiesta di perdono fatta dal Papa, il quale ha impegnato i credenti a riscrivere la storia. Il dibattito sembra orientato ad alcuni grandi temi. In che maniera il singolo (ecco il tema del piccolo) può dirsi responsabile di peccati

cosiddetti anonimi, strutturali, cosmici? Il nodo è come vedere il male, anche morale, fisico, in quanto legato alla singola responsabilità e libertà, e il male nel contesto; oggi si parla di male strutturale, della società.

L'altro nodo è il male fisico e quello morale, il male cosmico che arriva a te e tu che sei immerso in questo male. Il tema futuro per noi è l'incontro con le culture orientali, per le quali il male non esiste come male morale, peccato, come non esiste l'idea di redenzione. Il male è presente perfino nella creazione. Meglio, quando c'è stata l'esplosione iniziale si è verificato uno sbaglio. Siamo, dunque, frutto di un incidente. Mentre noi e la scienza occidentale colleghiamo l'universo ad una evoluzione logica, razionale, persino finalistica. Vediamo l'universo per sua natura orientato a produrre il mistero dell'uomo. C'è chi contesta questo ottimismo e vede il caso, gli scarti, dentro questa razionalità, facendo emergere il male.

Ma soprattutto l'oriente ci costringe a porci il problema: il male è più morale o più fisico? È un male costitutivo che ci assedia, dentro il quale siamo fagocitati, di fronte al quale il nostro male morale personale è una fogliolina? Oppure il male fisico è un sottoprodotto



di quello morale? Io sostengo la prima tesi. Anche nelle prediche.

Quando parlo di me, riconosco una responsabilità dell'80%, ma quando parlo degli altri, dico che per il 99% siamo vittime del male. Solo per l'1% - l'80% per me! -, siamo corresponsabili. Oggi si intersecano, anche su questo tema, visione scientifica dell'universo e antropologica morale, quella occidentale cristiana e la visione orientale. Il problema è allora come combinare il male come errore, scarso, con il male come responsabilità.

Il dialogo tra le religioni è il filone da affrontare. Il Papa ha parlato del male strutturale, di solidarietà misteriosa ma reale e concreta, di interdipendenza (la visione olistica di cui parlano gli scienziati). Il peccato personale si inserisce in quell'altra faccia della "comunione dei santi". Si può parlare di comunione del peccato, che trascina tutti. Ogni peccato si ripercuote negli altri, su tutta la compagine umana. Ciò vale anche per la Chiesa, per le istituzioni ecclesiali, che hanno esse stesse, al loro interno, il peccato strutturale. E pertanto andrebbero studiate da questo punto di vista. Giovanni Paolo II applica questo criterio allo stesso papato in quanto struttura.

Il male strutturale è stato riscoperto anche da Marx, ed è stato enfatizzato dalla teologia della liberazione. Si è avuto paura di questa teologia che dà più rilievo al male in cui i poveri sono buttati come nella melma, che non al male che essi compiono. In America Latina, guardando ai poveri, si pensa non ai loro peccati individuali ma alla loro situazione, quindi al male "strutturale", meglio che "sociale", perché con questo termine ci si riferisce sempre a persone e comunità. Dicendo strutturale si indica il male che le persone e la società incarnano.

La cultura moderna ha inventato lo Stato, mentre prima l'autorità, la legge era incarnata in persone che decidevano per noi. C'era un imputato. Adesso non è colpevole una persona, ma ci sono le istituzioni - invenzione moderna -, un potere anonimo, fuori di noi, impersonale e che ci dispensa dalla responsabilità. Il rischio dunque è che diventi un alibi

che deresponsabilizza. Per questo è meglio adoperare il termine "strutturale" per indicare il peccato che le persone o le strutture della società incarnano. Dicendo "sociale" si dice che siamo tutti impegnati rispetto ad una colpa che è della società, e delle singole componenti. Strutturale significa invece una realtà più grande di noi, anonima, di cui noi siamo vittime.

A questa analisi va aggiunta la riflessione orientale in cui viene ridotto l'aspetto morale di libertà, perché il mondo è come fuggito fuori da questo anonimo mistero che noi chiamiamo il divino, Dio. Per l'oriente anche l'io non esiste come persona indicabile, ma come realtà di cui non si può dir niente: c'è. Quindi non si può parlare di fede, di religione, di Dio, di soggetto responsabile. L'io non è soggetto senza corpo, è un tutto. "Sono" un corpo, non "ho" un corpo! Non ci sono solo istinti, ma condensati e legami dentro il corpo.

Domanda: *Anche Dio, dunque, è responsabile del Male?*

Sartori: Dio ha creato il mondo in maniera da essere responsabile, ma domani... Dio oggi si è come ritirato, compresso. Come per vedere cosa sappiamo fare lasciandoci anche tutti i guai, non per tirarsi indietro, o per provarci, per riderci dietro. Dio dà all'uomo la dignità di voler essere Dio: "Tentate di essere Dio, di vivere in maniera divina". Invece noi non accettiamo. Allora Dio non sta fuori: soffre, ride... Ma per Dio non c'è il tempo. L'eternità è già. Per cui quando un domani ci sarà svelato il vero Essere, nostro e suo, ciascuno prenderà le proprie responsabilità. Anche Dio le sue. È il giudizio finale. E allora Dio sarà buono. C'è già tanto inferno ora.

Sulle soglie della morte, per alcuni teologi, quando si è tra un tipo di essere che finisce ed un altro, in quel momento uno riassumerà le sue scelte e davanti alla proposta sintetica, tutti i doni saranno sinteticamente riofferiti da colui che nascostamente prima te li ha dati e ti svelerà la sua faccia. E tu sinteticamente farai la tua scelta. Rimane possibile l'inferno purché uno faccia questa scelta definitiva e



irrinunciabile del rifiuto. Ammetto la possibilità che l'inferno non sia mai attuato, ma non oso dire di più, sarebbe come pretendere di avere i criteri in mano per giudicare. Lascio un po' di spazio anche a Dio... Ci sarà un momento in cui anche Dio si prenderà le sue responsabilità... E siccome Dio è Amore, verrà riconosciuto all'uomo lo 0,1% di colpa. La giustizia di Dio è la sua misericordia, afferma sant'Agostino.

Domanda: *Anche Natoli, in una intervista che riportiamo nella presente monografia, ci ha parlato del male cosmico di cui noi non siamo responsabili. Ma questo comporta - pare - la negazione dell'ipotesi di Dio: è impensabile, qualcuno dice immorale, pensare un Dio buono e onnipotente.*

Sartori: I cristiani oggi dicono: dovremmo dare tanto impegno all'etica, al fare, per cui non dobbiamo essere preoccupati di dimostrare che Dio esista o no. Dobbiamo impegnarci per l'uomo, come se Dio non ci fosse, come se esistesse solo l'uomo, impegnarci per l'altro (l'andare fuori di sé è la mistica). Natoli dice, in sintonia con un filone che risale indietro, che anche i laici, i non credenti dovrebbero oggi, per salvare il mondo, lavorare come se Dio esistesse. Non un ateismo menefreghista, ma responsabile. È molto bello. È un punto di convergenza. Dio rimane come mistero anche dentro l'ateismo. Il vero ateo opera come se Dio esistesse e noi come se Dio non esistesse.

Luigi Sartori



L'autore, teologo cattolico, ripensa il tema del male "nell'orizzonte dell'attuale cultura, caratterizzato dal paradigma evolutivo, esteso a tutte le scienze". Tale orizzonte, inducendo "la consapevolezza che il male rappresenta una componente necessaria del processo creativo", impone una revisione di tutta la teologia, che ridefinisca il senso della stessa creazione, del male cosmico, della sofferenza e del dolore, del peccato.

Necessità e contingenza del male

Il problema del male è diventato assillante nel mondo attuale, perché ha acquistato un carattere planetario come il commercio, l'industria, la politica e la cultura. Ma, nello stesso tempo, ha perduto le caratteristiche di drammaticità teorica o speculativa che aveva nel mondo antico. Per questo si presenta in modo nuovo, e può essere affrontato con atteggiamenti nei secoli scorsi non praticabili.

Quando cambiano i modelli o si affacciano nuove prospettive, problemi, per lungo tempo rimasti insoluti, si dissolvono o acquistano nuova chiarezza. Anche se non vengono subito o sempre risolti, essi non presentano più difficoltà ad essere vissuti, né contraddizioni nell'essere interpretati. Si pensi, ad esempio, alle complesse argomentazioni e alle molte ipotesi con cui nella prospettiva geocentrica si è cercato di spiegare il moto degli astri. Numerose persone di straordinaria intelligenza hanno dedicato tempo ed energie alla soluzione delle difficoltà, che a un certo momento sembrarono completamente superate. Si potevano prevedere con esattezza le eclissi del sole e della luna, i vari movimenti dei pianeti oltre che determinare con esattezza la data della Pasqua. Rimanevano piccoli dettagli in-

soluti (1). Finché tutto è stato sconvolto dalla teoria eliocentrica, che cambiando i presupposti, ha prospettato nuove soluzioni. I problemi che ancora restavano si sono dissolti.

Si pensi, in ambito teologico, alle difficoltà relative al rapporto tra concorso divino e libertà umana, che ha occupato per secoli teologi e filosofi, o a quelli analoghi del rapporto fra natura e grazia soprannaturale. Mentre nei manuali neoscolastici molte pagine erano dedicate all'impostazione dei problemi e ai vari tentativi di soluzione, in quelli attuali vi è al massimo qualche pagina per chiarire le ragioni della discussione protrattasi per secoli. Il passaggio da un paradigma statico ad una prospettiva dinamica ha modificato completamente i termini del problema.

Anche la riflessione sul male, nell'orizzonte dell'attuale cultura, caratterizzato dal paradigma evolutivo, esteso a tutte le scienze, sta mutando pelle. Il problema del male scompare dall'ambito strettamente teologico e teorico mentre si ripropone in forme nuove nell'ambito psicologico, morale e politico. Esistono, tuttavia, ancora molte resistenze ad affrontare il problema del male in prospettiva evolutiva. Sembra, infatti, che se per millenni il male ha



posto gravi difficoltà ai credenti in Dio e ha suscitato anche notissime opere letterarie in tutte le culture, sia oggi irriverente considerare non pertinente il modo come il problema del male è stato impostato per millenni.

Il paradosso in cui si trova oggi la teologia circa il male, è appunto questo: il peso di una tradizione millenaria sembra costringerla a mantenere vivo un problema che ha cambiato connotati. Scriveva Theillard de Chardin: "Per effetto di abitudini radicate, il problema del male continua automaticamente ad essere dichiarato insolubile. E c'è da chiedersi perché... Ma nelle nostre moderne prospettive... di un universo nello stato di cosmogenesi, come non vedere che intellettualmente parlando il famoso problema non esiste più?" (2).

Il problema teologico

Fino ad ora, il problema del male, sia fisico che morale, ha posto gravi difficoltà a coloro che professano la fede in un Dio creatore misericordioso e provvidente. La domanda che riassume il problema è: "Se all'origine del mondo vi è un creatore buono, che ha fatto le cose per bene, perché il mondo è pieno di imperfezioni e di disordini e la storia umana è percorsa da un capo all'altro da violenze, malattie, sofferenze e dolori?".

In vari modi, lungo i millenni, i credenti hanno cercato di scagionare Dio dalla responsabilità del male. Alcuni hanno cercato di eludere il problema dicendo che, nonostante tutti gli sforzi degli uomini, il problema non può essere risolto ed è opportuno quindi non perdere tempo in elucubrazioni sul male per dedicarsi totalmente alla purificazione che consenta di vivere in modo perfetto la condizione data agli uomini.

Il Buddismo, ad esempio, ha sottolineato l'esigenza delle pratiche di liberazione dell'uomo attraverso l'ottuplice sentiero, senza presumere di individuare la radice trascendente del male. Eppure anche il Buddismo, richiamandosi alla tradizione induista, da cui si distaccava, ha cercato, con la dottrina della reincarnazione, di spiegare il male in cui l'uomo si viene a trovare quando nasce. Per rendere

ragione delle notevoli differenze di origine, che poi pesano in modo notevole sugli sviluppi e sugli esiti finali dell'esistenza, considera i peccati di presunte vite precedenti quale causa delle molte disparità. In realtà però in questo modo il problema viene solamente spostato nel tempo e non risolto alla sua origine.

Altri hanno pensato ad un duplice principio della creazione: uno buono ed uno cattivo. Queste concezioni dualiste, diffuse nel Medio Oriente, hanno avuto anche forme cristiane, come ad esempio in Marcione, che distingueva il Dio della creazione, crudele e punitivo, dal Dio misericordioso della salvezza, rivelato da Gesù. Anche l'ampio spazio dato al diavolo in molte tradizioni popolari è un modo per scagionare Dio dai mali che gravano sulla storia umana e per spiegare come mai l'uomo creato buono da Dio possa poi peccare così facilmente.

Altri, ancora, per difendere l'unità dell'opera salvifica di Dio, hanno immaginato un inizio perfetto di tutta la creazione e hanno pensato che solo il peccato degli uomini abbia sconvolto il piano originario della creazione. Questo modello ha avuto diffusione nella tradizione cristiana occidentale che, soprattutto dopo S. Agostino, ha presentato con dovizie di particolari l'influsso deleterio del peccato originale nella creazione e nella storia. Non è questo il luogo per richiamare in modo dettagliato la dottrina tradizionale cristiana, ma non posso fare a meno di ricordare l'esposizione che della tradizione fa il recente Catechismo della chiesa cattolica.

Nel Catechismo della chiesa cattolica (CCC) sono presentate, come dati di fede tradizionale, le opinioni correnti della neoscolastica circa lo stato primitivo dell'uomo: "La chiesa interpretando autenticamente il simbolismo biblico alla luce del Nuovo Testamento e della Tradizione, insegna che i nostri progenitori, Adamo ed Eva, sono stati costituiti in uno stato 'di santità e di giustizia originali' (Concilio di Trento DS 1511). La grazia della santità originale era una 'partecipazione alla vita divina' (LG 2)" (CCC n. 375).

La 'giustizia originale' era costituita da una



triplice armonia: "l'armonia interiore della persona umana, l'armonia tra l'uomo e la donna, infine l'armonia tra la prima coppia e tutta la creazione" (n. 376). In tale condizione, "l'uomo era integro e ordinato in tutto il suo essere, perché libero dalla triplice concupiscenza che lo rende schiavo dei piaceri dei sensi, della cupidigia dei beni terreni e dell'affermazione di sé contro gli imperativi della ragione" (CCC n. 377). In questa condizione, "finché fosse rimasto nell'intimità divina, l'uomo non avrebbe dovuto né morire, né soffrire" (n. 376) (3). Il cambiamento sarebbe avvenuto per il peccato commesso all'inizio della storia umana: "Per il peccato dei nostri progenitori andrà perduta tutta l'armonia della giustizia originale che Dio, nel suo disegno aveva previsto per l'uomo" (n. 379).

Le prove per sostenere una simile posizione sono due citazioni della Genesi, per la morte: "... ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti" (2,17); "... finché tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere tornerai" (3,19); e una per la sofferenza: "moltiplicherò i tuoi dolori e le tue gravidanze, con dolore partorirai figli" (3,16). Ora i biblisti interpretano queste affermazioni non come la descrizione di un cambiamento avvenuto nella struttura della persona umana, in seguito al peccato, bensì come indicazione delle conseguenze immediate delle eventuali scelte negative che sarebbero state compiute.

Nella Genesi non è descritta una perfezione già acquisita, bensì un traguardo da raggiungere. Anche la teologia ha modificato radicalmente il modo di considerare tutto il problema. Nell'orizzonte dinamico ed evolutivo, la perfezione sta al termine del processo come risultato di una progressiva accoglienza dell'azione creatrice, attraverso la quale Dio conduce l'umanità alla sua forma compiuta.

Il male cosmico, resistenza alla forza vitale

Come è noto, la Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II ha assunto il modello dinamico ed evolutivo e ha riconosciuto che

"l'umanità sta passando da una concezione piuttosto statica dell'ordine a una concezione più dinamica ed evolutiva" (GSp 5). Nella prospettiva dinamica, il male della creazione si presenta come disarmonia e disordine, dovuti dalla fase di transizione in cui le cose e l'uomo si trovano. L'origine e l'evoluzione del cosmo rappresentano il faticoso e progressivo emergere delle cose dal nulla o dal vuoto. Esse possono accogliere in modo completo l'offerta dell'essere e della vita solo attraverso tappe successive e gradi incompleti. Si potrebbe dire con una metafora che il nulla e il vuoto oppongono resistenze alla forza creatrice perché non hanno il sostrato sufficiente per accogliere il dono nella sua complessità e pienezza. L'imperfezione, perciò, appare come una necessità dello sviluppo e il male si presenta come lo scotto pagato dalle cose per giungere dallo stato iniziale alla perfezione finale.

In prospettiva dinamica, quindi, si potrebbe definire il male del mondo come la necessaria espressione dell'incapacità di accogliere in un solo istante e compiutamente il dono di essere e la conseguente necessità di passare attraverso stadi di incompiutezza e di imperfezione. Di fatto questi passaggi esigono sconvolgimenti delle cose create, scomparsa di viventi e dolori di animali. Si può esprimere questa condizione come lo sforzo delle cose per giungere al proprio compimento o, per dirla con Theillard de Chardin, "l'angosciante sforzo verso la luce e la coscienza" (4).

Occorre evitare però la tentazione di dire tutto questo dalla parte di Dio e parlare quindi, come alcuni fanno, della fatica di Dio, o della sua sofferenza nella storia degli uomini. Sono metafore e nulla più. D'altra parte, occorre anche affermare la possibilità di stabilire i limiti dell'azione di Dio, non perché si conosca la sua azione creatrice, ma perché si intravede la resistenza del nulla al divenire della creazione. "Non è affatto per impotenza ma per la stessa struttura del Nulla, sul quale si dispiega, che Dio per creare non può procedere che in una sola maniera: ordinare, unificare poco a poco, sotto la sua influenza attrattrice, utilizzando il gioco probabile dei grandi numeri,



una immensa moltitudine di fattori" (5). La contropartita di questa difficoltà o resistenza del nulla di fronte a Dio sono appunto "le disarmonie o le decomposizioni fisiche nel mondo previvente, la sofferenza presso i viventi, e il peccato nell'ordine della libertà" (6).

La sofferenza e il dolore

Il male fisico negli animali e nell'uomo si esprime nella sofferenza. In particolare, per l'uomo il dolore può avere profonde incidenze perché spesso mette in forse il senso di tutta l'esistenza. Si potrebbe dire che "il vero dolore è entrato nel mondo con l'uomo, quando la prima volta una coscienza riflessiva si è trovata capace di assistere al proprio impoverimento" (7). Infatti, ciò che rende insopportabile la sofferenza, è scoprire che essa svuota la forza vitale, isterilisce l'esistenza. Ma proprio nel dolore appare con maggiore evidenza la funzione unificatrice e la forza di evoluzione che la Vita può e sa esprimere.

Quando si pensava che la creazione fosse iniziata in uno stadio di perfezione assoluta e che solo un peccato di origine e i numerosi peccati, a quello succedutisi, ne avessero sconvolto le dinamiche, anche la sofferenza appariva come la penosa conseguenza di errori umani o la giusta punizione di peccati. La sofferenza allora veniva vissuta con il rammarico della sua evitabilità e con l'interrogativo angosciante di quali errori fosse conseguenza o di quali peccati fosse punizione. Quando questi interrogativi apparivano non pertinenti, come nel caso della sofferenza dei giusti, allora si ricorreva al modello del capro espiatorio e del prezzo pagato per il riscatto dal male. In questa luce la spiritualità proponeva la riparazione dei peccati altrui come finalità della sofferenza.

Anche la passione e la morte di Gesù, per lunghi secoli, sono stati interpretati secondo questi paradigmi, che hanno suscitato forti correnti penitenziali.

Nell'attuale orizzonte culturale, questi atteggiamenti appaiono infondati e quindi improponibili. Ciò non significa che in altri tempi essi non abbiano potuto accompagnare il

cammino dei santi. Anzi, è certo che la spiritualità della sofferenza riparatrice ha suscitato profonde dinamiche di amore e di solidarietà. Ora tuttavia debbono essere utilizzati nuovi modelli.

In prospettiva dinamica la sofferenza appare prima di tutto come l'unico modo possibile che, in alcune circostanze, l'umanità ha per raccogliere l'eredità trasmessa dal passato e per consegnarla al futuro. Se il passato emerge dal nulla e dal vuoto delle origini, è comprensibile che consegni anche limiti, insufficienze e dolori. Ma la ricchezza della realtà trasmessa è tale, che se ne portano le conseguenze provvisorie in vista di forme nuove e definitive di vita. Solamente accettando le insufficienze che provengono dal passato la persona umana è in grado di accoglierne anche le ricchezze. Sarebbe insensato chi pretendesse di accogliere i valori della tradizione senza portare il peso delle insufficienze e dei limiti che il processo necessariamente implica.

La sofferenza è appunto l'impegno per esprimere modalità nuove di vita quando la situazione presente, per i limiti trasmessi dal passato, oppone resistenze allo sviluppo futuro della vita. Il futuro, infatti, non irrompe se non c'è piena disponibilità ed accoglienza.

Il peccato come rifiuto del dono di vita

Il Concilio Vaticano II ha presentato il peccato come limitazione dell'uomo, "impedendogli di conseguire la propria pienezza" (GSp 13). Per capire questa formula occorre ricordare che il dono di vita ci viene offerto progressivamente, per cui l'uomo cresce e diventa se stesso attraverso i vari rapporti che fanno fluire vita. Ad un certo momento l'offerta è così ricca e densa da concedere la possibilità di rifiutare il dono successivo.

Comincia così il cammino della libertà. Anch'essa ci viene offerta dagli altri: nessuno di noi, infatti, nasce libero, né lo diventa se non è amato. Acquisiamo libertà man mano che le offerte di vita ci investono e ci fanno crescere. La libertà non comincia mai come capacità autonoma di fare il bene ma come



possibilità di rifiutare il dono ulteriore che ci viene fatto. Non siamo noi infatti, a fare il bene, ma è il Bene che in noi comincia ad esprimersi e a diventare gesti d'amore. Ciò avviene fin dall'inizio della nostra esistenza, senza che ne siamo consapevoli, finché giungiamo ad essere coinvolti coscientemente nelle dinamiche della vita.

La libertà, quindi, non comincia come capacità autonoma di fare il bene o di amare, bensì come possibilità di rifiutare i doni di vita che ci vengono fatti. Le prime espressioni di libertà spesso si presentano nel loro aspetto negativo. Poi pian piano si giunge al controllo dei meccanismi interiori e si procede nella via dell'autonomia personale.

Quando un adolescente comincia a crescere e ad avvertire la ricchezza della vita che in lui si sviluppa, tende a contrapporsi agli altri e a rifiutare ciò che gli viene offerto. Proprio in virtù dei doni già interiorizzati, egli può ritenersi autosufficiente ed è in grado di respingere l'offerta successiva. Poi cresce in libertà man mano che prende il controllo dei suoi processi interiori. Quando però rifiuta ciò che gli è necessario per crescere e per diventare vivo, si crea in lui un vuoto e insorge una insufficienza che provoca forti squilibri. A questo punto inizia la storia del peccato personale, che si svilupperà come capitolo nuovo della grande storia del peccato umano.

Il peccato aggiunge così carenze nuove alla insufficienza della creatura. Ma fa sentire il suo peso in modo maggiore delle altre insufficienze, perché dipende dalla decisione personale e coinvolge le facoltà più profonde della persona: è il rifiuto di diventare se stessi. Questo rifiuto non è pienamente conscio, anche se la scelta è libera, perché spesso ci si illude che la decisione sia una espressione di identità personale nei confronti degli altri, segno di autonomia. In realtà, molte volte la decisione indipendente nei confronti di qualcuno, nasconde una dipendenza molto profonda da altri: i genitori, gli amici, le mode, o gli stessi oppositori, dai quali si dipende per contrasto. In ogni caso le scelte libere raramente si presentano nella loro malizia, cioè come decisio-

ne di fare il male. Solamente dopo aver deciso, quando maturano i frutti dell'azione e se ne colgono le conseguenze, siamo in grado di scoprire la malizia di molti atti e possiamo formarci i criteri adeguati di azione. Le leggi e le prescrizioni morali che ogni tradizione ha formulato e propone, sono appunto l'espressione di queste acquisizioni operative. Non sempre restano valide lungo i secoli, ma conservano, in ogni caso, un certo valore indicativo per l'azione.

Dai rifiuti che poniamo alla nostra crescita deriva una svariata congerie di mali. Spesso li definiamo tutti *peccati*, ma questo è un termine non sempre adeguato, perché esiste un ampio spazio di male non consapevole, che però deriva dai nostri rifiuti di vita, dalla mancanza di controllo dei processi interiori, dalla superficialità di analisi... Tutte le scelte compiute nell'illusione di fare il bene, ma caratterizzate da atteggiamenti negativi, non possono, di per sé, essere chiamate *peccati* perché non sono consapevoli, ma costituiscono un male grave, impedendo la crescita delle persone e facilmente poi conducono al peccato. Solo per analogia, perciò, anche in questi casi si può parlare di peccato.

Le scelte negative delle persone e dei gruppi sociali impediscono il loro sviluppo armonico, bloccano il fluire ordinato della vita e così ritardano l'ultimo traguardo della storia.

Il male della nostra vita può diventare molto esteso e può acquisire una dimensione tale da annullare il dono di vita che ci è stato fatto e che continuamente ci viene rinnovato. Quando si realizzano queste condizioni, comincia ad esprimersi il rifiuto radicale della vita e cominciano le tentazioni di suicidio.

C'è un'altra dimensione del peccato, ancora più incidente, ed è il male che si struttura in abitudini sociali, in tradizioni, in leggi, in mode. Esse progressivamente si consolidano in ideali, o meglio in idolatrie, che diffondendosi nei diversi strati sociali, costituiscono l'orizzonte abituale della società intera. Quando il male si traduce in struttura di un gruppo sociale, vi induce abitudini mentali e operative deleterie, produce stragi nelle coscienze



e devasta tutte le forme di vita.

In questi ultimi anni, ad esempio, le cronache hanno riportato casi di giovani, che hanno ucciso freddamente i genitori per denaro o per divergenze sulle scelte di vita. Sarebbe fuorviante pensare che tutto si sia risolto all'interno di una coscienza individuale o per abnorme deviazione di menti malate. Queste scelte, anche quando maturano nel silenzio di una sensibilità debole o di uno spirito contorto, sono spesso l'espressione di un modo di vedere le cose molto più esteso, ed implicano l'influsso della società, che induce ideali illusori, propone traguardi di benessere esclusivo, e spinge ad immolare vittime agli idoli innalzati sulle piazze delle città.

Questo peccato è molto più incidente degli altri, perché penetra insensibilmente, diventa orizzonte comune e fa perdere anche la consapevolezza del male che si diffonde. La cultura occidentale non ha tradizioni acquisite nell'esame del peccato strutturale, perché la sensibilità e l'educazione di tipo individualista ha caratterizzato l'educazione di molte generazioni. Anche nei documenti ecclesiali solo dopo il Sinodo sulla penitenza (1986) è apparso per la prima volta il richiamo al peccato strutturale, su cui più volte il Magistero, in particolare Giovanni Paolo II, è ritornato con insistenza.

Anche per il male strutturale di una società, si può trovare redenzione. Certamente il male strutturale richiede tempi maggiori ed esige contributi convergenti di molte persone, ma sarebbe errato pensare che non possa essere superato.

Conclusione

La consapevolezza che il male rappresenta una componente necessaria del processo creativo, e che, proprio per questo, rappresenta un'espressione provvisoria della realtà in processo, ha notevoli conseguenze teoriche ed operative.

Dal punto di vista teorico l'esistenza del male non costituisce un ostacolo alla fede in Dio creatore e provvidente. L'azione creatrice di Dio, infatti, lungo la successione degli even-

ti, sta sollevando le creature dal male originario alla completezza della perfezione finale. Il processo della creazione è ora in corso e da parte delle creature può essere compiuto solo attraverso numerose tappe che conducono al compimento finale.

Le tappe non possono essere saltate. Il tempo è un dato essenziale della condizione creata e non può essere superato se non attraversandolo. Accettare la condizione temporale significa imparare a portare il male proprio e degli altri per poter raggiungere insieme quella pienezza di vita che, prefigurata nella profezia della Genesi, in Cristo ci è stata concretamente presentata, ma solo al termine del processo può avere completa attuazione.

Dal punto di vista pratico la consapevolezza della necessità del male e della sua provvisorietà si traduce nell'impegno redentivo. Portare il male del mondo è la possibilità offerta alle creature di essere parte attiva del processo salvifico. Mentre ogni resistenza e ogni pigrizia dell'umanità diventa impedimento al cammino della vita, ogni scelta positiva si traduce in una nuova opportunità di crescita, rende possibile un'irruzione di quella perfezione divina, che può essere accolta solo a piccoli frammenti, in forma quindi incompiuta e imperfetta, ma con tensione continua a quella pienezza di cui la potenza creatrice suscita nostalgia ovunque venga accolta.

Carlo Molari

Note

1) Le irregolarità dei moti astrali venivano spiegate immaginando diverse sfere: "se l'astro è fissato direttamente a una sfera, il suo cammino sarà regolare e costante; ma se la sfera su cui si trova l'astro ha l'asse di rotazione fissato su un punto della sfera che gira attorno alla terra e la trascina, la risultante di questi due movimenti può spiegare certe irregolarità di percorso... Grazie a queste correzioni ed elaborazioni, il sistema riesce a spiegare perfettamente il movimento degli astri erranti, e bisogna proprio ammirare quella paziente geometria, quel trionfo del calcolo" CARLES J., *La scoperta dell'universo*, Paoline, Cinisello B. 1990, pp. 23-24.

2) THEILARD DE CHARDIN, *Comment je vois*, §30 in *Les directions de l'avenir*, (Oeuvres 11), Seuil, Pa-



ris 1973 pp. 211-212).

3) Nella tradizione, che già risale ai Padri greci, abitualmente si ricordano quattro doni: immortalità, integrità, scienza infusa e impassibilità. Cfr. COLZANI G., *Antropologia teologica*. L'uomo paradossale e mistero, EDB, Bologna 1988, pp. 274-275. Nel CCC non si accenna alla scienza infusa che pure era abitualmente elencata assieme alle altre perfezioni o doni preternaturali qui attribuiti all'uomo primitivo sulla scorta delle opinioni dei Padri e della tradizione teologica successiva. La scienza infusa veniva provata dal fatto che Adamo sembra conoscere i nomi agli animali (Gen 2,20). In realtà questo episodio vuole solo esprimere il dominio che l'uomo è chiamato ad esercitare sulla creazione.

4) THEILARD DE CHARDIN P., *Lettera del 6 agosto 1915 a Margherita Theilard Chambon*, in *Genèse d'une pensée*. Lettres 1914-1919, Grasset, Paris 1961, p. 76. Sul problema generale egli scriveva: "La mia risposta a questo problema, il più angosciante che vi sia per lo spirito umano, sarebbe la seguente: non solo, nell'Universo che ho prospettato, il problema del male non presenta una particolare difficoltà; ma anzi trova la sua soluzione teorica più soddisfacente, e anche l'avvio di una soluzione pratica" [*Esquisse d'un*

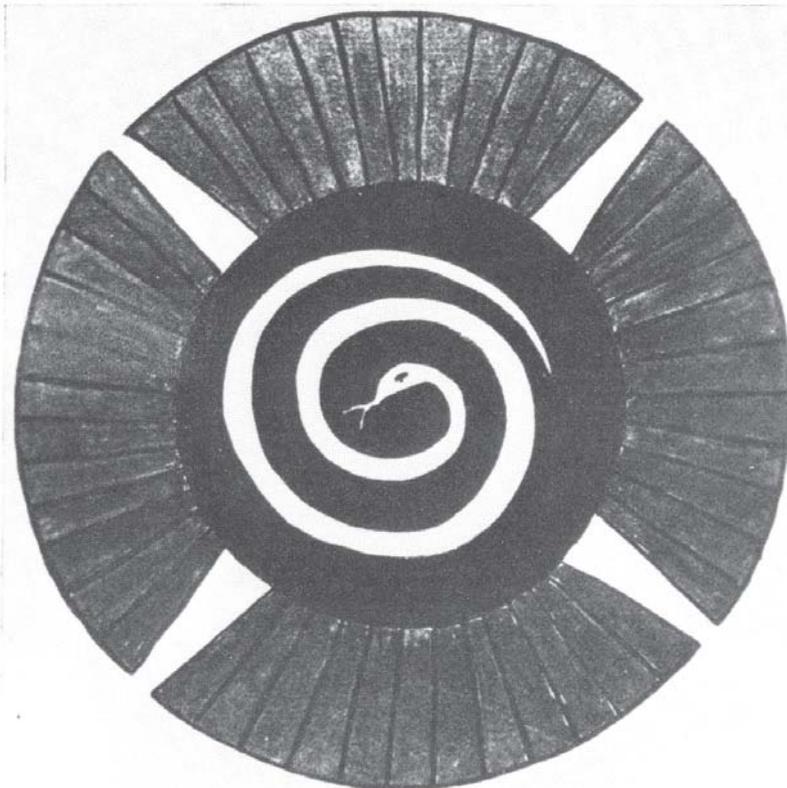
univers personnel, in *L'énergie humaine*, (Oeuvres 6)], Seuil, Paris 1962, p. 105; "Il Male d'altra parte in tutte le sue forme... cessa teoricamente d'essere uno scandalo, dal momento in cui, poiché l'evoluzione diventa una Genesi, l'immensa sofferenza del mondo appare come il risvolto inevitabile, o meglio ancora come la condizione, o ancora più esattamente come il prezzo di un immenso successo" (THEILARD DE CHARDIN P., *Comment je vois*, §30, in *Les directions de l'avenir*, in *Oeuvres* 11, Seuil, Paris 1973, p. 212. Cfr. anche *Un seuil mental sous non pas*. Du cosmos à la cosmogénèse, 15 marzo 1951 in *L'activation de l'énergie*, *Oeuvres* 7, Seuil, Paris 1963, pp. 267-268: *L'origine du Mal*, che conclude: "Il male, effetto secondario, sottoprodotto inevitabile del cammino di un universo in evoluzione", p. 268).

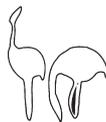
5) THEILARD DE CHARDIN P., *Comment je vois*, §30 in *Les directions de l'avenir*, (Oeuvres 11), Seuil, Paris 1973, p. 212.

6) Alcuni si sono chiesti se Dio poteva fare una creazione senza il male. Sembra che si possa rispondere di no, senza presumere di mettersi dalla parte di Dio, ma solo analizzando il punto di partenza della creazione che è il nulla e la condizione temporale che esige la successione degli eventi. Così sembra pensare

anche Theilard De Chardin. Mentre TRESMONTANT, riferendosi appunto a Theilard, in *Introduction à la pensée de Theilard de Chardin*, Seuil, Paris 1956, p. 119, sostiene che è illegittimo dire che Dio non poteva fare altrimenti. SMULDERS P., in *La vision de Theilard de Chardin*, Desclès de Brouwer, Paris 1963, p. 163 n. 40, ritiene che il problema sia insolubile e ritiene valida la critica di Tresmontant.

7) THEILARD DE CHARDIN P., *Esquisse d'un univers personnel* (1936), pp. 48-49, in *L'énergie humaine*, (Oeuvres 6) Seuil, Paris 1962, p. 108.





L'autore, filosofo che ama definirsi neo-pagano, guarda con disincanto il mondo circostante, in cui convivono vita e morte, dolore e gioia. Tutto appartiene al grande ciclo della natura, in cui vince la vita: "non c'è una morte come cessazione, rovesciamento nel nulla, ma il nulla è sempre relativo, una modificazione di ritmo dentro la pienezza della phisis". Solo il possibile delirio umano di onnipotenza, porta la distruzione. Lì sta il vero Male.

Felici nella finitezza

Domanda: *La prima difficoltà incontrata nell'affrontare il nostro tema è il concetto stesso di Male, vissuto sempre in modo unitario: fisico, morale, esistenziale; quello subìto e fatto; individuale e collettivo. Come impostare il problema in modo corretto?*

Natoli: Se noi dovessimo definire in modo generale ed iniziale il Male, potremmo dire che è ciò che distrugge, che corrompe le cose e gli uomini. Secondo la definizione classica, il Male è la potenza del negativo. Non il nulla neutrale, come assenza di qualcosa, che è la definizione agostiniana, ma proprio come un "qualcosa contro", una potenza avversa. Da questo punto di vista si configura come avversità tra potenze, la lotta di una potenza contro l'altra. Una lotta e insieme una disarmonia, perché ci possono essere delle tensioni armoniche e altre disarmoniche.

L'organismo è un sistema vitale, quando tutti i fattori di questo organismo sono sinergici, allora abbiamo la potenza coesa, coerente, che conserva. Quando invece ognuna di queste potenze perde la gerarchia, diventa eversiva contro l'altra, allora abbiamo il Male, nel senso che una forma si dissolve. Dobbiamo perciò collegare la dimensione del Male

all'annichilimento non soltanto verso il nulla, ma come esito di una disarmonia tra forze. Bisogna quindi capire quando il Male è davvero tale. Si deve supporre, perché ci sia Male in una realtà, che essa abbia la sua figura di perfezione, come diceva Aristotele, e che questa forma venga in qualche modo dissolta: se non c'è una forma, non è identificabile il Male, perché non si vede il deperimento.

Un'antica tradizione di origine agostiniana e ripresa da Leibniz identifica queste forme di Male, nel limite ontologico. È la negazione che inerisce ad ogni determinazione, per il semplice fatto che è quella e non è altra, quindi è limitata, non ha la pienezza dell'infinito, in termini cristiani. Come diceva Spinoza: ogni determinazione è in qualche modo affetta da una negazione. Ma questo non lo si può chiamare Male: è un limite metafisico.

Probabilmente da qui anche scaturire il Male morale. È quanto ha tematizzato Ricoeur in un suo classico libro, *Finitudine e colpa*, cioè se non sia proprio questa finitudine ontologica dell'uomo che lo spinge alla colpa, perché in tale finitudine ontologica ogni determinazione non si possiede mai per intero. Anzi, gli enti naturali si possiedono molto di più di



quanto non si possiede l'uomo e quindi sbaigliano di meno, almeno intenzionalmente. Questo è il primo tipo di Male che in senso proprio è quindi un limite. Esso non può essere legato alla figura della responsabilità.

L'altra definizione di Male più specifica e più esatta è quella di Male morale. Il Male fisico ha la caratteristica del dolore, mentre quello morale è caratterizzato dalla distruzione che si infligge. Le due dimensioni, quella di limitazione metafisica, ontologica e quella di Male fisico, sono connesse, nel senso che tutto nasce per morire. Ma non vuol dire che vinca la morte, anzi vince la vita, perché tutto nasce per morire dentro la vita in quanto tale, secondo l'immagine greca: l'esistenza è pensata come un eterno divenire. Non c'è una morte come cessazione, rovesciamento nel nulla, ma il nulla è sempre relativo, una modificazione di ritmo dentro la pienezza della *physis*.

Nel Male morale, invece, c'è l'intenzione di distruzione che potrebbe voler significare pretesa di dominio sulle forme, governandole arbitrariamente dall'inizio alla fine. Proprio qui, nella figura, non tanto del governare, ma dell'arbitrariamente, si introduce l'idea della colpa morale, l'idea che ognuno di noi per suo conto possa ritenersi padrone della natura. In questo caso l'uomo assume la funzione della potenza assoluta. Il Male morale sta in quell'atto che pretendendo una incondizionatezza sul tutto si vuole esso stesso come tutto. La parte che diventa tutto, inevitabilmente diventa perversa, perché resta parte ma si assume una funzione che non può sostenere.

Domanda: *Si pone allora l'interrogativo sull'origine del Male...*

Natoli: La tradizione biblica e teologica, quando definisce il peccato d'Adamo come un peccato di superbia e di disubbidienza, coglie perfettamente nel segno. Illuminante è il passaggio biblico, molto bello e difficile dal punto di vista esegetico, in cui Dio, dopo il peccato, dice all'uomo: "Adesso che sei diventato come uno di noi, ti allontano dal paradiso perché tu non possa toccare l'albero della Vita". È una frase criptica: cosa vuol dire: "Sei

diventato uno di noi?". Può anche significare: "Ti sei messo dal mio punto di vista, cioè di una signoria assoluta, ma tu non sei Dio, non puoi reggere da tale punto di vista assoluto. Ti è caduto addosso un peso che non puoi reggere. Io sono fonte della vita, mentre tu non puoi esserlo. C'è netta separazione tra la tua presunzione di totalità e il tuo essere una vita seconda, non una vita originaria".

Il Male morale si può collocare in questo delirio di onnipotenza. Tommaso diceva bene affermando che la superbia non è un peccato tra i peccati, ma in ogni peccato c'è la superbia, perché in ogni peccato si realizza questa unilateralità, la pretesa di essere tutto. Questo è il Male che più ci riguarda, che dipende da noi.

Nella natura, Bene e Male stanno insieme perché nella natura stanno insieme vita e morte. La distruzione naturale è collegata direttamente alla dimensione costruttiva della forza vitale: la natura uccide per sovrabbondanza di vita. Sulla scia dei greci riconosco che la dimensione distruttiva della natura fa parte del suo essere un insieme di crudeltà e di felicità. Non chiamerei Male questa distruttività. Mentre chiamerei Male l'intenzione, la decisione di distruggere.

Si apre, a questo punto, la questione antica sulla metafisica del Male. Come noi, quando distruggiamo, siamo causa e fonte della distruzione, allora rispetto alla natura in generale si è pensato che ci dovesse essere una fonte generatrice del Male, un principio attivo, che in senso lato è stato definito il satanico. Il Male quindi come principio. In fondo, tutte le tradizioni manichee volevano dare a questa distruzione un'origine, separata rispetto all'origine più originante che è quella del Bene. Da qui tutte le tradizioni dualistiche, che considerano due principi.

D'altra parte, la tradizione più propriamente biblica considera un solo principio di Bene e Male insieme. Il versetto famoso di Isaia: "Io che faccio il Bene e creo il Male" (Is 45,7) cosa vuol dire? È discutibile la stessa visione del Male come frutto del peccato umano: se l'uomo pecca, ciò avviene perché il Male c'è già,



altrimenti non ci sarebbe la tentazione.

Esiste dunque tutta una costruzione, mitica prima e poi dottrinale, anche di altre religioni, di portarsi alla radice del Male, per cui la crudeltà non è accettata come un'ovvietà, ma come qualcosa che ha un autore e quindi qualcuno che è responsabile. Allora o togliamo il qualcuno responsabile o facciamo in modo che questa responsabilità da distruttiva diventi positiva, e si colleghi a una dimensione di lotta, di lotta in cielo tra il Bene e il Male perché il Bene alla fine vinca.

In una prospettiva, come quella più specificamente greca, la *physis* è una potenza che genera e distrugge. Si ha una connessione molto stretta tra crudeltà e innocenza. La natura è crudele ma è innocente. Non possiamo chiamare Male una crudeltà senza responsabilità. Da questo punto di vista, il titolare del Male è l'uomo, oppure un Creatore, che stranamente viene introdotto per togliere il Male ma, nel momento stesso in cui è introdotto per togliere il Male, ne diventa responsabile. Perché se noi assumiamo la crudeltà come originaia, è sciolto dalla responsabilità.

In questa idea di trovare un autore del Male in fondo c'è il bisogno di pensare ad un mondo senza Male in assoluto. Perché, se c'è un autore del Male, come ce l'ha messo, lo toglie. Ecco perché in questa prospettiva il Male è connesso ad una logica redentiva.

Domanda: *Dall'assunzione del limite lei fa derivare l'etica, che costituisce, alla fine, la base per l'uomo "intero" e quindi felice.*

Natoli: Felice è colui che riesce a sostenere, a costruire questa grande linea dell'esistenza. Noi abbiamo una concezione, giusta, caratterizzata dalla vita intensa, che si vive negli attimi in cui c'è un totale rifluire del sé nel tutto. In questi momenti, il mondo non è visto come ostacolo, come resistenza, ma si prova il sentimento della propria illimitata espansione. Questo accade nella percezione ordinaria, fisiologica. Si vive quella felicità che chiamo involontaria, che è quella più profonda, perché fisica. È quella che ricordiamo: un amore, una passeggiata.

Ma c'è una felicità fatta tutta di corpo, come gli odori, i sapori, gli elementi. Di questi non ricordiamo i momenti, ma abbiamo una memoria delle percezioni. Ci sentiamo grati nei confronti della vita perché ci sollecita, ci dà gusto. È la dimensione interstiziale della felicità. La luce, il colore non sono cose che ricordiamo per i momenti vissuti, non sono frutto di azioni. È questa continua eccitazione che ci viene dal mondo che ci dà soddisfazione, in quanto noi, come corpo, siamo una fruizione costante. Noi, come esistenza, siamo felicità, che non è tanto ciò a cui si arriva, perché ci appartiene già come struttura vitale. Sono i momenti che ci rimangono impressi e che producono una passione per la vita intensa. Come momenti di arrivo che ce la fanno amare ancora di più. Sono stati di grazia nel senso originario della parola: sono donati. Non sono frutto di una organizzazione, di una strategia specifica. Spesso siamo felici e non sappiamo perché. Gli uomini sbagliano perché vorrebbero che questo stato di grazia fosse programmabile e pensano che la felicità stia in un qualcosa, nel denaro, nell'averne una cosa piuttosto che un'altra, cioè tendono a fissare in obiettivi esterni la felicità, negandole quella spontaneità che è invece il suo carattere proprio.

La felicità, come strategia complessiva, è la capacità di lotta dentro la vita e quindi di amore della vita in ogni momento, tenendo desta la meraviglia. Si deve pertanto ritenere che non c'è qualcosa che ha in sé il carattere specifico della felicità, ma che si deve crescere non lasciando perdere quello che il mondo offre.

È lo sguardo fanciullo che rende l'uomo felice. Ciò significa stare nella lotta, perché lo stesso dolore può essere una opportunità. La felicità non è solo fruizione ma è anche il piacere della vittoria e il trionfo sulla difficoltà. Il superare e il superarsi è un elemento di felicità, collegata alla gloria e alla totalità della realizzazione. Tutto entra nella vita intera, come dimensione di gioco, invenzione. In questo senso la felicità è di una vita intera, perché gli attimi ricadono nella vita, che non può risolversi nell'attimo. Altrimenti moriremmo.

La felicità si gioca con la lotta e allora di-



venta virtù, nel senso etimologico dei greci, cioè *aretè*, che ha la radice *ar* da cui deriva "arte". La virtù non va intesa come la conformità ad un dovere esterno, ad una norma imposta; essa va pensata nel senso del pianista "virtuoso", dell'artista "virtuoso": virtù dunque come perfetta abilità nel dominare lo strumento o il proprio corpo..., la capacità di sapersi trarre dalle difficoltà, di avere un governo del desiderio, delle passioni, del creare armonie nella varietà del mondo.

In ciò consiste il Bene: piegare la potenza in funzione della creazione e non della distruzione. Non esiste una fonte dei vizi che è diversa da quella delle virtù, ma è la stessa potenza che se sviluppata in forma armonico-realizzativa diventa Bene, se in modo distruttivo diventa Male. Ma è la stessa forza.

Domanda: *Nel costruire la nostra riflessione sul Male arriviamo ad una domanda radicale, quella posta nei Fratelli Karamazov. Non domanda astratta, ma persona concreta quale è la vittima innocente, non caso eccezionale, ma il Male subito che colpisce la stragrande maggioranza dell'umanità. La stessa prospettiva, fin qui delineata, è propria dell'uomo che può vivere una vita intera, mentre cade nei confronti della vittima innocente che non ha prospettive ed è stata privata della grazia, come lei la definiva. Come rispondere ai bambini, alle madri a cui Dostoevskij dà voce, ma che sono addirittura invisibili, svuotati della vita?*

Natoli: Nella natura esistono eventi in cui la natura stessa distrugge le sue forme. La natura è insieme crudeltà e felicità, e sostanzialmente la natura e la vita stessa degli uomini si basa sullo spreco. Cioè l'umanità (ma vale anche per gli animali) si è mantenuta in base al principio dello spreco. La natura ha fatto esperimenti, prove, e solo alcuni uomini hanno proseguito la specie. La natura si è continuamente riprodotta sprecando sé stessa, ha selezionato forme, distruggendo individui; ha stabilizzato specie, essendo, come dice Leopardi, sostanzialmente disinteressata alle sorti individuali.

Se pensiamo agli individui, alle forme, in questo gioco eterno della natura crudele e sel-

vaggio, "matrigna", non parlerei di dolore innocente, perché crudeltà e innocenza sono la stessa cosa. La natura infatti con la stessa ebbra felicità con cui genera le forme, ciecamente le distrugge. In questa dimensione, la stessa parola innocenza, dunque, è sbagliata, perché rinvia ad una colpa impossibile.

Anche dal punto di vista dell'individuo, va considerato che il *bios* è vita e morte. L'uomo contende spazio alla natura e cerca di essere più "vita" e meno "morte". L'esistenza diventa lotta costante per il differimento della morte e il potenziamento della vita. Qui si comincia a configurare una forma di colpa e di innocenza. Partendo dall'affermazione dei greci, fatta da Leopardi e presentissima in Nietzsche, si pone la domanda se il Male e il dolore degli uomini dipendano dalla colpa, o gli uomini siano resi colpevoli dal dolore. All'origine del Male sta il dolore oppure, al contrario, all'origine del dolore sta la colpa?

È una situazione difficile da determinare, perché se l'uomo tende a differire il più possibile la morte, cerca di usare la natura tutta a suo vantaggio - e quindi alla violenza che la natura sprigiona contro di lui risponde con la violenza -, allora la lotta passa attraverso la distruzione, l'asservimento e il dominio della natura a suo vantaggio.

L'uomo distrugge alcune forme per il Bene. C'è un punto in cui diventa fonte di Male. Nella Bibbia, ad esempio, si afferma il diritto di uccidere gli animali per vivere, ma non come potere incondizionato sulla natura, che è invece da custodire nel suo complesso. Un fatto è che l'uomo si appropri delle forze della natura per migliorare la sua condizione, diverso è che si ritenga signore incondizionato della natura. Questo passaggio è però facile, perché l'uomo, nel voler differire la morte, sempre di più si appropria della natura, fino a pensare che la morte non lo riguardi. Si ha un capovolgimento per cui l'uomo, per non morire, diventa soggetto distruttore anche nei confronti di altri uomini.

La guerra è l'uso strumentale dell'altro per la propria vita. L'egoismo è divorare l'altro per la propria vita, in tutte le sue forme. Il misco-



noscimento della propria morte comporta il darla agli altri. Una delle radici fondamentali del Male è l'estraneazione da sé della propria morte. Nella modernità, attraverso la tecnologia, ci troviamo nella situazione vantaggiosa del differimento della morte, con un miglioramento complessivo dell'esistenza. Allora si sente la morte come innaturale: dove essa c'è, si tende a confinarla, ignorarla, renderla marginale. Finché, prendendo atto che non si può vivere ad un certo *standard* di vita, si vuole eliminare la vita stessa, togliersi dal mondo prima.

Le società non tecnologiche non avevano il problema dell'eutanasia perché gli uomini morivano prima. L'eutanasia è una patologia del benessere, nasce a fronte di una vita che si è migliorata e allungata: ecco l'ambiguità della tecnica. Anche perché sempre meno la morte è un "momento".

Se il moderno certamente ha reso periferica la morte, non possiamo disgiungere questa operazione con l'implementazione delle possibilità di vita. Prima di giudicare negativamente il moderno bisognerebbe penetrare questa ambiguità. È certo che questa dimensione di allontanamento della visibilità della morte comporta un danno etico perché rende l'uomo dimentico della sua finitezza. Portando la morte fuori della vita perde quello che si definiva teologicamente il "*memento mori*": dimenticando la sua mortalità, l'uomo si sente Dio, tende a sostituirsi a Dio. Chi dimentica la morte tende inevitabilmente a prevaricare sull'altro. È ottima cosa rinviare la morte, fa parte della lotta, ma non rinviarla a tal punto da non sentirla propria. A questo punto c'è una dimensione colpevole che produce dolore innocente.

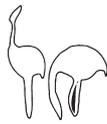
Il Male colpevole è usare l'altro a proprio vantaggio. Limite estremo è la guerra. Non c'è più lo scambio. Molto spesso la guerra è tra verità e quindi ci possono essere intenzioni buone, che diventando unilaterali diventano perverse. Vediamo il prevalere del disarmonico. Le potenze sono oppostive e creano Male. Per contrastare queste tensioni si deve avere una logica della moderazione, di completarsi

nell'altro, non di usare l'altro. Sono dinamiche morali che possono evitare il dolore innocente, che però tale è soltanto in rapporto con il Male colpevole. Il bambino che muore per *deficit* alimentare è dolore innocente, per colpa dell'egoismo, della disattenzione degli uomini nei confronti dell'altro. A questo punto, felicità è responsabilità. Il Male inevitabile è sotto la voce crudeltà della natura, quello evitabile è sotto la voce Male perché è connesso ad una responsabilità. L'esistenza è relazione fin dalla nascita. Tutta la vita è tessitura.

Domanda: *La vita è responsabilità fino a donare la vita per gli altri?*

Natoli: L'espressione non deve avere la caratteristica del vittimismo. Suppone che tutti donino la vita, tutti si facciano reciprocamente carico della comune fragilità, ma anche condividendo - è l'essenza del cristianesimo - la gioia, che è il culmine della felicità. La vera carità è l'impossibilità di essere felici da soli. Aiutare il prossimo va in questa logica, ma il culmine non è l'aiuto, è la gioia. Anche nell'aiuto alla sofferenza vi deve essere uno sfondo di gioiosità. È quanto si capisce da Francesco d'Assisi.

La gioia più grande è essere gioiosi insieme. Infatti la carità della fine dei tempi, di cui parla Paolo, non sarà contraddistinta dal reciproco aiuto, ma significa che non ci può essere beatitudine da soli. Ecco perché resta la carità. La dimensione del donare ha la caratteristica della reciprocità e non della sostitutività. Non si dà la vita per un altro. A Gesù viene tolta la vita. Sarebbe stato contentissimo di non morire. Non bisogna sentirsi buoni nel sacrificio. È sadismo. Al sacrificio si è sempre costretti. Nella donazione reciproca non c'è più sacrificio, ma c'è sovrabbondanza, se tutti danno. L'amare fino alla fine è lo spezzare il pane, la lavanda dei piedi. Anche la morte fisica, se ci si dona talmente che la morte, non cercata, può essere conseguenza inevitabile del tuo donarti agli altri. Il nostro conservarci è avere il senso della nostra finitezza.



A partire da Agostino, la teologia cristiana imposta in modo originale il problema del male, che, superato ogni dualismo manicheo, viene studiato e compreso a partire dal discorso su Dio: "Il male - afferma l'autore, teologo valdese - non ha una dignità sua propria. Esiste unicamente entro le coordinate di un rapporto con Dio, un Dio che assume egli stesso la sofferenza e porta egli stesso la pena..."

Il male morale come problema teologico

Perché considerare il male un problema? Un teologo riformato francese aveva infatti intitolato una sua opera, in modo secondo lui più pertinente, *Le problème du bien* (1). Perché c'è il bene? Questo è un mistero molto più oscuro di quello relativo al male. Infatti, in fondo, il male deriva dal bene, è un negativo rispetto al bene; mentre il bene in se stesso, perché mai dovrebbe esserci? Non esiste un male in sé, perché quello che è male, nella maggior parte dei casi è una cosa naturale e fortuita. Nessuno accusa gli animali di malvagità se si nutrono di altri animali e nessuno accusa la terra per i terremoti. Sono fenomeni spiegabili entro un ordine supposto appartenere alla natura. Ovviamente quello che succede oggi, per esempio con l'inquinamento, è opera dell'uomo: di ciò ci occuperemo dopo. Qui vogliamo semplicemente partire dalle esperienze umane più generali e antiche.

La più lontana e la più prossima domanda che l'essere umano si pone circa il male è piuttosto ingenua: perché mi capita questo? Perché proprio a me? Ma a tali domande non c'è alcuna risposta oggettiva. La legge del caso è determinante in ogni caso. Il male non c'è in assoluto, c'è per me, perché mi ha coinvolto, è

il mio male, il mio dolore.

Ma se tali questioni lo assillano, non sarà perché in fondo l'uomo fa parte di un mondo *spirituale* del tutto reale anche se ancora da scoprire? Il vero metafisico risponde di sì. Gli altri ne dubitano. Le strade si complicano, quando la ricerca si amplia e si sdoppia. Chi, come Epicuro (2), resta su un piano sensibile ed esistenziale, non ha difficoltà ad assumere il male come un dato empirico, da combattere e da evitare, senza resti metafisici. Nel campo della religione, vediamo invece delinearsi, a partire da Agostino, un'impostazione originale (almeno in parte) del problema (3).

Nel *Prologo* al IV libro dell'opera sulla *Trinità*, Agostino dice chiaramente il suo disinteresse per la cosmologia, per concentrarsi sulla conoscenza di Dio. Con questo non vuol dire che il mondo non gli interessi, ma che il principio da cui muove il suo pensiero in ordine alle cose ultime non è connesso con una conoscenza *scientifica*, ma con una dimensione diversa da quella conoscenza e da qualsiasi altra pura conoscenza. Non si deve cercare un ponte tra la conoscenza scientifica e Dio, non si può passare dall'una all'altro liberamente; bisogna mantenere un salto, perché cia-



scun ambito ha invece la sua specificità.

Nel percorso intellettuale di Agostino, l'essere umano ha, certo, un rapporto *interessante* con l'universo e con le stelle o con la realtà fisica e naturale, ma l'ha anche molto più semplicemente con Dio. Per questa ragione Agostino respinge i maestri manichei, che alla fin fine non trovano quello che cercano, perché lo cercano in modo sbagliato, cioè dando una interpretazione del mondo fisico. I manichei erano in un certo senso dualisti, in quanto, considerando Dio e mondo globalmente quasi fossero una realtà unica, e non potendo imputare a Dio il male del mondo, dovevano supporre un anti-mondo che fosse anche un anti-Dio. Da questo anti-mondo, indentificato con il male, l'uomo doveva fuggire completamente. La salvezza, in ambito dualistico, consiste nel rompere i ponti con il mondo e col male che lo domina.

Agostino fu genialmente colpito dal fatto che il cristianesimo non insegnava la stessa cosa; insegnava una cosa diversa, ancora da pensare. Non era il mondo il suo oggetto di studio da un punto di vista religioso, ma Dio. Il mondo era certo interessante dal punto di vista scientifico, ma la religione, cioè le domande ultime, stavano su un altro piano. Agostino scopre nel cristianesimo una interessante nuova teoria, che non è dualista. Il suo oggetto è il rapporto tra l'essere umano e Dio: nei termini di Agostino è il rapporto tra l'anima e Dio. L'anima qui non è la sostanza, una cosa del mondo, è invece la funzione spirituale, la parte dell'uomo volta appunto al rapporto con Dio.

La strada che Agostino intende percorrere è quella di un rapporto peculiare e intimo con Dio. A questo punto però è bene precisare che *intimità* non è quello che a noi sembra, non è quello che si immagina. Non vuole dire che l'uomo, scavando nel suo intimo, trovi Dio, né che per trovare Dio, l'uomo debba prima trovare se stesso, ma che per trovare Dio, l'uomo deve andare al di là del suo intimo, in una zona a prima vista nebulosa.

Quindi, dal punto di vista di Agostino, la ricerca delle risposte metafisiche non era limi-

tata all'interiorità dell'uomo, ma non era nemmeno iscritta nelle idee platoniche, che dopo tutto fanno parte dell'universo. Agostino aveva fatto un suo percorso intellettuale in varie direzioni ed alla fine era approdato al punto di partenza, cioè il cristianesimo di sua madre Monica. Può sembrare una cosa da bambini, ma *che cosa c'è di meglio?*

Da lì Agostino prende le mosse. In un certo senso la mente di Agostino è speculativa e cerca la risposta a domande che solo un metafisico può farsi. Conoscere la ragione *ultima* del bene e del male, andare al di là delle indagini puramente scientifiche, per sapere se c'è o non c'è qualche ultima ragione, e chiedersi se l'essere umano ha una natura diversa da quella degli altri animali, significa, in sostanza, fare della metafisica. E Agostino condivide l'interesse di questo tipo. Però, a ben guardare, la sua risposta è tipicamente religiosa, nella direzione del messaggio cristiano. Dire che la risposta "è in Dio" non equivale a dire che la risposta si trova nelle idee eterne.

Il Dio di Agostino non è un Dio metafisico, non si identifica, perciò, con niente di *eterno* (è lui stesso, in un modo tutto suo, *eterno*). In questo senso Agostino è la fine del paganesimo. Il pagano è convinto che Dio sia apparentato col mondo e che il mondo sia apparentato con Dio. Nel paganesimo l'uomo e Dio fanno parte di una realtà più grande e più profonda di loro e questa realtà è appunto eterna. Agostino separa Dio dall'universo e situa il rapporto tra uomo e Dio in una dimensione più angusta, ma anche più accertabile e autentica (per quanto problematica). Il *resto* dell'universo diventa una questione di ordine strettamente scientifico e qui – potremmo dire, esagerando – Dio non c'entra più. Il rapporto con Dio non include il mondo, ma si proietta nel mondo a partire da un suo luogo proprio.

Su questa tela di fondo possiamo comprendere come Agostino affronta e imposta il problema del bene e del male. Il bene coincide in verità con Dio stesso. Appartiene dunque a una dimensione che non è la nostra. Ma non ci soffermiamo su questo punto. Ci occupiamo invece del problema del male.



Agostino conosce la soluzione dualistica, culturalmente rappresentata dallo gnosticismo e dal manicheismo: il male fa parte dell'ordine metafisico e l'essere umano può soltanto evitarlo allontanandosene sempre più.

La soluzione agostiniana contribuisce a dare al male lo *status* di una carenza, togliendogli però ogni velleità di rappresentare un principio metafisico a sé stante. Il male non ha una dignità sua propria. Esiste unicamente entro le coordinate di un rapporto con Dio, un Dio, che assume egli stesso la sofferenza e porta egli stesso la pena. Queste affermazioni della religione cristiana "relativizzano" il male. Agostino non vuole pagare nessun prezzo al dualismo. Non ci riuscirà del tutto nella pratica, ma almeno in linea di principio, sì. Non si devono pagare prezzi al dualismo. In cambio, tuttavia, si accetta un certo relativismo: il mondo salvato è un mondo disastroso. A questo mondo non si contrappone una visione assolutistica e un ideale di perfezione, si contrappone un aiuto concreto. Il mondo occidentale diventa perciò quello della scienza e della *caritas*, e le virtù del mondo antico, che già avevano individuato le due linee portanti dell'evoluzione umana, possono ora rientrare a pieno titolo anche nel mondo cristiano.

Sulla scia aperta da Agostino, noi troviamo il rapporto tra il male e il peccato. Nella visione di Agostino che abbiamo brevemente tratteggiato, alcuni temi cristiani cominciano ad essere radicalizzati. Con la Riforma, e Lutero in particolare, la radicalizzazione del tema del peccato diviene pressoché totale, e si fa a sua volta radicale. Ma gli inizi si trovano in Agostino, che impone la sua svolta al pensiero cristiano anche su tale punto; la disputa con Pelagio la dice lunga sull'argomento.

In fondo il peccato diventa un insopprimibile momento del rapporto con Dio. Se è vero quanto abbiamo detto prima, Dio e mondo non sono la stessa cosa: c'è una relazione con Dio che è diversa da quella con il mondo. Con Dio abbiamo un rapporto unico. Ebbene, lo stesso possiamo dire adesso per quel che riguarda la differenza tra male e peccato. Il male appartiene all'area metafisica del mondo, all'area

pagana; il peccato appartiene all'area cristiana, anti-metafisica e personalistica. Non c'è male nel mondo (come ci sarebbe nell'area metafisico-paganeggiante), ma c'è peccato.

Il male che è nel mondo si cura e si lenisce via via, con le imprese umane. Il peccato è una cosa diversa. Lutero direbbe che soltanto il rapporto con Dio rifondato dalla sua grazia è la risposta al tema del peccato e della responsabilità umana. Ma già Anselmo aveva scritto nel *Cur Deus homo* un'espressione diventata molto famosa: *nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum* (Tu non sei ancora arrivato a misurare il peccato, non hai ancora capito il suo peso).

Nel peccato c'è una dimensione diversa da quella del male metafisicamente inteso. È la sua dimensione teologica. Tra il teologico e il metafisico esiste una profonda differenza. L'uno è legato ad una visione del mondo, l'altro al rapporto con Dio. Nel rapporto con Dio la dimensione del peccato costituisce uno scoglio inevitabile, un momento insopprimibile, per quanto sfugga proprio la sua origine e il suo motivo. Il peccato è possibile solo come riconoscimento, come un battersi il petto e dire, come nella liturgia cattolica: *mea culpa*. Il peccato esiste per me al suo livello fenomenologico, entro le coordinate del mio mondo. Ma questo non ne esaurisce il senso totale, ne stabilisce soltanto il peso, che, entro le coordinate della mia imperfezione, diventa per forza un peso *sopportabile* e, come Gesù dice del *giogo* da lui stesso imposto, anche relativamente *leggero*. Oltre non si può andare. Eppure oltre si deve andare, perché il peso del peccato non è tutto qui. Al peccato inerisce una dimensione unica e esclusiva, secondo i teologi, tipica dello stesso rapporto con il divino. Questa ulteriore dimensione del peccato può essere intesa soltanto a partire dalla iniziativa di Dio. Questa seconda dimensione del peccato non elimina e non assorbe l'altra. La prima non assorbe, né assolve, la seconda – e viceversa. Restano entrambe basilari per noi.

Proprio per il fatto che il peccato, di fronte a Dio, è perdonato (non scusato o assolto), esso non rientra più nella dimensione metafisica



sica e scende perciò a un livello più umano, dove può essere confessato. Qui sta la radice della possibilità stessa dell'autocritica. Non sei autocritico rispetto a una perfezione metafisica, ma rispetto a una imperfezione che non hai contribuito a riconoscere e a migliorare.

L'essere umano è fondamentalmente autocritico, proprio perché non pretende di avere i termini assoluti del suo rapporto con la realtà. Se tali termini assoluti esistessero, egli ne avrebbe conoscenza. Ma se comprendiamo bene Agostino, la rinuncia al manicheismo è anche la rinuncia a una certa *teologia naturale*, cioè a confondere Dio e mondo. L'essere umano smette definitivamente di cogliere la verità del reale in termini metafisici e vi sostituisce il rapporto con Dio. Ciò facendo, accetta la sua incompletezza e la sua relatività. Perdendo assolutezza guadagna in efficacia. Tutto, però, diventa rivedibile. Tutto è sempre da ricominciare.

Esistono, per riassumere, tre modi di impostare il problema del male, nel mondo della teologia cristiana:

1) Il male è ciò che Dio nega, ciò che Dio non crea. Esso resta una inspiegabile minaccia per il mondo creato. La mano di Dio protegge l'attività umana, che può svolgersi come lotta contro il male, perché *coperta* in qualche modo, dall'attività provvedente di Dio. Tale impostazione si muove nel campo di una teologia della creazione e assume l'imperfezione come un dato relativo. Il lato *assoluto* del male riguarda Dio, il lato *relativo* riguarda l'umanità. Non è solo una posizione cristiana, perché Epicuro insegna qualche cosa di simile (4).

2) Vi è poi una impostazione rigorosamente cristologica, che lega l'esistenza del male alla croce e fa della croce di Gesù Cristo l'esempio di un dolore che non si arrende, ma che soffre fino in fondo la presenza del male nel mondo. Su questa linea stanno sia Dostoevskij che Bonhoeffer (5).

3) Un terzo modo di impostare il problema comincia invece dalla *nuova* creazione (potremmo dire dalla resurrezione?). Anche questa linea resta sul piano cristologico, ma va

oltre la croce. Qui la lotta contro il male diventa una missione, coperta dal fatto che il male è già stato sconfitto. Così la creazione diventa un dato molto più positivo, perché il negativo è assorbito dalla croce. Sussiste però una lotta aperta, un dissidio fondamentale: in questa lotta aperta si inserisce il cristiano.

Questa linea, però, è criticata da coloro che seguono quanto abbiamo esposto all'inizio. Essa, a loro parere, avendo smarrito il nesso con la creazione, rimane senza criteri sul bene e sul male e in fondo resta esposta al rischio di dualismo. Predica un "nuovo mondo" e non si occupa abbastanza di "questo mondo".

Le tre linee in fondo si intrecciano e si completano. Esse si distinguono per il peso e il posto che danno alla contraddizione in Dio stesso, attraverso la croce o già nella creazione. Tra opposizione e sopportazione, infine, l'oscillazione è normale e non può essere eliminata né in sede di storia della cultura, né, forse, sul piano della storia umana *tout court*.

Sergio Rostagno

Note

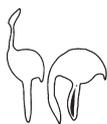
1) WILFRED MONOD (1867-1943), *Le problème du Bien*, 1935. Di impostazione religioso-socialista, Monod cerca di separare Dio dalla responsabilità per il male del mondo, che combatte fermamente.

2) EPICURO, *Episteme ed ethos in Epicuro*, a c. di Lidia Giancòla, Armando Editore, Roma 1998.

3) Su Agostino seguo un'esposizione a sfondo sistematico; per una visione più analitica confronta ITALO SCIUTO, "Se Dio, perché il male?", in LUIGI PERISSINOTTO, ed., *Agostino e il destino dell'Occidente*, Carocci, Roma 2000, pp. 61-77.

4) Raccomando la lettura del capitolo 'Teodicea' nell'opera E. TROELTSCH, *Fede e storia*, a c. di R. GARAVENTA, Morcelliana, Brescia 1997. Inoltre AA. VV., *Crisi e critica della teodicea*, in *Filosofia e Teologia* 7,2, 1993; P. RICOEUR, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993.

5) Vedi SIMONETTA SALVESTRONI, "Dostoevskij e le svolte teologiche del '900", *Protestantesimo* 55, 2000, pp. 168-204. La posizione cristologica centrata sulla croce è rappresentata anche da VITTORIO SUBILIA, *Il problema del male*, Claudiana, Torino 1959, 2.a ediz. 1987. L'opera di Subilia contiene molto materiale di studio che qui abbiamo dato per presupposto. Appartiene a questo secondo tipo HENRY BLOCHER, *Le mal et la croix. La pensée chrétienne aux prises avec le mal*, Sator, Méry-sur-Oise 1990.



L'autore, allievo di Paul Ricoeur e lettore presso la facoltà di filosofia all'Università di Venezia, riassume il pensiero del maestro sul tema del negativo. Osserva inizialmente come il complesso mondo di ciò che chiamiamo male "conduce verso un unico mistero di iniquità. Questa esperienza confusa e muta, che la ragione fatica a decifrare, trova, secondo Ricoeur, una prima mediazione linguistica nell'ermeneutica dei simboli e dei miti". Ma ciò non basta...

Sfida alla ragione e scacco per la filosofia

Il mito come mediazione...

A che cosa ci riferiamo quando usiamo il termine "male"? L'enigma ha già inizio a questo primo ed elementare livello. Perché, con il termine "male", raccogliamo fenomeni così disparati quali *il peccato, la sofferenza, la finitudine e la morte*? Che rapporto c'è tra il *male commesso*, oggetto di *biasimo*, ed il *male sofferto*, oggetto di *lamentazione*? C'è una radice comune che accomuna le molte significazioni del male? Sembrerebbe di sì, visto che la violenza esercitata dall'uomo sull'uomo è una delle maggiori cause di sofferenza e visto che una colpa si espia solitamente attraverso una pena, cioè attraverso una sofferenza che gli altri ci infliggono (come punizione corporale, privazione della libertà o persino della vita) o che noi stessi ci autoinfliggiamo (come vergogna e rimorso).

Il presentimento che peccato, sofferenza e morte costituiscano un inestricabile viluppo, ci conduce verso un unico mistero di iniquità. Questa esperienza confusa e muta, che la ragione fatica a decifrare, trova, secondo Paul Ricoeur, una prima mediazione linguistica nell'ermeneutica dei simboli e dei miti. È nel mito infatti che trova espressione la vittimiz-

zazione del colpevole, il quale si sente sedotto da forze superiori, che nel mito vengono demonizzate. Ma si osserva la stessa confusione di confine tra vittima e colpevole se si parte dal polo della vittima. Osserva infatti Ricoeur: "poiché la punizione è una sofferenza reputata meritata, chissà se ogni sofferenza non è, in un modo e l'altro, la punizione di una colpa personale o collettiva, conosciuta o sconosciuta?" (1).

Dal mito alla saggezza

I miti riescono ad inquadrare la sofferenza del supplicante nella cornice di un universo immenso, ma non sono capaci di rendere ragione del concreto e singolare soffrire di ciascuno. Essi, pur rispondendo alla domanda *perché?*, non riescono a rispondere alla domanda *perché io?* Occorre, infatti, "non solo *raccontare* le origini per spiegare come la condizione umana in generale è diventata ciò che è, ma *argomentare*, per spiegare *perché* essa è tale per ciascuno" (2).

La risposta a questa domanda non è offerta più dal mito, ma dalla saggezza, la quale ha dato come prima e più tenace spiegazione quella della *retribuzione*, secondo cui ogni sof-



ferenza è meritata perché punisce un male commesso (da un individuo o dalla collettività, nel presente o nel passato, consapevolmente od inconsapevolmente).

Anche questa spiegazione, però, non può soddisfare, data l'arbitraria ed indiscriminata distribuzione dei mali a cui tutti assistiamo, a volte così sproporzionata da negare anche il più rudimentale senso di giustizia. La figura del giusto sofferente, rappresentato in modo paradigmatico dal Giobbe biblico, continua a rappresentare la pietra d'inciampo per ogni spiegazione del male di tipo retribuzionistico.

Un Dio colpevole?

Il problema lasciato aperto dalla saggezza costituisce la perenne spina nel fianco della metafisica. Se, infatti, i giusti e gli innocenti soffrono, non sembra possibile affermare l'esistenza di un Dio buono ed onnipotente. Infatti: se Dio è buono, non può volere il male; se è onnipotente, può evitare che esso accada.

Una risposta esemplare a questo grave problema è stata fornita da Leibniz, uno dei più grandi metafisici della modernità, nella sua *Teodicea*. La sostanza della risposta di Leibniz consiste nel rilevare che se il male esiste è perché esso è finalizzato ad un bene più grande. Senza male, cioè, il bene non sarebbe così grande. Il male morale c'è perché possa esistere la libertà, la sofferenza perché l'uomo possa crescere attraverso la prova, la finitudine perché possa esistere qualcosa d'altro rispetto a Dio.

Ricoeur, però, non accetta questa risposta ed osserva che un intelletto finito non può accedere al calcolo grandioso dei mali e delle loro compensazioni. Inoltre, l'affermazione della complessiva positività del bilancio, richiede una forte dose di ottimismo, un ottimismo che, a ben vedere, si presenta come la caricatura di una speranza che non ha conosciuto lacrime. "È ancora una volta la lamentazione, la doglianza del giusto sofferente", conclude allora Ricoeur, "a confutare la nozione di una compensazione del male col bene, così come già aveva confutato l'idea di retribuzione" (3).

L'hegelismo rappresenta, agli occhi di Ri-

coeur, il più grande tentativo di rendere razionalmente ragione del male dopo il tentativo operato da Leibniz. Hegel riprende infatti il problema della *Teodicea* nel punto in cui Leibniz lo aveva lasciato, avvalendosi di risorse logiche più complesse rispetto a quelle fornite a Leibniz dal principio di ragion sufficiente.

Hegel, infatti, non esita ad attribuire, fin da subito, un importante valore alla negatività, per il fatto che solo essa è in grado di assicurare alla dialettica il suo dinamismo. Nel pensiero hegeliano ogni figura dello Spirito si rovescia, attraverso il passaggio nel negativo, nel suo contrario, generando una nuova figura che sopprime e conserva la precedente. "La dialettica - osserva Ricoeur - fa così coincidere in tutte le cose il tragico e la logica: è necessario che qualche cosa muoia perché qualche cosa di più grande nasca. In questo senso, il *malheur* è dappertutto, ma ovunque superato nella misura in cui la riconciliazione vince sempre sulla lacerazione" (4).

Il problema che si pone, anche qui, è però molto simile a quello che si poneva nel caso della *Teodicea* leibniziana: la conclusione hegeliana ha senso solo se si fa appello ad un ottimismo che, all'uomo contemporaneo, venuto dopo Auschwitz, deve sembrare ancora troppo audace. Il sistema hegeliano, detto in altri termini, non regge la prova della lamentazione, perché il giusto sofferente non può trovare alcuna soddisfazione nel sapere che il pantragismo è senza sosta conservato-superato nel panlogismo.

Osserva, infatti, Ricoeur: "Per noi che leggiamo Hegel dopo le catastrofi e le sofferenze senza nome del secolo, la dissociazione tra consolazione e riconciliazione è divenuta grande causa di perplessità: più il sistema prospera, più le vittime sono marginalizzate. La riuscita del sistema diviene il suo fallimento. La sofferenza, attraverso la voce della lamentazione, è ciò che si esclude dal sistema" (5).

Il male come sfida per la filosofia

Come si comprende facilmente da queste poche battute, il problema del male ha avuto un'enorme rilevanza nel pensiero di Ricoeur.



Il tema del male, infatti, non costituisce semplicemente uno dei grandi centri di interesse della riflessione ricoeuriana, ma il problema che ha costretto la filosofia di Ricoeur ad assumere uno statuto epistemologico aperto e problematico.

Il radicale rifiuto per tutte le pretese di sistematizzazione definitiva del sapere e la proposta di una dialettica aperta e di una filosofia sempre pronta ad accogliere integrazioni e revisioni nasce proprio dal confronto con il problema del male, come scrive Ricoeur in questo interessante brano: "Per quale motivo, in effetti, ci rifiutiamo di dire che la "fine" è sapere assoluto, adempimento di tutte le mediazioni in un tutto, in una totalità senza resto? Perché diciamo che questa fine non è che annunciata, promessa "per profezia", nel linguaggio del *Tractatus Teologico-Politicus*? Perché restituiamo al sacro il posto che un sapere assoluto ha usurpato? Perché ci opponiamo

alla conversione della fede in gnosi? Il motivo, assieme ad altri, per cui un sapere assoluto non è possibile, è il problema del male, quello stesso problema che fu il nostro punto di partenza e che ci è poco fa apparso come una semplice occasione per porre il problema del simbolo e dell'ermeneutica" (6).

Fabrizio Turollo

Note

1) P. RICOEUR, *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, in Id., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, trad. italiana: Id., *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Brescia 1993, p. 15.

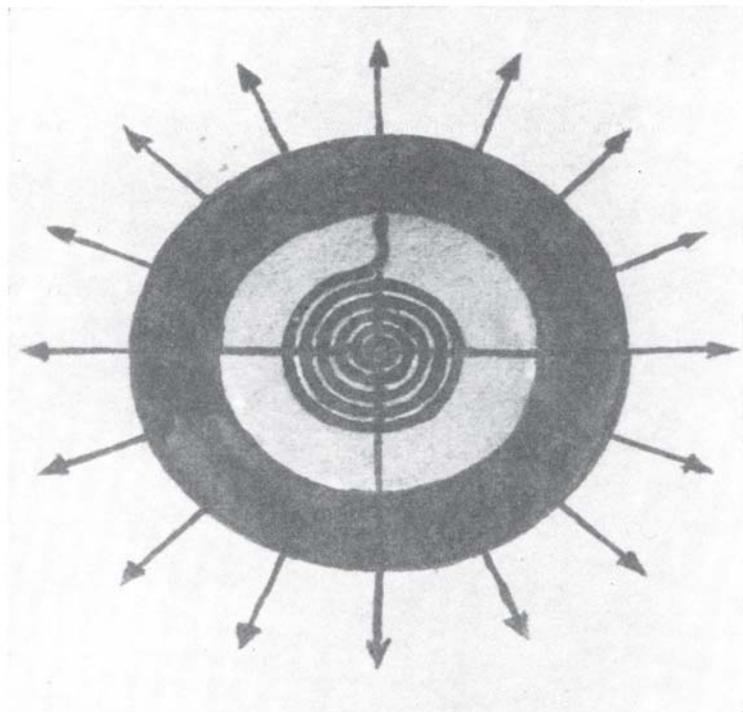
2) Ivi, p. 20.

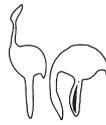
3) Ivi, p. 31.

4) Ivi, p. 35.

5) Ivi, p. 40.

6) P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, trad. italiana: Id., *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Genova 1991, p. 483.





"Non è possibile parlare di una vera e propria ontologia del male in ambito islamico: se infatti esiste solo Dio, tutto deve essere a Lui ricondotto".

L'autore, membro della CO.RE.IS. (Comunità Religiosa Islamica) Italiana, riprende significativi passi del Sacro Corano per ribadire che "dal punto di vista universale il male non esiste". Esso esiste solo se "si considerano le cose (...) separandole dal Principio".

Il Male nell'Islâm

Il primo dei cinque pilastri (*arkân*) sui quali poggia l'Islâm è la "Testimonianza di fede" (*Shahada*): "Non vi è dio se non Iddio, Muhammad è l'Inviato di Dio" (*Lâ ilâha illâ Allâh, Muhammadun Rasûlu-llâh*). Tale Testimonianza, sussurrata dal padre all'orecchio del neonato o, per un adulto, pronunciata nelle mani di un musulmano attraverso le quali si risale di mano in mano sino a quelle del Profeta, è lo strumento rituale di ingresso nell'Islâm e, a differenza degli altri quattro pilastri, non rappresenta un'azione particolare, ma tutte le penetra perché rappresenta l'aspetto essenziale di tutte le cose: per il credente ogni azione non è se non il supporto della Verità che si esprime in modo sintetico in questo simbolo.

<<Dei cinque pilastri la Testimonianza di fede è quello centrale, quel centro che è rappresentato dall'Assoluto, perché Dio non ha attributi, e non può essere chiamato o limitato in qualche modo: di Lui si può soltanto dire "Dio è">> (1).

Ecco allora che non è possibile parlare di una vera e propria "ontologia del Male" in ambito islamico: se infatti "esiste solo Dio",

tutto deve essere a Lui ricondotto, come ci invita a fare la dottrina dell'"Unità Assoluta" (*Tawhîd*) che ha la sua espressione formale più perfetta proprio nella Testimonianza di Fede. Anche il Male, quindi, lungi dall'essere una pura illusione, rientra nel quadro di quella meravigliosa opera divina che è la Creazione, con tutto ciò che essa comporta di enigmatico e di oscuro, se considerata dal punto di vista limitato della natura umana.

Le Rivelazioni divine, però, se realmente tali e vissute nella piena ortodossia e nelle varie forme in cui si manifestano, permettono all'uomo che sinceramente si pone in discussione di superare questi limiti, e di "vedere le cose con gli occhi di Dio". In modo particolare l'Islâm, come ultimo richiamo, in senso storico ed escatologico, afferma con decisione che nulla sfugge alla Volontà divina:

<<Non vi è nessun male, in verità. Al nostro Signore facciamo ritorno>> (Cor. XXVI,50).

<<Di: "Chi è il Signore dei cieli e della terra?". Rispondi: "Iddio". Di: "Prendereste, all'infuori di Lui, patroni che per se stessi non possiedono né il bene né il male?>> (Cor. XIII,16).

<<La morte vi coglierà ovunque sarete,



foss'anche in torri fortificate. Se giunge loro un bene dicono "Viene da Dio". Se giunge loro un male dicono "Viene da te". Di: "Tutto viene da Dio!">> (Cor. IV,78).

<<Se Iddio ti tocca con un male, Lui solo te ne solleva, e se ti tocca con un bene, è Lui che può ogni cosa!>> (Cor. VI,17).

<<Di: "Chi mai vi porrà oltre la portata di Dio se Egli vuole un male per voi o se per voi vuole una misericordia?". Non troveranno, all'infuori di Dio, alcun patrono o soccorritore!>> (Cor. XXXIII,17).

Al-Ghazali, "il vivificatore della religione", maestro a Bagdad nel XII secolo, così scrive:

<<Da Lui proviene il Male e il Bene, l'utilità e il danno, l'Islâm e la miscredenza, la conoscenza e l'ignoranza, la vittoria e la sconfitta, l'errore e la dirittura, l'obbedienza e la disubbidienza, il politeismo e la fede; non c'è nessuno che possa respingere il Suo decreto, nessuno che possa mutare la Sua sentenza. "Egli travia chi vuole e guida chi vuole" (Cor. XXXV,8; XIV,4; XVI,93; LXXIV,31); "A Dio non si chiede conto di quello che fa, mentre a loro sarà chiesto conto" (Cor. XXI,23). Fanno addizionalmente a ciò la comune frase tradizionale: "Ciò che Dio vuole è, e ciò che Dio non vuole non è", le parole di Dio grande e potente: "Se Dio avesse voluto, avrebbe guidato al bene tutti gli uomini" (Cor. XIII,31) e le parole di Lui eccelso: "Se avessimo voluto, avremmo dato a ognuno la giusta direzione">> (Cor. XXXII,13) (2).

Il "problema" del Male nel mondo, come è facilmente prevedibile, viene spesso associato alla dottrina della predestinazione, che è presente nell'Islâm senza alcuna attenuazione: "Iddio fa ciò che vuole senza preoccupazioni di sorta e decide ciò che desidera senza alcun timore", afferma lo stesso Al-Ghazali. Tuttavia, per evitare che ci si faccia l'idea di un Dio capriccioso che gioca coi destini degli uomini, egli così spiega:

<<Dio eccelso ha detto: "La Mia misericordia precede la Mia collera". Infatti la Sua collera è il Suo volere il male e la Sua misericor-

dia è il Suo volere il bene. Ma Egli vuole il bene in quanto bene e vuole il male non per se stesso, ma in vista del bene che comporta. Quindi il bene è voluto per sé e il male *per accidente*. Ogni cosa è predeterminata e in ciò non vi è assolutamente nulla che si opponga alla Sua Misericordia>> (3).

Questa discussione teologica sui due aspetti della Volontà divina, per designare i quali la lingua araba ha in effetti due termini distinti: *mashi'a* (la Volontà principale) e *irada* (la Volontà specifica, particolare, normativa), ci permette di gettare un ponte fra la tradizione islamica e quella indù, che più di ogni altra ha il carattere della metafisica pura, scevra cioè da concezioni morali e sentimentali che impediscono una corretta visione della questione di cui stiamo trattando.

Ebbene, in tale Tradizione esiste il concetto di *dharma*, che può essere tradotto in modo molto approssimativo nel linguaggio teologico, per noi più comprensibile, con "Bene", ma si tratta in realtà di qualcosa di più universale, e cioè della condizione di equilibrio totale dell'Universo, dell'armonia integrale che deriva dalla conformità alla natura essenziale degli esseri.

Il contrario di *dharma* è *adharma*, che, allo stesso modo, non può essere tradotto con "Male" se non in modo molto riduttivo; esso è la "non-conformità" con l'armonia universale, lo squilibrio, la distruzione e il rovesciamento dei rapporti gerarchici fra gli esseri, e, come afferma René Guénon, il metafisico francese scomparso cinquant'anni orsono e conosciuto nell'Islâm come Shaykh 'Abd al-Wahid Yahya: <<Nell'ordine universale la somma di tutti gli squilibri particolari concorre indubbiamente sempre all'equilibrio totale che nulla potrebbe alterare; ma in ogni punto preso a parte e in se stesso, lo squilibrio è possibile e concepibile, e, si tratti di applicazioni sociali o d'altro, non è affatto necessario attribuirgli un carattere morale per definirlo, secondo la sua portata, contrario alla "legge d'armonia" che regge così l'ordine cosmico come l'ordine umano. [...]. In linea di principio, la "legge"



può essere considerata come un “Volere Universale”>> (4).

Tornando all’Islâm, che fra le tre Rivela- zioni abramiche è quella più “orientale” e “orientata” metafisicamente, possiamo consi- derare *mashi’a* come la migliore traduzione del concetto indù di *dharma*, cioè quella Volontà divina principale che mantiene l’equilibrio to- tale, servendosi di quella Volontà particolare, e per così dire, applicata (*irada*), che si serve anche del “male”, o meglio degli squilibri par- ticolari, per mantenere l’equilibrio totale.

In definitiva, quindi, Dio, che è la causa ontologica di ogni cosa possibile, non è tutta- via la causa diretta del male in sé, ma è la causa dell’elemento necessario di equilibrio co- smico che, nel mondo e per l’uomo, appare come un male. La negazione del male da par- te dei Santi, gli “intimi di Dio”, *al-awliya*, non ha altro significato, come afferma René Gué- non ancora una volta in modo straordinaria- mente chiaro: “Dal punto di vista universale il Male non esiste. Esso esisterà solo se si con- siderano le cose sotto un aspetto frammenta- rio ed analitico, separandole dal Principio, invece di considerarle come in Esso sintetica- mente contenute” (5), parole che ci riportano all’inizio della presente trattazione, e precisa- mente all’attestazione che “esiste solo Dio”, attestazione, come abbiamo visto, che costitu- isce il fulcro dell’Islâm.

Abbiamo fatto cenno agli “intimi di Dio”, i Santi, coloro che hanno percorso la Via che li ha condotti alla vicinanza con Dio; è la “via sapienziale”, che permette all’uomo di supe- rare le antinomie della condizione umana, non secondo un romantico e prometeico supera- mento del bene e del male predicato da Nietz- sche, ma secondo una via di santità qual è proposta da tutte le Religioni in diverse mo- dalità, tutte volte al ricongiungimento del- l’umano con il divino, come recita il celebre detto del primo Cristianesimo: “Iddio si è fat- to uomo perché l’uomo possa farsi Dio” (6).

Nell’Islâm la preghiera più recitata dal fe- dele è la “Sura Aprente” del Sacro Corano, in cui si chiede a Dio di essere guidati sulla “Ret-

ta Via” (*Sirata-l-mustaqîm*) che conduce a Dio stesso. Tale richiesta però, per chi consideri come unico scopo dell’esistenza la Conosce- nza di Dio, non si esaurisce in una semplice supplica, ma deve tradursi in un combattimen- to spirituale, quella “guerra santa” (*Jihad*) così mal compresa dal pensiero occidentale moder- no e che si ritrova anche nella dottrina indù (7). Nell’Islâm si distingue una “piccola guer- ra santa” (*al-jihad al-asghar*), di dominio este- riore, dalla “grande guerra santa” (*al-jihad al- akbar*), di ordine puramente interiore e spiri- tuale, come testimonia un detto (*hadith*) del Profeta che, di ritorno da una spedizione mi- litare, pronunciò queste parole: “Siamo torna- ti dalla piccola guerra santa alla grande guer- ra santa”.

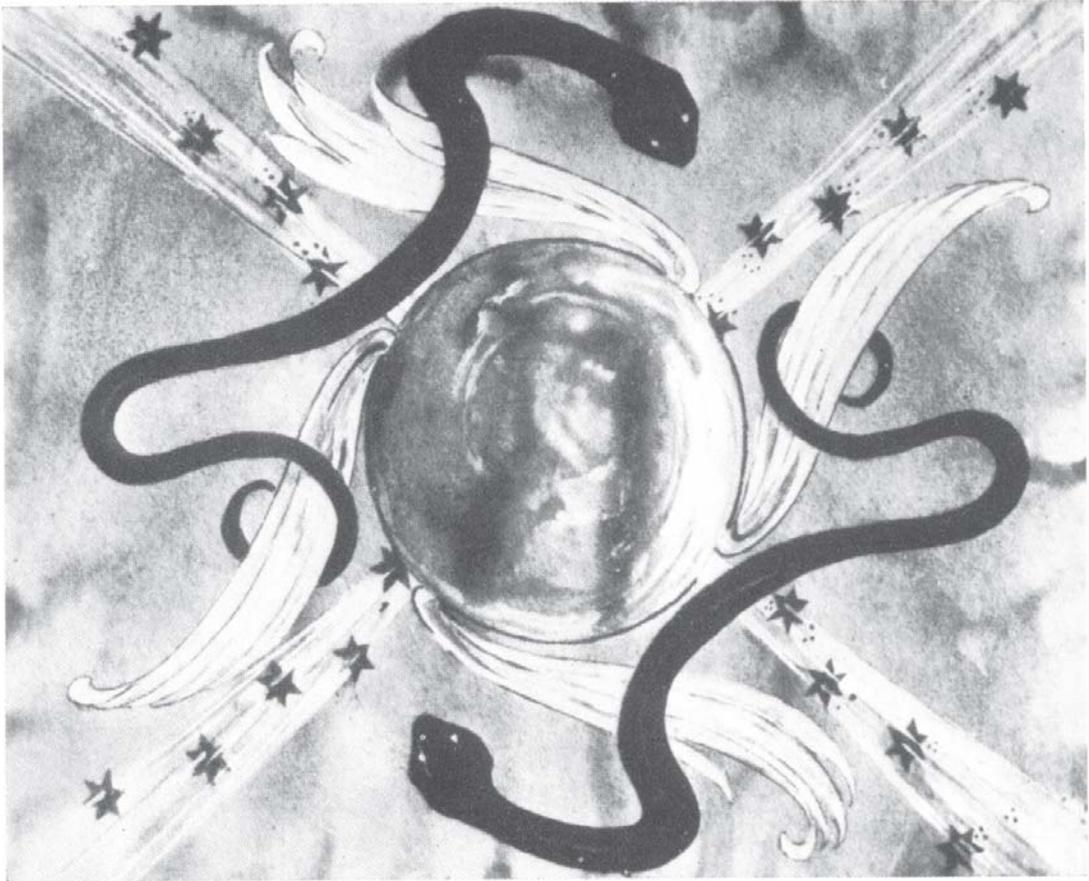
Possiamo dire allora che lo scopo della guerra santa è ripristinare l’ordine e la pace ove regna il disordine e lo squilibrio che sono, per così dire, impliciti nell’idea stessa di Cre- azione, se considerata autonomamente dal suo Principio. Il combattimento spirituale, quindi, sarà quello di chi fa guerra a tutto ciò che in- teriormente si oppone a quell’unificazione che fa dire: “Non esiste altro che Dio”, seguendo la via e l’esempio di chi ha combattuto e vinto la grande guerra santa, via che nell’Islâm as- sume il nome di *Tasawwuf*, comunemente tra- dotto con “sufismo”, la via “interiore” e “ope- rativa” percorsa dai Santi musulmani di tutti i tempi:

“Il Santo è il Tutto: quando lo hai veduto, hai visto ogni cosa. [...].

Tutti gli esseri del mondo sono parte di Lui, ed egli è il Tutto.

Ogni cosa è parte del sufi, il bene e il male. Chi non è così, certo non è un sufi.” (8).

“Perciò, una volta che tu abbia visto Colui che è il Tutto, per certo hai visto il mondo in- tero, e chiunque tu veda in seguito è una sem- plice ripetizione. Le loro frasi erano racchiuse nelle parole del Tutto: e per te, quando hai ascoltato le parole del Tutto, ogni altra parola non fa che ripetersi” (9).



Note

1) Intervista allo Shaykh 'Abd al-Waid Pallavicini, trasmessa su RAI UNO il 3 novembre 2000, inserita nel ciclo televisivo *Il ritorno degli déi*.

2) al-Ghazali, *Il ravvisamento delle scienze religiose*, Fasl 3, trad. it., Torino 1970.

3) al Ghazali, *Commento ai nomi più belli di Dio*, Fann 2, Fasl 1, trad. it., Torino 1970.

4) RENÈ GUÈNON, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, trad. it., Torino 1965, pag. 182.

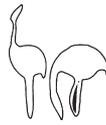
5) *Mélanges sur René Guénon*, Parigi 1977, pag. 13.

6) SANT'ATANASIO, *Oratio de Incarnatione Verbi*.

7) Cfr. la *Bhagavad-Gita*, in cui si parla di una battaglia che rappresenta simbolicamente il combattimento interiore.

8) Sono versi del grande santo e poeta del XIII secolo Jalâl ad-Dîn Rûmî, *Kulliyat-i Shams ya Divan-i-kabir*, ed. Foruzanfar, Teheran, 1336 Eg.

9) Jalâl ad-Dîn Rûmî, *L'essenza del reale*, Torino 1995.



"Per il Buddhismo è questa, in definitiva, la causa più potente di ogni male: (...) alla radice di ogni delitto, di ogni odio, di ogni sopraffazione e di ogni falsità troviamo immancabilmente l'egoismo". Ma l'egoismo deriva dall'ignoranza - ribadisce l'autore, docente di storia della filosofia ed estetica presso l'Università di Padova -, dal non comprendere "come ogni realtà non ha esistenza autonoma, non è autosufficiente, dipende cioè da altro".

Il problema del male nel Buddhismo

Che il male esista anche per il Buddhismo, costituisce un'osservazione affatto ovvia, ma altrettanto semplicistica. Infatti la nozione di 'male' che gli insegnamenti del Buddha, prima, e la letteratura buddhista, poi, hanno pensato, elaborato ed espresso si distingue nettamente da quella induista che, nel contesto indiano, l'ha preceduta, accompagnata e vinta; ma si distingue ancor più nettamente da quelle che derivano dalle tre grandi religioni di matrice monoteista.

A tale proposito, va immediatamente precisata la distanza che differenzia il Buddhismo dal Giudaismo, dal Cristianesimo e dall'Islam, la quale si radica in un motivo preciso ed inequivocabile: il Buddha non fu né pretese di essere 'Figlio di Dio' o 'Profeta', né, tantomeno, Dio in persona, anche se la pietà popolare nei paesi buddhisti, nel corso dei secoli, si è spinta tanto in là da farlo diventare per milioni di fedeli una vera e propria divinità. Dalla mancanza di questa qualità divina deriva il fatto, importantissimo per quanto riguarda l'etica, che il male non può essere affrontato considerandolo come conseguenza della disubbidienza ai Comandamenti di Dio: non essendovi per il Buddhismo un'autorità

assoluta che, con un imperativo altrettanto assoluto, prescrive di fare il bene e di combattere il male, la trasgressione ad un simile imperativo, la quale rappresenta l'origine del male, ovvero il male originario, non ha né spazio né legittimità per esistere.

Eppure in *Dhammapada* (XIX, 278) si dice: "tutti gli stati condizionati (*sankhara*) sono dolore", quasi a significare che tutta la realtà sia intrisa solo di dolore, di sofferenza, di disagio e di malessere. Come conciliare, allora, una dottrina che non considera il problema del male né dal punto di vista teologico, né da quello ontologico, ma che tuttavia considera tutta l'esistenza intrisa di dolore?

Per poter comprendere questa apparente contraddizione, o per tentare di sciogliere questo che si presenta come una sorta di enigma, è necessario articolare il ragionamento ricorrendo al contenuto della Seconda Nobile Verità che individua in *tana* (desiderio ardente) la causa *profonda* di ogni dolore. 'Profonda' perché, pur essendo sempre determinante, essa non può essere detta né 'prima' né 'ultima', in quanto agisce sempre congiunta a qualche altra forza condizionante: per esempio, io posso desiderare una cosa per le *sensazioni* piace-



voli che nel presente mi comunica, ovvero per i ricordi piacevoli che mi ha lasciato in passato, oppure per il piacere che *immagino* mi potrà dare in futuro. Quindi, anche ad un primo livello di analisi, il desiderio mostra di essere sempre associato, come minimo, a una sensazione, a un ricordo, ad un'immaginazione.

Vi è tuttavia una causa ancor più profonda che accompagna ogni desiderio ardente, ed è l'idea di *io*, anzi l'idea "io sono", ossia quella che mi fa credere che l'io sia 'mio', che mi appartenga, che sia un oggetto di mia esclusiva proprietà privata: ciò al punto da farne il centro di riferimento di ogni azione, di ogni riflessione e di ogni giudizio. Questa idea dello "io sono" è talmente forte e radicata che permane anche agli ultimi livelli meditativi (cfr. *Samyutta Nikaya* 109); ma la sua persistenza appare particolarmente negativa in rapporto al problema del male, perché alla base di ogni desiderio è attivo un io desiderante che si considera talmente importante da comportarsi come una *mònade*, come un'essenza autosufficiente. Ciò risulta palesemente contraddittorio, dato che, se l'io si considera autosufficiente, cioè non mancante di nulla, non dovrebbe desiderare nulla.

Tuttavia la maggioranza degli uomini è immersa proprio in questa condizione assurda, al punto da non accorgersi di costituire una contraddizione 'vivente': i più conducono infatti la loro vita trascinandola o spingendola da un desiderio all'altro, ma, quel che è peggio, considerano come inoppugnabile perfino il fatto che il loro io sia costituito solo da questa massa di forze desideranti.

Quindi, in breve: ogni dolore è prodotto dal desiderio ardente (*tana*); ma ogni desiderio è a sua volta prodotto da una volontà di affermazione dell'io, cioè da quello che si potrebbe anche definire "desiderio ardente dell'io", e che, in termini più vicini alle tradizioni occidentali, potremo chiamare molto semplicemente "egoismo".

Per il Buddhismo è questa, in definitiva, la causa più potente di ogni male: anche se appare sempre congiunta o intrecciata con altre concause, in ultima analisi, alla radice di ogni

delitto, di ogni odio, di ogni sopraffazione e di ogni falsità troviamo, immancabilmente, l'*egoismo*.

Tuttavia, a questo punto, scatta inevitabile la domanda: "Ma perché, e da dove l'egoismo?". Le tre grandi religioni monoteistiche non hanno dubbi nel fornire la risposta: esso, come tutti i mali, deriva dal peccato originale, da un'originaria trasgressione all'imperativo di Dio. Per il Buddhismo, questa risposta non può esser fatta valere, perché esso, con consapevolezza e precise argomentazioni al riguardo, ritiene impossibile che l'uomo abbia un'idea adeguata di Dio e che, di conseguenza, non possa sapere cosa Dio prescriva o meno. Allora, l'unica risposta plausibile è quella che indica la causa dell'egoismo nell'ignoranza (*avidya*). La radice ultima del male, dunque, per il Buddhismo si identifica con l'ignoranza. Ma l'ignoranza di cosa?

Si può ragionevolmente affermare che l'oggetto principale di questa ignoranza è la qualità *anatta* di ogni realtà, che viene espressa in modo tanto sintetico quanto efficace nel verso 279 del *Dhammapada*: "Tutte le realtà sono prive di sé (*anatta*)". Il male si risolve quindi in un *errore* di percezione e di valutazione: chi fa il male non è un malvagio, ma un *ignorante* che non comprende come ogni realtà - sia sensibile che sovrasensibile - non ha esistenza autonoma, non è autosufficiente, dipende cioè da altro. Costui ignora soprattutto che proprio il suo 'io', che egli crede essere il perno più saldo attorno a cui far ruotare l'intera sua esistenza, è in realtà la risultante sempre variabile di infiniti condizionamenti, e deve la propria vita e la propria sopravvivenza ad una serie di fattori - da quelli atmosferici e chimici a quelli sociali ed economici - che non dipendono affatto dalle decisioni prodotte dalla propria volontà. In altri termini, il malvagio non si rende conto che la sua vita dipende in varia misura da tutto ciò che egli *non è*; e che, viceversa, la vita di tutto ciò che egli non è dipende in varia misura da lui.

Ciò viene ben espresso nella massima buddhista, contenuta in *Samyutta Nikaya*, che recita: "proteggendo se stessi si proteggono gli



altri, proteggendo gli altri si protegge se stessi". È importante notare che tale massima va intesa riferita non solo ai rapporti interpersonali tra umani, ma anche ai rapporti di questi con *tutti* gli esseri, sia quelli viventi che quelli materiali, per cui in generale si potrebbe anche definire l'etica buddhista come un'etica *sociale* e, nel contempo, *ambientale*.

Ad un livello più profondo, la teoria dell'*anatta* va intesa tuttavia come teoria che consente non solo la formulazione di una *relatività generale*, in base alla quale ogni ente esiste e vive soltanto *in relazione* agli altri enti, ma anche la formulazione di una *relatività intrinseca*, in base alla quale ogni ente esiste soltanto *come relazione*, ossia come sistema di relazioni: la teoria dell'*anatta*, infatti, consente di concepire ogni ente non come un atomo o una monade, già di per sé sussistente, che solo in un secondo momento entra in relazione con un altro atomo o con un'altra monade; ma come una realtà che è *già di per sé* relazione, ancor prima di 'entrare in relazione'.

Ebbene, l'ipotesi buddhista è che quanto più a fondo si è in grado di comprendere la teoria dell'*anatta* e queste sue implicazioni 'relazionistiche', tanto migliore sarà la condotta etica. In particolare, il buddhismo Mahayana, sostenendo che *prajna* (saggezza) si accompagna a *karuna* (compassione), ha fatto di questa corrispondenza tra conoscenza e moralità uno dei cardini delle proprie dottrine.

È inoltre importante far notare che la teoria dell'*anatta* è talmente potente ed estesa che può applicarsi alle stesse nozioni di 'bene' e 'male': per il Buddhismo, infatti, queste nozioni, ma soprattutto le realtà a cui esse rimandano, proprio in base alla teoria dell'*anatta*, non possono essere intese in senso autonomo, ma vanno colte nelle loro relazioni di reciproca implicazione.

Il Male in senso radicale, ontologico, come marchio di un peccato originale, per il Buddhismo non esiste; come, d'altra parte, non esiste un Bene assoluto per cui valga la pena di combattere fino alla morte, propria e/o altrui: nella vita ci sono circostanze sempre e solo 'miste', in cui il bene e il male si intrecciano,

spesso in modo inestricabile. Se si vuole a tutti i costi trovare un'accezione 'forte' con cui il Buddhismo connota il Male, questa è il voler permanere nella condizione mentale che ignora la qualità *anatta*. In positivo, fare il bene significa per il Buddhismo distruggere questa ignoranza, e trarne le conseguenze sul piano pratico.

Chi meglio di tutti sa praticare queste conseguenze è il 'Santo' o l'Illuminato, colui che conosce ogni tipo e grado di opposizione, compresa quella tra Bene e Male, ma che, tuttavia, agisce per il meglio senza tener conto di questa sua conoscenza. L'Illuminato buddhista, infatti, ben conosce ed applica tutte le prescrizioni incluse nella Quarta Nobile Verità, quella dell'Ottuplice Sentiero verso la perfezione, ma la sua azione risulta perfetta quando la loro attuazione è talmente automatica, spontanea, senza sforzo, da far sembrare che egli le abbia dimenticate.

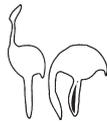
Questo passaggio dal rispetto delle regole morali alla loro attuazione spontanea è definito nel Buddhismo come passaggio dal livello relativo della verità (*samvriti satya*) a quello assoluto (*paramartha satya*). Non è tuttavia da dimenticare un aspetto: il passaggio tra questi due livelli della verità implica un 'andare oltre' che coinvolge non soltanto le diverse forme di opposizione, ma anche e soprattutto quel 'senso dell'io' che sta alla base di ogni desiderio e, quindi, di ogni dolore.

Tutte le osservazioni fin qui prodotte, così come queste conclusioni da esse derivate, si possono condensare in un consiglio e in una domanda che stanno incastonati in ciò che disse il Sesto Patriarca del Buddhismo Zen al Monaco Myo, il quale gli chiedeva di istruirlo sulle verità supreme: "Non pensare né al bene né al male. In quel momento qual è il vero Sé del Monaco Myo?" (1).

Giangiorgio Pasqualotto

Nota

1) *Mumonkan. La porta senza porta* (a cura di Zenkei Shibayama), tr. it. Ubaladini, Roma 1977, p. 168.



L'autore, psicoanalista, analizza brevemente la questione del male dal punto di vista della psicoanalisi, distinguendo due percorsi possibili: nel primo affronta il tema partendo dalla domanda: cos'è il male, in che consiste il male?; nel secondo riflette a partire dalla domanda: che cosa sento, che cosa mi fa male?

La riflessione attinge alla scienza di Freud.

Il male nella psicoanalisi

1. Che cos'è il Male?

Il quadro iniziale che troviamo all'inizio della vita è un gioco continuo, nel bambino, di esperienze di tensione (dolore) e di soddisfacimento dei bisogni (piacere). Il bambino alla nascita si trova nella situazione in cui tutto ciò che interrompe il suo benessere viene vissuto come fonte di dispiacere: questo è il primo vissuto di male, che corrisponde alla coincidenza tra vissuto e contenuto (una cosa che mi fa male è cattiva).

Freud a tal proposito scrive: "*(alla nascita) l'Io non ha bisogno del mondo esterno fintantoché è autoerotico; tuttavia è dal mondo che riceve gli oggetti connessi alle esperienze delle pulsioni di autoconservazione; né, per un certo periodo, può fare a meno di avvertire gli stimoli pulsionali interni come spiacevoli. Ebbene, sotto il dominio del principio di piacere si compie nell'Io un'evoluzione ulteriore. Esso assume in sé gli oggetti offertigli, in quanto costituiscono fonti di piacere, li introietta (secondo l'espressione di Ferenczi), e caccia dall'altra parte fuori di sé ciò che nel suo stesso interno diventa occasione di dispiacere... Il mondo esterno si scinde ora per lui in una porzione piacevole che egli ha incorporato in sé, e in una restante porzione che gli è estranea. D'altra parte ha estrat-*

to dal suo stesso Io una componente che proietta nel mondo esterno e sente nemica" (*Pulsioni e loro destini*, pag. 31), questa parte rappresenta la spinta pulsionale spiacevole (1).

Possiamo osservare, lungo l'arco dello sviluppo che porta un essere umano dalla nascita all'età adulta, una serie di passaggi di contenuto e di senso (circa il *che cos'è - in cosa consiste il male?*):

a) All'inizio della vita psichica abbiamo osservato che il *male* corrisponde con *ciò che mi fa male*, e questo *male* lo espello da me. Vi è una equazione tra dolore e male (così come tra piacere e bene).

b) Successivamente, attraverso lo sviluppo dell'apparato psichico, il soggetto passa a vivere il *male* come sinonimo di tutto ciò che può causargli un che di dannoso (principio di autoconservazione).

Freud sottolinea, al riguardo: "*L'aumentata importanza della realtà esterna ha elevato anche l'importanza degli organi sensori a quella rivolti e della coscienza ad essi collegata... Alla rimozione, che escludeva dall'investimento (di energia psichica) una parte delle rappresentazioni emergenti, in quanto generatrici di dispiacere, subentrò un imparziale pronunciamento dell'attività giudi-*



cante, il cui compito era di stabilire se una data rappresentazione era vera o falsa, e cioè se era in accordo o no con la realtà... Così come l'io-piacere non può far altro che desiderare, adoperarsi al fine di ottenere piacere ed evitare dispiacere, l'io-realtà non ha altro da fare che mirare all'utile e garantirsi contro ciò che è dannoso".

Qui avviene il passaggio dall'equazione dolore=male, piacere=bene – attraverso il giudizio - a cosa mi è utile (anche se, a volte, doloroso perché comporta una rinuncia e una frustrazione del piacere immediato).

La persona qui si pone in un'ottica "del gioco tra principio di piacere/principio di realtà", in cui la visione della vita passa da un modello del tutto subito, al modello che include il tempo: vi è un passaggio da una visione bidimensionale a una tridimensionale.

c) Un altro passaggio è costituito, lungo l'asse dell'evoluzione, dal vivere la rappresentazione del male: la perdita dell'oggetto – la perdita dell'amore dell'oggetto. È la fase dello scontro tra una dimensione narcisistica della vita (faccio quello che mi piace) ed una dimensione relazionale (dove riconosco un legame con qualcosa che non sono io).

Questo conflitto è dovuto alla scoperta dell'altro, del proprio limite, della fine della propria visione onnipotente.

Allora nasce il riconoscimento del bisogno/desiderio dell'oggetto, che, conseguentemente mi porta a rinunciare alla visione unicamente narcisistica della vita per il timore di perdere prima l'oggetto, successivamente di perdere il suo amore.

d) Poi il male corrisponde (a seguito dell'introyezione della legge paterna: Super Io) alla perdita del legame rispettoso e armonico con questa legge. È la funzione del Super Io/ Ideale dell'Io: ciò che non devo fare (è male) – come dovrei essere. Dunque il male è tutto ciò che va contro la legge interiore.

Tutto ciò è fonte di un lavoro continuo nella vita psichica tra investimento narcisistico della propria vita pulsionale e investimento che includa anche l'altro, un lavoro continuo finalizzato a realizzare i propri desideri all'interno di un rispetto della legge interna.

Freud, al riguardo, dice: *"Il problema fondamentale del destino della specie umana a me sembra sia questo: se, e fino a che punto, l'evoluzione civile riuscirà a padroneggiare i turbamenti della vita collettiva provocati dalla pulsione aggressiva e autodistruttrice degli uomini. In questo aspetto proprio il tempo presente (1929) merita forse particolare interesse. Gli uomini adesso hanno esteso talmente il proprio potere sulle forze naturali, che giovandosi di esse sarebbe facile sterminarsi a vicenda, fino all'ultimo uomo. Lo sanno, donde buona parte della presente inquietudine, infelicità, apprensione"* (Disagio della civiltà, pag. 630).

Qui si innesta la questione della patologia (il narcisismo, la perversione, le nevrosi ossessive) come rappresentazione del fallimento di questo conflitto interno tra istanze pulsionali libidiche ed aggressive e la legge superegoica che governa il rapporto dell'individuo dentro una situazione relazionale.

Alcune considerazioni sparse

Nel 1961 la Chiesa d'Inghilterra ha approvato un nuovo catechismo. Una delle più importanti innovazioni del nuovo testo di dottrina è stata quella (da taluno detta "l'abolizione del diavolo") di sostituire la formula seicentesca: *"Io rinuncerò al diavolo e a tutte le sue opere, ai fasti e alle vanità di questo iniquo mondo, nonché alle brame peccaminose della carne"*, con la dizione moderna più semplice e breve: *"Io rinuncerò a tutto ciò che è errato, e combatterò contro il male"*.

Gli estensori del nuovo catechismo anglicano hanno espresso un mutato atteggiamento interiore nei riguardi di un medesimo problema. Essi hanno preferito alle immagini del diavolo sostituire i concetti, ben validi e sentiti, di "errore" e di "male".

Il motivo del diavolo, nelle sue infinite variazioni, è comune a molte religioni di diversissimi paesi. La psicoanalisi ravvisa in primo luogo nel diavolo il rappresentante di istinti (sessuali, aggressivi) che l'individuo, già nell'infanzia, considera riprovevoli, pericolosi, e intollerabili. Non riuscendo a obliterarli e a rimuoverli completamente dalla propria coscienza, l'uomo li "proietta" fuori di sé, nel



mondo esterno, immaginandoli e persino “vendendoli” quali esseri cattivi e demoniaci.

Sotto questo profilo, il diavolo è dunque il portatore, il depositario degli istinti; ed è, perciò, il “tentatore”, perché ripropone, a colui che ha voluto respingerlo, nuove alleanze, e l’attuarsi di antichi “sogni proibiti”.

In termini psicoanalitici, potremmo dunque dire che il diavolo è una figura composta, cui vengono attribuite sembianze in parte animalesche e in parte umane, appunto perché confluiscono in lui sia certe forze del mondo istintivo (appartenenti al cosiddetto “Es”), sia certi aspetti spietati e crudeli del “padre cattivo”, che vanno a far parte di una istanza giudicativa interiore, ossia di quel che Freud chiama il “Super Io”.

Tuttavia, in sede psicoanalitica, dopo aver riconosciuto che certe distinzioni tra “bene” e “male”, o tra “errore” e “verità”, si instaurano già nell’infanzia, è giocoforza ammettere che taluni motivi dell’istinto, certi impulsi dell’affettività, o certe rappresentazioni dell’autorità, sono molto meno “cattivi”, o “erranei”, o “temibili” di quanto immagini il bambino (vedi funzione dello sviluppo dell’apparato).

“Erroneo” è senza dubbio l’atteggiamento che ci porta a respingere certi elementi della nostra vita psichica e morale senza averli prima valutati, a ricacciare i sintomi di un malessere anziché ricercarne le cause. I nostri impulsi, i nostri desideri istintivi, non sono sempre e necessariamente “cattivi”, e men che meno “diabolici”.

Molte volte, la miglior cosa che si possa fare è riconoscerli chiaramente e onestamente, riesaminando e freddamente valutando le relative, e spesso sbrigative, connotazioni di “male” e di “colpevolezza”. Allora essi diventano meno temibili e più innocui, ed è possibile, in una certa misura, reincorporarli nella personalità totale.

Che “amore bandisce timore” lo diceva anche San Giovanni.

Occorre dunque vedere più chiaro in noi stessi, riconoscere i nostri “diavoli” per quel che sono, utilizzare possibilmente per fini migliori quel che portano e quel che significano,

e affrancarsi il più possibile dai dualismi conflittuali a vantaggio di superiori integrazioni.

2. Il male come sofferenza

La sofferenza fisica, il dolore, comporta nell’individuo una conseguente regressione narcisistica dell’Io... e il vissuto nei confronti di ciò che mi fa male dipende da:

1) il livello di sviluppo dell’apparato psichico circa le modalità di affrontare il dolore: regressione massiccia (per esempio, comportamento egocentrico); depressione grave (per esempio, relazione con il modello narcisistico); negazione (per esempio, relazione con il modello onnipotente); ruolo attivo verso la propria condizione e gestione della problematica; sana depressione; restringimento di capacità e funzioni dell’Io nella malattia; capacità riparative dell’Io a livello della relazione oggettuale che implica, oltre alla limitazione delle funzioni, una capacità di nuovi investimenti;

2) l’apparato come reagisce alla frustrazione;

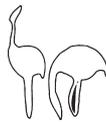
3) la questione della psicosomatica, che ci pone innanzi ai limiti nella gestione da parte dell’apparato psichico della sofferenza psichica e negazione del conflitto.

Mario Magrini

Nota

1. Freud sostiene l’esistenza di un Io-realtà più antico e “primordiale” dell’Io-piacere. Questo primordiale Io-realtà non si trasforma direttamente nell’Io-realtà definitivo, ma è invece prima sostituito - sotto l’influsso egemonico del principio di piacere - da un Io-piacere. Freud sottolinea che, mentre la presenza delle pulsioni libidiche autoerotiche tende a deviare lo sviluppo in direzione di un Io-piacere, le pulsioni libidiche non autoerotiche e le pulsioni di autoconservazione manifestano la tendenza a favorire la transizione diretta verso il definitivo Io-realtà della persona adulta.

Secondo Freud, quest’ultimo processo si effettuerebbe se i genitori non prestassero al neonato inerme (soddisfacendo il secondo gruppo di pulsioni) le cure di cui egli ha bisogno, prolungando in tal modo artificialmente lo stato del narcisismo primario e consentendosi l’erigersi dell’Io-piacere.



L'autrice, che dirige Simplegadi (una rivista di filosofia comparata), accosta due culture lontane nel tempo e nello spazio: testi taoisti con le Enneadi di Plotino. E ne scopre interessanti vicinanze, anche in rapporto al tema del male.

"Se Hui avesse ascoltato Chuang non avrebbe rotto la zucca. (...). Se Plotino avesse ascoltato Plotino non avrebbe rotto l'uomo in anima e corpo".

Anche Plotino aveva una zucca

Parlando a Chuang-tzu, Hui-tzu disse: "Il re di Wei mi mandò dei semi di zucca gigante. Li seminai e ne venne una zucca capace di cinque barili. Quando la usai per riempirla d'acqua di riso risultò tanto pesante che da solo non riuscivo a sollevarla. La tagliai in due per farne dei catini, ma la zucca era instabile e non tratteneva nulla. Non era che una cosa futilmente grande. La considerai di nessuna utilità e la feci a pezzi".

"Sei tu, o maestro, che sei inetto nel servirti delle cose grandi - osservò Chuang-tzu -. Avevi una zucca capace di cinque barili, perché non hai pensato di farne un gran recipiente con cui galleggiare sui fiumi e sui laghi? Se ti lamenti perché era instabile e non tratteneva nulla, sembra che tu, o maestro, abbia la mente limitata" (1).

Cos'è il male? Il male è la materia.

La materia è proprio cattiva ed è il primo male (2).

E perché la materia è il male? La materia è il male perché è ciò che più è lontano dall'uno.

Solo l'uno è ciò che è primo (3). Di necessità c'è qualcosa dopo ciò che è primo, così c'è anche ciò che è ultimo. Questo è la materia che non ha più niente di quello. E questa è la necessità del

male (4).

E perché ciò che è più lontano dall'uno è il male? Ciò che più è lontano dall'uno è il male perché l'uno è il bene.

Quando si dice l'uno e quando si dice il bene bisogna pensare alla stessa natura (5).

E perché la materia è ciò che più è lontano dall'uno? La materia è ciò che più è lontano dall'uno perché l'uno è l'uno e la materia è l'altro.

La materia sarebbe adatto dirla solo altro. O forse altre cose, così da non definirla al singolare con altro, ma da indicarne l'indefinitezza con altre cose (6).

E l'uomo? Cos'è il male dell'uomo? Il male dell'uomo è il corpo.

La vita stessa nel corpo è proprio male (7).

E perché il corpo è il male dell'uomo? Il corpo è il male dell'uomo perché il corpo è ciò che più è lontano dall'anima.

Senza il corpo l'anima è padrona di sé (8).

E perché ciò che più è lontano dall'anima è il male dell'uomo? Ciò che più è lontano dall'anima è il male dell'uomo perché l'anima è l'uno dell'uomo.

Tutte le anime vorrebbero andare all'uno per loro essenza. E da entrambe le parti c'è l'uno: è



quello da cui vengono e quello a cui vanno (9).

E perché il corpo è ciò che più è lontano dall'anima? Il corpo è ciò che più è lontano dall'anima perché il corpo è la materia dell'uomo.

La natura dei corpi è parte della materia (10).
Così dice Plotino.

E l'uomo? Cosa può fare l'uomo? L'uomo può fare uso della filosofia. E se fa uso della filosofia fa le parti. Se fa uso della filosofia fa di sé due parti: una parte l'anima e una parte il corpo. L'uomo è unico se non fa uso della filosofia. Se fa uso della filosofia diventa due parti: una parte di bene e una parte di male.

L'anima e il corpo sono parti. Ma prima del fare le parti per mezzo della filosofia come erano? Mischiati (11).

Così dice Plotino.

E cosa può fare ancora l'uomo?

L'uomo può fare con l'anima senza il corpo. Con l'anima senza il corpo l'uomo va all'uno dalla materia. L'uomo può fare con la sua parte di bene senza la sua parte di male. Con la sua parte di bene senza la sua parte di male l'uomo va dal bene al male.

L'anima ha un'altra vita quando va e si avvicina all'uno e ne è parte. Perché dunque non ci rimane? Perché ancora non è andata tutta. Ma ci sarà il tempo in cui ci sarà anche la continuità della visione per essa non più disturbata in nessun modo dal corpo (12).

Così dice Plotino

Ma davvero il male dell'uomo è il corpo, il suo corpo?

Se l'anima e il corpo sono le due parti dell'uomo, un'anima senza un corpo, un corpo senza un'anima sono i cocci di qualcosa che è stato rotto, i cocci di un uomo che non c'è più.

Se un uomo senza la sua anima è un corpo e non è un uomo, un uomo senza il suo corpo è un'anima e non è un uomo.

Così il male dell'uomo, di un uomo, non è il suo corpo, è perdere il suo corpo.

Il male di un uomo è rompersi, è perdersi e

trovarsi con in mano solo dei cocci.

Hui aveva una zucca.

E cosa ne fa? La rompe. E la rompe ancora.

E cosa si trova in mano? Solo dei cocci.

Cercava di fare bene e fa male. Cercava il bene e fa il male.

Hui aveva una zucca. E non ce l'ha più.

Se Hui avesse ascoltato Chuang non avrebbe rotto la zucca.

Si sarebbe invece preso cura di essa e ne avrebbe fatto una barchetta.

Un barchetta proprio bella. Gialla. Tutta gialla. Con un piccolo remo e una piccola fune. Con una piccola tenda blu per il sole. Blu mare. Giallo zucca.

E via. A farsi cullare. A respirare. Via. A galleggiare sui fiumi e sui laghi.

Se Plotino avesse ascoltato Plotino non avrebbe rotto l'uomo in anima e corpo.

Si sarebbe invece preso cura di anima e corpo e ne avrebbe fatto un uomo.

Ogni parte infatti è essendo parte di qualcosa.

Ciascuna delle cose che sono nel tutto per natura e disposizione collabora al tutto e patisce e fa, come ciascuna delle parti di ciascun vivente per natura e costituzione collabora al tutto (13).

E la filosofia nella sua espressione migliore si prende cura della relazione fra le parti.

La dialettica è la parte migliore della filosofia (14). *La dialettica è l'abitudine a poter dire logicamente di ciascuna cosa cos'è e in cosa differisce dalle altre e qual è la comunanza* (15).

Anche così dice Plotino.

Se Plotino avesse ascoltato Plotino. Ma non lo ha fatto.

Come ogni uomo ce l'ha, anch'egli aveva una zucca. Ma non ha voluto galleggiarci sui fiumi e sui laghi.

Ha voluto invece quella disperante fuga da solo a solo. La disperazione del male.

Parlando a Chuang-tzu, Hui-tzu disse: "Il re di Wei mi mandò dei semi di zucca gigante. Li



seminai e ne venne una zucca capace di cinque barili. Quando la usai per riempirla d'acqua di riso risultò tanto pesante che da solo non riuscivo a sollevarla. La tagliai in due per farne dei catini, ma la zucca era instabile e non tratteneva nulla. Non era che una cosa futilmente grande. La considerai di nessuna utilità e la feci a pezzi”.

“Sei tu, o maestro, che sei inetto nel servirti delle cose grandi - osservò Chuang-tzu -. Avevi una zucca capace di cinque barili, perché non hai pensato di farne un gran recipiente con cui galleggiare sui fiumi e sui laghi? Se ti lamenti perché era instabile e non tratteneva nulla, sembra che tu, o maestro, abbia la mente limitata”.

Silvia Voltolina

Note

1) *Testi taoisti*, tr. Tomassini, ed. Utet, Torino 1977, *Chuang-tzu*, p. 354.

2) *Enneadi*, ed. Rusconi, Milano 1992, 1, 8, 14, tr. d. a.

3) 6, 9, 2.

4) 1, 8, 7.

5) 2, 9, 1.

6) 2, 4, 13.

7) 1, 7, 3.

8) 3, 1, 8.

9) 6, 2, 11.

10) 1, 8, 4.

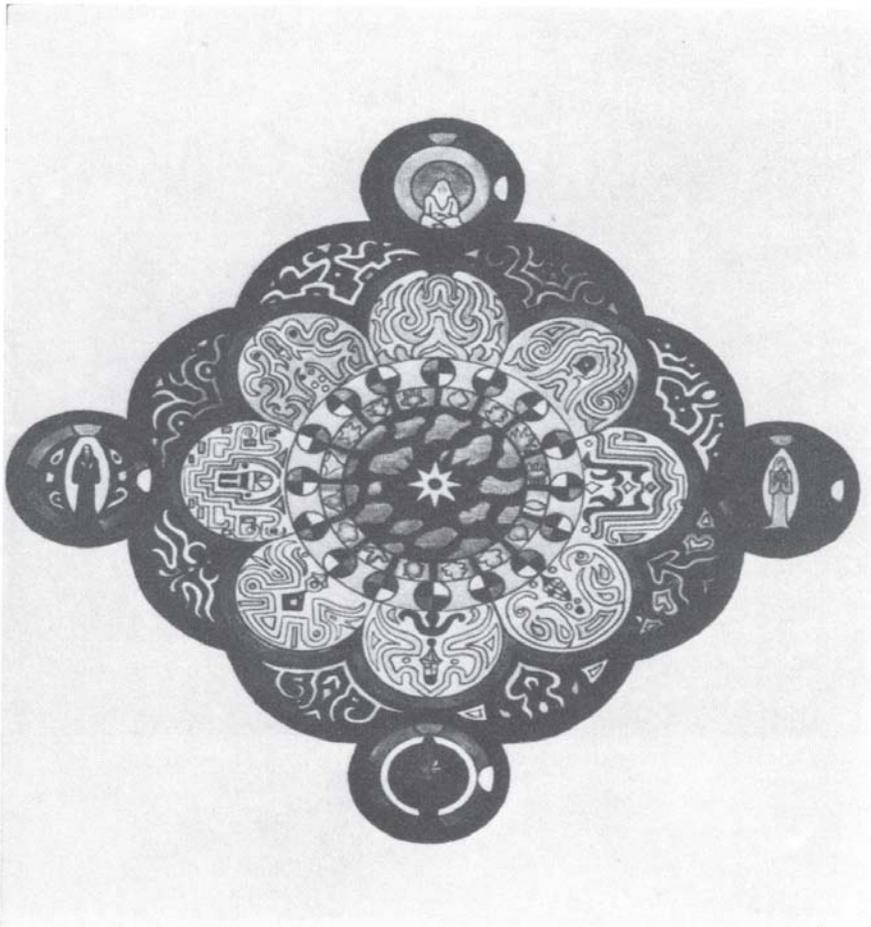
11) 1, 1, 3.

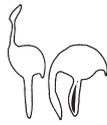
12) 6, 9, 9-10.

13) 4, 4, 45.

14) 1, 3, 5.

15) 1, 3, 4.





A commento del versetto 45,7 del Deuteroisaia, l'autore, teologo biblista cattolico, ricorda che "non c'è altro modo per dire il tutto nel linguaggio biblico, che delinearne gli estremi. E non c'è altro modo per il Signore per presentarsi come Dio d'Israele a Ciro, e per presentarsi a Israele come suo Dio attraverso Ciro, che questa attribuzione di responsabilità per tutta la creazione, se non nel predicare 'creo' delle tenebre e del male".

"Creo il male, io sono il Signore"

Come avvertono i lessici, "qui veniamo a trovarci di fronte alla fede nella potenza universale del Dio d'Israele", cosicché "diventa chiaro che qui si tratta di un agire punitivo che esclude tanto l'arbitrio che la casualità, e che la sciagura sta a significare la revoca di un ordinamento salvifico dato per grazia" (cfr Jenni, E. - Westermann, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, Marietti 1982, II° vol., 721). Gli stessi lessici, peraltro, dovrebbero al luogo registrare come né Giobbe né Mosè si trovano d'accordo su questo punto; o come, quantomeno, si dia spazio a un processo dialettico appassionato: il lunghissimo spazio del libro di Giobbe, il dialogo attorno alla decisione divina di distruzione d'Israele in Esodo 32.

Nel fuoco di questa passione, ove sia possibile una sosta, si può osservare forse qualche aspetto della scandalosa rivendicazione di signoria che il Signore esprime.

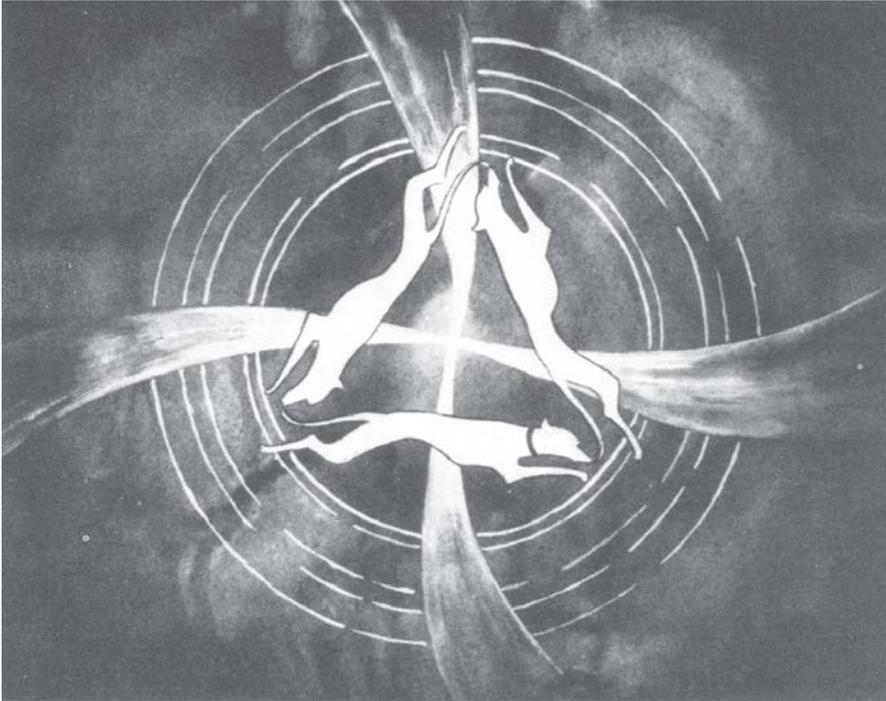
Nel testo del *Deuteroisaia* innanzitutto il Signore parla a Ciro, nel momento della sua investitura messianica (Is 45,1). È possibile che qualche orecchio anche oggi possa percepire come una tale denominazione - per Ciro - non

sia meno forte e problematica di quella che qui ci occupa. Non si è infatti di fronte a un intellettuale colpito dall'anima del mondo trionfante nel gran re vincitore per le vie di Babilonia (come il giovane Hegel che contempla Napoleone a Jena).

Se dobbiamo prendere sul serio il Dio del *Deuteroisaia*, mentre dice "creo" rispetto al male, dobbiamo averlo preso sul serio quando dice "messia" rispetto a Ciro. Scorre in effetti sotto i nostri occhi uno dei testi più compatti e accuratamente composti di tutte le Scritture d'Israele. E parla a Ciro nel parlare a Israele - nel parlare a Ciro parla di Israele - per mostrare il disegno vasto e compiuto della storia di salvezza tutta intera.

Il punto centrale del discorso è qui, e va colto nella sua singolarità, perché non troppo spesso si guarda e si fa vedere il *tutto-l'esito* a Israele impegnato nella via. Accade a Abramo, nella chiamata. Accade a Mosè, in alcuni passi critici del dono della *Torah*. Accade a Davide, in certi Salmi. Accade qui, a Israele nel ritorno dall'esilio, per la liberazione realizzata attraverso Ciro.

Dalle Genti, prima Ciro, solo attraverso la presenza di donne è stata data a Israele la



pietra e creatura, da chi ne è responsabile e, a suo modo, la dirige a fine.

Ciro non ha conosciuto il Signore (Is 45,5), ma partecipa del significato del suo fine in mezzo alla pace e al male del mondo. È anzi possibile che Israele stesso faccia parte di questo male, e che l'attribuzione a sé della responsabilità di rianimarlo da parte del Signore sia

possibilità di ereditare la promessa: Tamar, Rahab, Rut. Il luogo quindi è doppiamente singolare, non solo per il suo contenuto, ma per le circostanze e per l'interlocutore. Se a quelle donne madri del messia il servizio, il dono, il sostegno alla promessa si mostra nella sua evidenza, nella semplice presenza della differenza di Israele; qui al grande re chiamato messia perché renderà possibile al Resto d'Israele di continuare a resistere nell'attesa, il servizio salvifico va inquadrato nel tutto, nell'insieme grande del tempo in cui si inserisce.

E non c'è altro modo per dire il tutto nel linguaggio biblico, che delinearne gli estremi. E non c'è altro modo per il Signore per presentarsi come Dio d'Israele a Ciro, e per presentarsi a Israele come suo Dio attraverso Ciro, che questa attribuzione di responsabilità per tutta la creazione, se non nel predicare "creo" delle tenebre e del male (Is 45,7b).

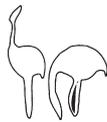
È sì il mondo che qui viene mostrato a Ciro e in Ciro a Israele, ma propriamente il corpo del mondo (per restare fedeli all'inevitabile paragone idealistico), la creazione in ogni sua

offerta a Ciro come un buon motivo per la sua umiliazione: a servizio di quello scarto, che è il Resto d'Israele. Non sarà come Tamar, Rahab e Rut, carne di quella carne. Ma non sarà nemmeno mero spirito del tempo e della storia, ancorché salvifica.

La sua voce si confonde con quella di Giuseppe, che è come re in Egitto, poiché nel giusto esercizio della sovranità politica sta vera obbedienza al creatore della luce e delle tenebre, della pace e del male: "Non temete, sono io forse in luogo di Dio? Voi avete pensato il male contro di me, ma Dio lo ha pensato come bene, per fare come oggi, per far vivere un grande popolo" (Gen 50,19-20).

Ancor più, la sua voce, il proclama che chiude il canone delle Scritture d'Israele (2Cr 36,23), si confonde con la voce ignara ma sommaramente desiderosa di tutte le Genti che dicono a Israele come inaspettatamente può ritornare: "Allora dicevano fra le Genti: grande cose ha fatto il Signore con questi" (Sal 126,2b).

Gian Domenico Cova



"La croce di Cristo è la croce di Dio; essa mantiene una sua unicità e singolarità, perché costituisce la reale manifestazione del fatto che solo Dio sa amare, nel senso che soltanto Dio, a differenza di noi, sa amare anche nella sofferenza. Ciò preserva da una frettolosa identificazione della nostra sofferenza con la sua...".
L'autore è teologo cattolico.

La teologia, il dolore innocente, la croce

La sofferenza sembra allo stesso tempo quanto di più vicino e insieme di più distante si possa dare rispetto alla verità e alla comprensione di Dio. Immediatamente, essa si configura come qualcosa che esclude la propria ripresa da parte del soggetto e che perciò si tende ad oggettivare; è questa la tentazione propria del soffrire. Si tratta di una tentazione in un certo senso "teologica", perché anche il teologico in quanto tale tende ad essere compreso come non suscettibile di ripresa da parte dell'uomo e perciò oggettivato. La percezione della "ineluttabilità" della sofferenza e una comprensione unilaterale della "alterità" di Dio convergono e conducono ad oggettivare entrambi: una sofferenza oggettivata ipoteca la stessa comprensione di Dio; un teologico oggettivato rende insolubile il problema della sofferenza.

Come scrive Rahner interrogandosi su "perché Dio ci lascia soffrire", non si tratta di affrontare "il problema del dolore già disponendo di un concetto ben preciso di Dio", bensì di "pervenire a un concetto in qualche misura giusto di Dio solo tentando di rispondere alla nostra domanda, concetto che non ci sarebbe affatto accessibile al di fuori di que-

sta", precisamente in quanto essa pone e coincide con "la questione dell'unità, del senso e del fine di tutte le realtà". La riflessione di Rahner termina tuttavia ad una concezione del dolore che lo riconduce ad una "manifestazione reale dell'incomprensibilità di Dio"; la sua "incomprensibilità" e la "insolubilità" della questione che esso solleva sono risolte nel suo carattere di "forma fenomenica indiscutibile dell'incomprensibilità di Dio" (1). Appare necessaria, piuttosto, una diversa comprensione sia di Dio sia della sofferenza, se non si vuol ricadere nelle aporie legate ad uno schema intellettualistico, che pone come antitetici il bene e il volere/potere di Dio, pensato alternativamente come buono o come potente (2). Ovvero se non si vuole accedere ad una concezione "debole" della teodicea: mentre si ribadisce che quella della teodicea rimane una questione inevitabile, nello stesso tempo si afferma che è insolubile perché non può avere che una soluzione escatologica (3).

Poiché si tratta - come scrive Simone Weil - di "pensare insieme nella verità l'infelicità degli uomini, la perfezione di Dio e il nesso tra le due" (4), si dovrà elaborare, un approccio più comprensivo alla questione della verità e



dell'esperienza che la riguarda. Questa non consiste né nell'affermazione di una pura fatticità, che prescinde dalla ripresa del soggetto, né della soggettività astratta e neppure di una verità separata, ma nella restituzione del nesso che la loro originaria correlazione fa valere. In una prospettiva di tipo ancora intellettualistico, anche il tragico viene ricondotto o "spiegato" mediante il riferimento alla fatticità o alla sola affermazione della soggettività, a seconda che prevalga un modello di tipo empirico ovvero di tipo soggettivistico.

L'immediata sovrapposizione della tematica della sofferenza con quella della croce, consueta nella tradizione, non è che la versione o la ricaduta che si vorrebbe cristiana di quei due approcci; essa termina invece ad un dolorismo il quale, anziché elaborare il significato cristiano della sofferenza, la oggettivizza perché la assume e la ratifica come immediatamente portatrice di senso, a prescindere dalla fede, la quale diviene proprio così irrilevante (5). Il tragico induce la convinzione che "non esiste corrispondenza, e ancor meno coincidenza, fra l'ordine fisico e l'ordine morale" (6); invece la sua "soluzione" ha carattere eminentemente pratico. È solamente a partire dalla libertà che esso può essere pensato e "praticamente" compreso (7). Non si tratta infatti di qualcosa di "ingiustificabile", come per Jean Nabert, ma di "irriducibile", come nella Weil (8). Solo una prospettiva ontologico-pratica, non invece razionalista, è in grado di mostrare che il problema del male esige non tanto una giustificazione o una spiegazione, quanto una decisione; esso fa appello alla libertà, piuttosto che alla semplice riflessione.

Il dolore innocente

Sembra ovvia la distinzione tra dolore e sofferenza, tra una rottura di ordine fisico, ma non solo, che chiama in causa un ordine morale, nella sfera del riconoscimento di sé; la distinzione non è immediata se si considera che proprio la qualità morale dell'autoattestazione segnala l'irriducibilità del dolore stesso alla sola sfera del fisico-fattuale.

Il problema della sofferenza non consiste

nel dolore, ma nell'infelicità che esso provoca nel soggetto e che così lo mette alla prova. È difficile poter isolare un dolore che sia tale a prescindere dalla sua comprensione morale e, in questo senso, religiosa. Si deve certo mantenere la concreta fatticità della sofferenza, il suo aspetto "positivo"; tuttavia la "positività" della sofferenza non dev'essere oggettivata, nemmeno attraverso una semplice trasposizione sul piano religioso. Si deve invece mostrare che la dimensione religiosa dell'esistenza dell'uomo è necessariamente implicata nel carattere irriducibilmente pratico del suo essere al mondo.

Si colloca qui il problema specifico del significato e, ultimamente, dell'ingiustificabilità del dolore innocente e/o assurdo. È il problema della imperscrutabilità del male, che emerge di fronte alle situazioni limite. Le situazioni limite non costituiscono una prova della trascendenza nel senso inteso da certe apologetiche, nei confronti delle quali si leva e vale l'obiezione bonhoefferiana che vi ravvisa il profilo di un Dio "tappabuchi". Esse costituiscono una prova perché presuppongono la trascendenza precisamente *in quanto* casi limite; si tratta della prova in quanto obiezione nei confronti di Dio: non costituirebbe un problema la sofferenza se Dio non si fosse già manifestato.

A questo riguardo, si dovrebbe distinguere il caso del bambino che soffre e quello dell'adulto. Nel primo caso il dolore fa problema allo "spettatore"; il problema si produce letteralmente *a fronte* del dolore innocente, secondo la prospettiva di Camus, che va criticato riconoscendo e mantenendo la sua istanza (9). Non si può imputare o attribuire al bambino l'incoscienza del dolore e insieme l'obiezione che esso solleva. Tuttavia quel dolore solleva l'obiezione dell'adulto, nel quale interviene sempre l'implicazione morale nei confronti di sé e di altri. Consiste in ciò il realismo della prova. Il caso limite, l'assurdo dell'impossibilità del progetto, segnala che il fondamento del religioso non è il religioso in senso solamente antropologico e riduttivamente estetico/simbolico. Vi è invece l'estetico *sub contra-*



rio, evidenziato dal caso limite, che è il pratico e che permette di mostrare che fondamento del religioso è il teologico.

È noto che anche la Weil indica nell'approccio estetico la soluzione al problema del nesso che lega necessità e libertà, passività e attività (10). Ci si deve chiedere in che senso ciò che la Weil scrive della bellezza vale anche per la sofferenza, alla quale la stessa Weil la accomuna, e specificamente per la croce (11). È possibile un'estetica della sofferenza, una poetica della croce?

La croce

Poiché il problema specifico della sofferenza è che essa si percepisce come un'obiezione oggettiva contro l'intenzionalità del volere (12), il suo senso autentico non può essere cercato in un significato che rimarrebbe identico al di fuori dell'implicazione in esso della libertà. È necessario un comportamento nel quale la libertà sia implicata, un'esistenza umana che nell'attuazione della libertà medi la rivelazione di Dio come volontà assoluta di liberazione dal male e che così, come verità di Dio che patisce la risposta dell'uomo, costituisca il compimento dell'uomo e di Dio (13). È in questo senso che si deve dire, con l'antico inno, "O *Crux ave spes unica*".

La croce di Cristo è la croce di Dio; essa mantiene una sua unicità e singolarità, perché costituisce la reale manifestazione del fatto che solo Dio sa amare, nel senso che soltanto Dio, a differenza di noi, sa amare anche nella sofferenza. Ciò preserva da una frettolosa identificazione della nostra sofferenza con la sua, che terminerebbe ad una sacralizzazione del nostro soffrire e, com'è consueto, alla sovrapposizione delle nostre "croci" alla croce di Cristo. Non si tratta infatti di confessare l'unità di Dio e del male mostrando che anche Dio può soffrire e riducendo la verità dell'amore alla figura della compassione (14). Si manterrebbero comunque, così, da un lato, la separazione, consueta nell'ascetica tradizionale, della vita dell'anima e del corpo, che l'antropologia biblica fa valere come un'unità; dall'altro, il presupposto intellettualistico della

immutabilità e dell'impassibilità di Dio, rispetto alla quale l'assunzione del male da parte di Dio rivelerebbe la sua storicità intesa come condivisione. Si deve invece confessare il superamento della separazione tra il male e l'amore di Dio, a partire dall'evento che identifica il risorto con il crocifisso, e che, amando anche nella sofferenza e nella morte, anticipa realmente il superamento del male. È in questo senso che la croce di Gesù è *unica* proprio in quanto costituisce la *nostra speranza*.

La "bellezza" della sofferenza e la bellezza della croce non è la sofferenza, è l'amore. È la realtà dell'amore che comporta, misteriosamente, non deduttivamente, la sofferenza. Sofferenza e croce non possono essere immediatamente identificate perché c'è un'obiettivo negatività della sofferenza. Cristo non ci ha salvato *perché* ha sofferto; e tuttavia ci ha salvati *soffrendo* (15). Il suo soffrire costituisce la condizione effettiva della salvezza, la quale deve essere intesa precisamente come *prova* di Gesù e del suo amore, come l'attestazione della sua verità. La prova è la radice della passività ed è ciò che rende l'uomo giusto perché attesta - "praticamente" - che egli lo era già (16). L'obiettivo negatività della sofferenza tocca Dio e lo riguarda, ma non come accadimento in Dio (17), bensì come evento *di* Dio, cioè come l'evento della sua umanità che è Gesù.

Il significato cristiano della sofferenza

Rispetto alla sofferenza, ogni altro evento, considerato esteriormente, non ha la sua stessa valenza. Ciò non significa reificare o oggettivare la sofferenza dall'esterno. Il senso della sofferenza non è già dato; per giungere ad evidenza esso necessita di un atto che, patendo la sofferenza, la supera. Quest'atto ha la qualità della fede, la quale istituisce originariamente un senso che è già anticipato nella passività che l'esperienza della sofferenza fa valere. Mettere in luce rispetto al dolore e alla sofferenza l'infelicità che essi inducono, cioè la prova costituita dalla sofferenza, significa ribadire che la dimensione attiva è componente essenziale della passività, la quale, per definizione, non dipende in prima istanza dal



soggetto. La fede salva nella sofferenza solo se essa, in quanto passività, è inclusiva dell'elemento attivo. La fede consiste nel superamento della prova; reciprocamente, la sofferenza va superata e proprio così essa diviene la cifra specifica del carattere pratico della fede.

La passività è, per l'uomo come per Dio, la forma più alta di attività; o, meglio, la passività, è la verità dell'agire. La passività di Gesù, che si attua pienamente nell'atto della sua pasqua, nella sua crocifissione e risurrezione, è la sua massima attività, che consiste nel dare la vita perdendola, secondo un indicativo teologico che costituisce la verità e la determinazione dell'imperativo etico. Ciò significa che non si può accedere al vero senso di Dio se non nel superamento della sofferenza.

Il "superamento" della sofferenza, che ci viene comandato in quanto amore, consiste tanto nell'agire orientato alla guarigione, quanto nella fede, poiché entrambi stanno sul medesimo fondamento. L'attività dell'uomo ultimamente non può dare senso alla sofferenza, se non configurandosi come partecipazione a Cristo, cioè alla sua morte; ossia come riconoscimento che la vera attività è quella di Dio. Attività che è passività anch'essa proprio in quanto amore. L'amore è la passività di Dio.

La Weil scrive che l'uomo "ha sempre la possibilità di soffrire di meno acconsentendo a diventare cattivo" e che è questa "la grande tentazione, che è racchiusa nell'infelicità" (18). Significa che soltanto l'amore costituisce la verità della sofferenza e proprio così, come amore, il suo superamento. La formula cristologica della lettera *Agli Ebrei*, secondo la quale la fede e la sua perfezione si imparano sempre dalle cose che si patiscono (Eb 5,8), rimane la più adeguata per esprimere la verità del teologico e dell'antropologico a partire dall'evento che realizza la sintesi di entrambi. "To pathei mathos" (19): la Weil richiama spesso la formula di Eschilo secondo la quale si accede alla conoscenza per il tramite della sofferenza. Si tratta della sofferenza come passività, del significato positivo che essa riceve dall'essere vissuta come conoscenza e partecipazio-

ne alla stessa verità di Gesù nella quale soltanto essa trova la sua soluzione e la questione che essa solleva intende la sola possibile risposta.

<<C'è una domanda che non ha assolutamente significato e, naturalmente, nessuna risposta. ... Questa domanda è: Perché? ... Colui che entra nell'infelicità sente che questa domanda si installa in lui e non smette di gridare. Perché. Perché. Perché. Cristo stesso l'ha posta: "Perché mi hai abbandonato?". Il perché dell'infelice non comporta alcuna risposta... Chi è capace non solo di gridare, ma anche di ascoltare intende la risposta. Questa risposta è il silenzio. ... Il giusto ama. Chi è capace non solo di ascoltare, ma anche di amare, intende questo silenzio come la parola di Dio. ... Non ci sono che due vie possibili per questa operazione, con esclusione di tutte le altre...: l'infelicità e la bellezza (20). ... Solo per chi ha conosciuto anche solo per un minuto la pura gioia e di conseguenza il sapore della bellezza del mondo (perché sono la stessa cosa) solo per quest'uomo l'infelicità è qualcosa di straziante. ... Ma ... non si tratta di un castigo: è Dio stesso che gli prende la mano e gliela stringe un po' forte. Infatti, se egli rimane fedele, troverà in fondo alle sue grida, la perla del silenzio di Dio>> (21).

Giovanni Trabucco

Note

1) RAHNER K., *Perché Dio ci lascia soffrire?*, in ID., *Sollecitudine per la chiesa. Nuovi saggi VIII*, Roma 1982.

2) È la prospettiva di JONAS H., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Genova 1989.

3) METZ J. B., *Dio e i mali di questo mondo. Teodicea dimenticata e indimenticabile*, in "Concilium", 5/1997. Si veda anche, più recentemente, KREINER A., *Dio nel dolore. Sulla validità degli argomenti della teodicea*, Brescia 2000.

4) WEIL S., *Écrits de Londre et dernières lettres*, Paris 1957, 213.

5) Si veda FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE, *Il significato cristiano della sofferenza*, Brescia 1982.

6) CONGAR Y., *Sul buon uso della malattia*, in AA.VV., *Una visitatrice scomoda*, Brescia 1993.

7) Si veda SEQUERI P., *L'esperienza religiosa e lo*



scandalo del male, in AA.VV., *L'esperienza religiosa oggi. La coscienza cristiana di fronte all'ateismo e all'indifferenza*, Milano 1986 e, più recentemente, ID., *L'umana psicologia del dolore. Motivi di fenomenologia della cultura per l'ermeneutica teologica*, in "Studia Patavina", 2/1998.

8) Si veda HERAUD M., *Le mal selon Simone Weil et Jean Nabert*, "Cahiers Simone Weil", 3/1987.

9) Si veda il capitolo dedicato a *La ribellione a Dio in nome del dolore*, in ANGELINI G., *Assenza e ricerca di Dio nel nostro tempo*, Milano 1997, 85-126; ID., *La figura del soffrire nell'esperienza dell'uomo contemporaneo*, in FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTETRIONALE, *Il significato cristiano della sofferenza*, cit..

10) Per l'argomentazione di questa lettura del pensiero della Weil si veda TRABUCCO G., *Poetica soprannaturale. Coscienza della verità in Simone Weil*, Milano 1997.

11) Si veda CANCELANI D., *Tra sventura e bellezza. Riflessione religiosa e esperienza mistica in Simone Weil*, Roma 1998.

12) Si veda OTTONE R., *Il tragico come domanda. Una chiave di volta della cultura occidentale*, Milano 1998.

13) Si veda BERTULETTI A., *L'immagine cristiana*

di Dio, in AA.VV., *Un invito alla teologia*, Milano 1998.

14) È la prospettiva delle cosiddette "teologie del dolore di Dio": si vedano KITAMORI K., *Teologia del dolore di Dio*, Brescia 1975 e, sul piano della spiritualità, VARILLON F., *La sofferenza di Dio. Note teologiche e spirituali*, Roma 1989.

15) Si veda MOIOLI G., *La parola della croce*, Milano 1987 e, sul piano sistematico, ID., *Cristologia. Proposta sistematica*, Milano 1977.

16) Andrebbe letta così - e non modificata - la finale del *Pater*, in cui si chiede che Dio non ci induca in tentazione, ma ci liberi dal male.

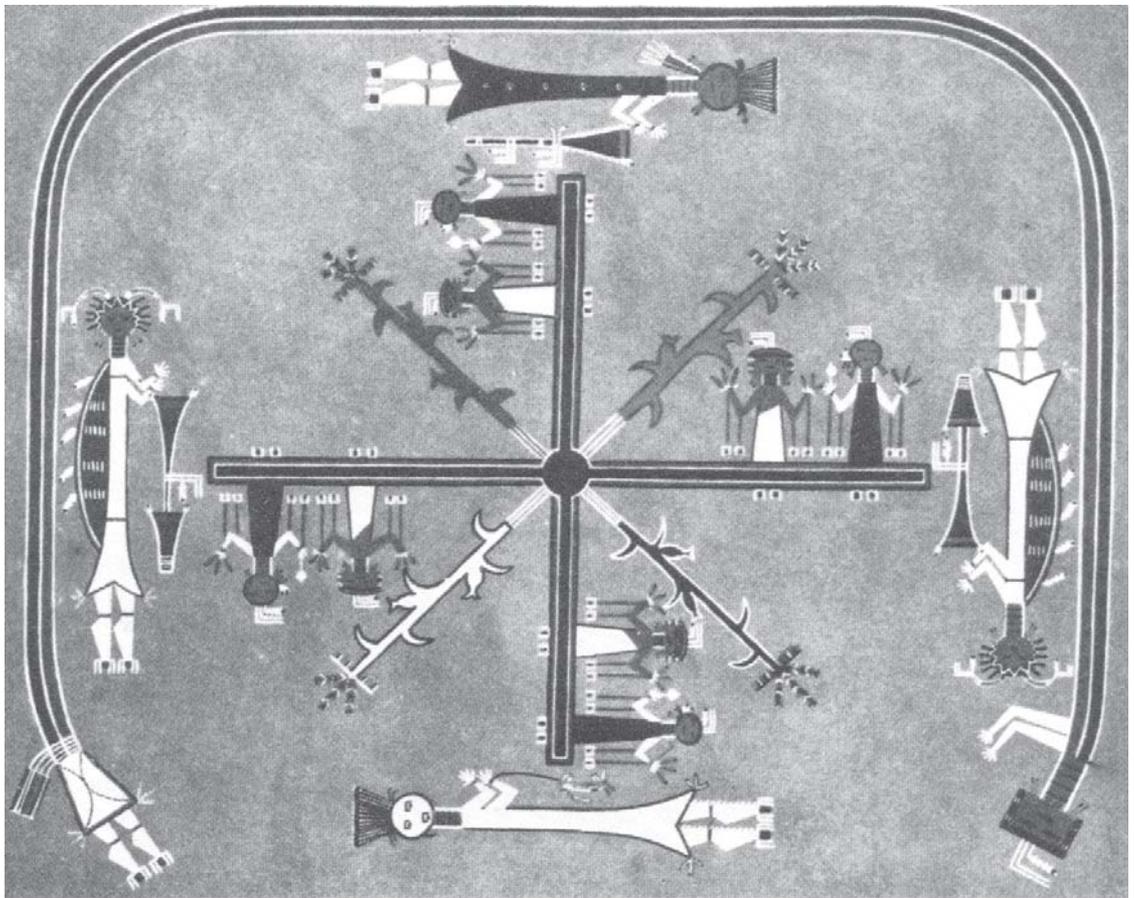
17) È la prospettiva di MOLTMANN J., *Il Dio crocifisso*, Brescia 1973.

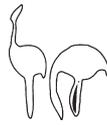
18) WEIL S., *L'amore di Dio*, Roma 1979, 207.

19) ID., *Quaderni*, III, Milano 1988, 119.

20) Scrive ancora la Weil: "Anche Giobbe, dopo che il velo carnale gli è strappato dall'infelicità, vede nella sua nudità la bellezza del mondo": (*L'amore di Dio*, cit., 189). Su questo punto, si veda SEQUERI P., *Il timore di Dio*, Milano 1993.

21) WEIL S., *L'amore di Dio*, cit., 204-207.





"Quando il male è desolante e i tentativi di spiegazione faticosi, (...) chi ha cominciato ad ascoltare e ad amare la Voce riscopre la possibilità e l'urgenza di 'levare il capo'; il ricordo della 'beata passione' e della croce riapre lo spazio della differenza".

L'autore, teologo cattolico, docente di letteratura cristiana greca e latina presso l'Università di Bologna, commenta l'invocazione finale del "Padre nostro".

"Liberaci dal male..."

Gesù ci ha affidato una preghiera che, dall'inizio, suppone "i cieli aperti" del suo battesimo (Mc 1,10 e par.), rivolgendosi al Padre, il nome di Dio detto nella confidenza fiduciosamente e lietamente filiale - come per Gesù è "naturale" e vuol diventare tale per chi desidera ascoltare e seguire lui.

È tutta una richiesta, come si conviene a bisognosi; e, per un momento, può essere sorprendente che si chiedano anzitutto cose che riguardano Dio: la santificazione del nome, la venuta del regno, il compiersi della volontà; ma presto ci si rende conto che questa "preoccupazione per Dio" coinvolge in radice la nostra umanità, il senso della vita, la speranza nello splendore della verità, l'urgenza di quella giustizia che è la pienezza della pace.

E vien fuori il nostro essere creature deboli, l'umiltà del giorno per giorno, il pane della sopravvivenza, della resistenza, anche di un qualche benessere; e l'esperienza dell'errore, dell'incomprensione, dello scontro, unita al sospetto angustiante di un debito troppo difficile: ma insieme, e ancor di più, il ricordo - e la grazia - di una possibilità che ci è data di operare per la riconciliazione, e con ciò stesso - e ancor prima - la speranza umilmente forte

in una intenzione divina, paziente, instancabile di ricomporre, di acquietare, di guarire.

Le ultime due richieste - che possono anche considerarsi una sola, espressa sotto due aspetti - mettono in luce nettamente la situazione di rischio che è propria della condizione umana: l'ultima parola, addirittura, è "il male" (o, forse più probabilmente, "il Maligno", il tentatore, il Satana, l'accusatore, il divisore - come qualcuno l'ha interpretato -, presenza frequente nel Nuovo Testamento e, in particolare, negli scritti evangelici), mentre la prima parte della preghiera, come sappiamo e abbiamo ricordato, è il "Padre".

Nella versione di Luca, più breve, l'ultima parola è "tentazione": sia in Matteo sia in Luca, una finale "inadatta" di preghiera; è vero che è stata tramandata (non nei più antichi manoscritti) anche una conclusione dossologica: "perché tuo è il regno e la potenza e la gloria nei secoli. Amen", come era - ed è - "normale" nelle preghiere; ma la chiesa poco prevedibile del testo più antico ci ricorda, forse in modo più stringente, la condizione di figli di Adamo, sempre esposti alla vecchia suggestione di slittare nella convinzione, per un poco attraente nel suo apparente realismo,



che la parola è solo la nostra.

La preghiera di Gesù, tramandata da Matteo e da Luca, proprio in questa seconda parte, in queste richieste che riguardano l'uomo, svela la preoccupazione di Dio, che cominciò ad essere esplicita fin dalla domanda iniziale: "Adamo, dove sei?" (cfr. Gen 3,9) e si è manifestata molte volte e in diversi modi, fino alle "forti grida e lacrime" del Figlio di Dio, che imparò l'obbedienza dalle cose che patì" (Eb 5,7-8), lui che è "sommo sacerdote" (totalmente impegnato a condurre gli uomini a Dio), che sa "compatire le nostre infermità, essendo lui stesso provato in ogni cosa come noi, escluso il peccato" (Eb 4,15).

"Non ci indurre in tentazione" costituisce, nella sua formulazione, una difficoltà ricorrente; già nell'antichità cristiana si è proposto d'intendere "non permettere che siamo indotti" (Tertulliano ha "spiegato": "... da colui che tenta", *La preghiera* 8,1), e anche di recente, con una motivazione di linguistica ebraica, si è sostenuta la resa: "fa' sì che non entriamo in tentazione"; si è anche suggerito che "indurre/condurre" equivalga qui a "lasciar soccombere", e Ilario di Poitiers, nel quarto secolo, interpretava: "non ci abbandonare a una tentazione che non possiamo sopportare" (*Sul salmo 118*, 15, cit. in P. Stefani, *Il Padre nostro*, Marietti, Genova 1991, p. 87).

È assai significativo il confronto con il *Trattato delle Benedizioni* nel *Talmud* (Berakôt 60 b): "Non pormi in potere del peccato, né in potere della colpa, né in potere della tentazione, né in potere dell'ignominia". Ed è nota la parola confortante dell'apostolo Paolo (1Cor 10,13): "nessuna tentazione vi ha finora sorpresi se non umana; infatti Dio è fedele e non permetterà che siate tentati oltre le vostre forze, ma con la tentazione vi darà anche la via d'uscita e la forza di sopportarla". Nella lettera di Giacomo poi, probabilmente per correggere interpretazioni fuorvianti del "non indurre", si precisa (1,13): "Nessuno, quando è tentato, dica: 'Sono tentato da Dio'; perché Dio non può essere tentato dal male" (vedi fino versetto 15).

Ed è soprattutto degno di attenzione il fat-

to che, nella tradizione sinottica (compreso Marco, che non ha il "Padre nostro"), Gesù, nel tempo dell'angoscia e della preghiera al Getsemani, raccomanda ai suoi di pregare "per non entrare in tentazione" (Mc 14,38 e par.); in particolare, in Luca, dopo un primo invito (22,40), Gesù, rialzatosi dalla preghiera (22,45), rivolge ai discepoli che "dormivano per la tristezza", l'incoraggiamento ad alzarsi e, ancora, a pregare "per non entrare in tentazione" (22,46).

La fiducia di non soccombere è radicata nella preghiera, unita alla preghiera di Gesù stesso al monte degli Ulivi e, nella redazione lucana, poco prima, nelle parole rivolte a Pietro: "Simone, Simone, ecco Satana vi ha cercato per vagliarvi come il grano, ma io ho pregato per te, che non venga meno la tua fede; e tu, una volta ravveduto, conferma i tuoi fratelli" (22,31).

Si può forse osare dire che la storia umana, con le sue complessità e contraddizioni e fuorviamenti e sofferenze, è diventata un rischio anche per Dio: è un paradosso, suona blasfemo per qualcuno; ma che dire della passione e della croce? Resta che la tentazione e la prova sono condivise e partecipate da Gesù: guardando a lui, si va ritrovando il coraggio, e sulla paura prevale la confidenza.

Santa Teresa di Gesù - dunque, non un'esegeta, ma certo un'esperta di Vangelo - scrive nel *Cammino di perfezione*, 41 (cit. in S. Sabugal, *Il Padre nostro nella catechesi antica e moderna*, ed. it. a cura di M. Nicolosi, ed. Dehoniane, Roma 1994, p. 350): "La sicurezza completa non possiamo averla su questa terra: essa, anzi, ci sarebbe assai pericolosa. Ed è questo che il nostro Divin Maestro volle farci intendere quando, al termine dell'orazione, disse al Padre quelle parole di cui Egli conosceva sì bene la necessità".

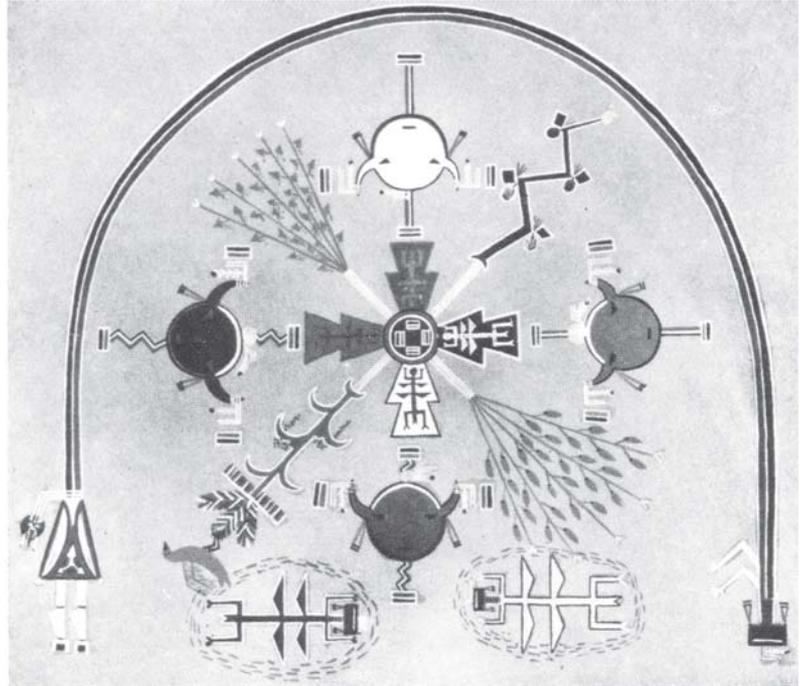
"Liberaci dal male", o "dal Maligno": se anche si mantiene la traduzione più corrente, non c'è dubbio che nel Nuovo Testamento ciò che può essere male per l'uomo viene frequentemente connesso con l'insidia fallace e aggressiva di questo "personaggio" che è detto anche "omicida fin dal principio" e "menzo-



gnero e padre della menzogna" (Gv 8,44); comunque si possa tentare d'intendere una personalità demoniaca - e pur dando spazio a considerazioni di storia della cultura e del sentire religioso -, sarebbe sbrigativo voler eliminare razionalisticamente l'inquietudine di questa presenza, contentandosi di azzerarla come datata; d'altra parte, non si tratta di riproporre uno schema manicheo: e questo "male oscuro", "peccatore fin dal principio" (1Gv 3,8), pur non cancellato, viene presentato come radicalmente sconfitto e, in questo senso, "svuotato", nella testimonianza complessiva degli scritti neotestamentari; in sintesi felicemente efficace: "Il Figlio di Dio è apparso per distruggere le opere del diavolo" (1Gv 3,8).

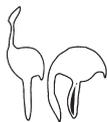
Ma siamo ancora, si può dire, in un tempo intermedio; e, in ogni caso, il male ancora c'inquieta, ci deprime, ci turba, ci tribola; e affiorano, talora lacerano, i "perché" dolorosi di quel che sentiamo o temiamo come "caso e necessità". Chi ha ricevuto la preghiera di Gesù sa che può e deve dire, a volte, o spesso gridare: "Liberaci dal male"; "liberaci", "salvaci"..., invocazioni frequenti nei salmi, e in tante umane ricerche di preghiera. Quando il male è desolante e i tentativi di spiegazione faticosi, o addirittura sembra imporsi un silenzio senza consolazioni, chi ha cominciato ad ascoltare e ad amare la Voce riscopre la possibilità e l'urgenza di "levare il capo" (cfr. Lc 21,28); il ricordo della "beata passione" e della croce riapre lo spazio della "differenza".

Origene, conoscitore appassionato e amatore commosso della Parola testimoniata nelle Scritture, arriva a dire audacemente: "Il Padre stesso, Dio dell'universo, lui che è pieno di



longanimità, di misericordia e di compassione, non soffre forse in qualche modo? O forse tu ignori che, quando si occupa delle cose umane, egli soffre una passione umana? Infatti 'il Signore tuo Dio ha preso su di sé i tuoi modi di vivere, come colui che prende su di sé il suo figlio' (Dt 1,31, in una interpretazione della versione greca dei Settanta). Dio prende dunque su di sé i nostri modi di vivere come il Figlio di Dio prende le nostre passioni. Il Padre stesso non è impassibile! Se lo si invoca, egli ha misericordia e compassione, egli soffre una passione d'amore, si immerge in sentimenti che non può avere secondo la grandezza della sua natura e prova a causa di noi passioni umane" (*Omelia su Ezechiele 6,6*, cit. in D. Gonnet, *Anche Dio conosce la sofferenza*, tr. it., ed. Qiqqion, Magnano-BI 2000, p. 28).

Poiché s'intravede, un po' più da vicino, la verità di questo Padre al quale ci si rivolge, il "liberaci dal male" diventa, in un cuore dilatato (salmo 119,32), speranza che non delude (Rm 5,5).



"L'autocoscienza della modernità si produce come in sé e per sé ambivalente. La sua forma s'instaura, per un verso, in una radicale interrogazione sul Male, intesa ad oggettivarlo, a ridurlo (...); ma, per altro verso e contemporaneamente, nel riconoscimento che siamo, che si è essenzialmente in quanto reclamati dal Male che autonomamente si afferma".
L'autore è studioso e docente di filosofia nei licei veneziani.

La moderna maledizione dell'etica

Lungo le linee di sviluppo della rappresentazione moderna, la questione del Male si ripresenta ad ogni svolta. Ipotizzare possibilità di sintassi per le occasioni - in sé anarchiche, caotiche, distruttive - della storia individuale e sociale; affrontare la necessità di una teoria che effettivamente *attui* la comprensione "spirituale" di tutti i dati fenomenici, altrimenti abbandonati all'irrazionalità: in tali compiti si trova gettata e impegnata la coscienza moderna, progressivamente consapevole della propria *totale libertà da ogni presupposto*, e perciò assolutamente responsabile delle premesse, dello svolgimento e dei risultati della propria azione.

Il modo e il tempo della modernità, che *si intende* in quanto attiva rappresentazione e "soggettiva" (prospettica) ri-produzione del mondo e del senso, è *storia dell'esperienza della coscienza* (*Phänomenologie des Geistes*). Convocata in posizione cruciale dal movimento della libertà, ad ogni momento la coscienza (*Gewissen*) si decide *nuovamente* a ricomporre il proprio *sapere*, restituendolo all'evidenza che, per l'esistente, il Male (occasione nichilistica, affermazione onnivora di non-esistenza, totale devastazione) paradossalmente è, al con-

tempo, *sempre soltanto possibile e sempre necessario*: in questo dilemma il *Gewissen* sa di dovere (*sollen*), di non-poter-che (*müssen*) mantenersi inesaurevolmente implicato.

L'autocoscienza della modernità si produce, dunque, come in sé e per sé *ambivalente* (*zweideutig*). La sua forma s'instaura, per un verso, in una radicale interrogazione *sul* Male, intesa ad oggettivarlo, a ridurlo ed assumerlo, per negativo, come contenuto *de-finito* (determinato, e così negato) della propria riflessione costitutiva, onde ricondurne la devastante portata all'interno delle possibilità di trattenimento (*katéchon*) ed ordinamento consentite dall'imporsi di un'universale legalità dedotta dai *nómoi* (limiti e norme) della pura ragione; ma, per altro verso e contemporaneamente, nel riconoscimento che siamo, che *si è essenzialmente* in quanto reclamati dal Male che *autonomamente* si afferma, sottraendosi ad ogni governo, ad ogni concettuale *comprehensio*.

Alla fine – secondo la parvenza di una critica radicale, che però innanzitutto è null'altro che rettifica genealogica della falsa coscienza -, *l'emersione del gioco incessante delle proposizioni e contrapposizioni valutative servirà non certo a risolvere tale strutturale ambiguità, bensì a ren-*



derla evidente come “natura” stessa del moderno: “Modernità in quanto ambiguità dei valori” [Nietzsche, Frammenti Postumi, maggio-giugno 1988, 17 (2)].

In tale revisione, che è anche *ripetizione* all'estremo del punto di generazione, la prospettiva della modernità appare sperimentare tutte le proprie “forze”, i propri “poteri”, applicandoli al campo di una generale *valorizzazione* e *valutazione* dell'esistente: *legislatori di valori*, noi, i “moderni”, non possiamo altrimenti che *volendo* il Valore. E però, i valori - proprio perché soltanto “posti”, meramente “voluti” - non possiedono la potenza di assolvere l'azione dall'immediata compresenza del bene e del male non già nei suoi effetti, bensì nell'insorgere stesso del suo atto comunque ben intenzionato; tanto meno quella di “fondare” in un qualche preliminare discernimento, nel principio di una *Legge*, una “morale” che ne governi la separazione, neutralizzandone il conflitto.

Mantenersi “moderni” significherà, dunque, in ultimo, sopportare in sé non una presupposta, trascendente lotta archetipica, cosmica, “naturale”, del bene e del male, bensì l'inesauribile *doppiezza* dei loro significati che è immanente alla posizione stessa del Soggetto, e al rinnovarsi dei suoi *artifici*: quell'ambiguità (*Zweideutigkeit*) che la volontà è chiamata a risolvere, appunto *valutando*. E, nel contempo, l'esercizio di *posizione del Valore* non può darsi che riproducendone infinita interpretazione, solo gratuitamente *decisa* in ogni punto a porsi come assoluta, e dunque *libera* da quello stesso bisogno di valutazione per cui, d'altra parte, necessariamente si genera.

Per questo, anche lo sguardo antimoderno gettato sulla modernità (“guardar la modernità nella maniera meno moderna” - F. Nietzsche a G. Brandes, 19 febb. 1888) appare destinato non certo ad eccederla, bensì a ripercorrerne fino in fondo i cammini, sicché *l'al di là* del bene e del male *sta*, da parte del Soggetto, nell'esporsi completamente alla loro implicazione, nel non-poter-che-decidere la volontaria assunzione ed introiezione del loro nesso indistricabile, *in-decidibile*.

Paradosso della *Wille zur Macht*: se la volontà è *di* potenza, e solo e semplicemente la *ad-tende* (*zur*), si sa per ciò stesso inscritta nel destino di un'azione *per sé impotente* a risolvere, “valutare” e ordinare i propri casi decisivi, senza che per questo, tuttavia, le sia data possibilità di affidarli ad “altro”. Ma è proprio l'assunzione *responsabile* di tale dramma inciso nel suo destino/origine a rendere la *ragione* moderna irriducibile ad ogni relativistica liberazione dalla questione del Male.

Nella sua radice (non altrettanto, certo, in molti dei suoi più superficiali *détours*), la modernità innanzitutto resiste, infatti, ad ogni attitudine che illuda nella pretesa di poter - con metodico distacco e neutralità, come da un non-luogo - *tecnicamente* amministrare gli opposti, presuntivamente estranea ad ogni *inter-esse* e valutazione: *né* al di qua *né* al di là del bene e del male, svincolata, assolta dalla necessità di restare nell'indecidibilità della loro continua frammistione. Invece, almeno nelle sue mosse “fondamentali”, nella sua ancora classica intenzione morfopoietica, il Moderno non si lascia andare all'ottimistica e incosciente presunzione che gli opposti - e, in principio, il bene e il male - siano indifferentemente decidibili, separabili, sulla base di un perfetto controllo e sviluppo di molti saperi e delle molte tecniche. In tal senso, credo, la moderna ambivalenza non andrebbe confusa con la (sofistica) “potenza degli opposti”, con l'attuale superstizioso abbandono (... postmoderno?!) ai miti di *polimathía* e *politechnía*.

Sempre solo debole e inefficiente - viziata e viziosa, per l'incosciente insistenza nella presunzione ancora di un punto di vista incolpevole da cui sviluppare critica e valutazione - risulterà quell'interpretazione della visione moderna che muova, anche al limite di quest'epoca, dalla denuncia di una supposta noncuranza *per* il bene, di una fondamentale e destinale *irresponsabilità* di essa in ordine alla questione del Male: ché, all'opposto, il movimento moderno tende a costituirsi *esattamente* in quanto esplicita corrispondenza (*Verantwortung*) alla cruciale presenza di esso (... *Es*) nel pensiero e nella pratica. La *critica morale* del



moderno, nell'ipotesi di rifondarne l'*ethos*, appare perciò priva di ragioni ed effettualità.

Ancora *moderna religio*, dunque, per questa nostra riflessione: perdura, infatti, il vincolo di rendersi appieno consapevoli che la replica "critica" della modernità, da un lato rimane inscritta in quell'esercizio della valutazione che, come detto, ne abbandona la grande forma rappresentativa alla massima esplicazione della sua in-potenza (il conflitto indecidibile delle posizioni di valore); e d'altra parte – non riuscendo ad afferrare logicamente la densità drammatica del suo sviluppo "storico" (dalle cui aporie, com'è tipico gesto dell' "anima bella", infelicemente pretende di *astrarsi*) – la destina ulteriormente alla condizione attuale in cui essa appare, infine e infinitamente, vanificata da un'univoca e omologante presupposizione di totale *Wertfreiheit* (libertà dal valore).

Su questo punto delicatissimo e massimamente equivoco per il "senso comune", un'incomponibile *differenza etica* separa la leggerezza irresponsabile della presunta "libertà dal valore" in cui ci consideriamo presentemente immersi, dall'orizzonte tipicamente moderno della weberiana "avalutatività", per la quale: <<Tra i valori si tratta in ultima analisi, ovunque e sempre, non già di semplici alternative, ma di una lotta mortale senza possibilità di conciliazione, come tra "dio" e il "demonio". Tra di loro non è possibile nessuna relativizzazione e nessun compromesso. [...] La superficialità della "vita quotidiana" [...] consiste appunto in ciò, che l'uomo il quale vive entro di essa non diventa consapevole, e neppure vuole diventarlo, di questa mescolanza di valori mortalmente nemici [...]; ed egli si sottrae piuttosto alla scelta tra "dio" e il "demonio", evitando di decidere quale dei valori in collisione sia dominato dall'uno, e quale invece dall'altro. Il frutto dell'albero della conoscenza, frutto inevitabile anche se molesto per la comodità umana, non consiste in nient'altro che nel dover conoscere quell'antitesi e nel dover quindi considerare che ogni importante azione singola, ed anzi la vita come un tutto – se essa non deve procedere da sé come un evento naturale, bensì essere condotta consapevolmente – rappresenta una concatenazione di ultime

*decisioni, mediante cui l'anima (come per Platone) sceglie il suo proprio destino – e cioè il senso del suo agire e del suo essere. Non a caso il più grosso fraintendimento, a cui sempre, in ogni occasione, vanno incontro i sostenitori della collisione tra i valori, è rappresentato quindi dall'interpretazione di questo punto di vista come "relativismo" [...]>> [Max Weber, *Il significato della "avalutatività" delle scienze sociologiche e economiche*, 1917].*

Del tutto "modernamente" – nell'anno della Grande Rivoluzione contemporanea - ciò che questa *scienza* resiste nel riguardare è, dunque, l'inesauribile nucleo *teologico-politico* della "libertà di valore", impegnando *eticamente* tutta la razionalità sulla soglia *decisiva*, contro "il nemico"; *prima* che ideologicamente si faccia globale un'univoca visione, irresponsabilmente non-moderna, della libertà dell'uomo come ciò che "è il valore più alto; condizione della possibilità della libertà dell'uomo è la libertà dal valore (*Wertfreiheit*) propria della scienza e della conoscenza umana; condizione dell'attuazione della libertà dal valore propria della scienza è la libertà di valorizzazione nell'uso e nello sfruttamento (*Verwertungsfreiheit*) dei suoi risultati in una libera produzione; ciò che dà un senso a questa valorizzazione nella produzione è la libertà di valutazione (*Bewertungsfreiheit*) nel libero consumo. La sindrome irreversibile della libertà dal valore, di valorizzazione e di valutazione è la società libera, industriale, tecnico-scientifica, progressista" [Carl Schmitt, *Teologia politica II*, 1969].

A impedire preventivamente lo sviluppo di questa sindrome è, invece, orientato tutto il progetto del Moderno, perché la sua virulenza non intacchi la vita, concludendo – come appare nel nostro virtuale presente - in un'onivora, ma solo *sopravvivate*, opera di generalizzata sostituzione della realtà, per cui "*stat pro ratione Libertas, et Novitas pro Libertate*" [C. Schmitt, *ibidem*].

Proprio a tal fine, però, fin dall'inizio questo progetto *dispera* di potersi affidare ad un'ipotesi di esclusione del Male dal proprio orizzonte: *vuole saperne* tutta l'inevitabilità, per cui la "scienza" della modernità, lungi dal rendere irrilevante la questione (domanda, ri-



cerca...) del Male, solo *di essa si fa*, distinguendo così la propria *magna instauratio* da ogni *etico intellettualismo* che, consolante, presuma il male solo "irrazionale", mero effetto d'ignoranza del bene, e quindi pretenda a giudicarlo infine dall'esterno, *metodicamente* guidando su retti sentieri l' "uomo del gregge":

<<L'ingenuità di Platone e del cristianesimo: credevano di sapere che cosa è "buono". [...]. Già in Platone è inventato il "salvatore", che scende presso i *sofferenti* e i *cattivi*. Non ha occhi per la *razionalità* e la *necessità* del **male**>> [F. Nietzsche, *Frammenti Postumi*, estate-autunno 1884, 26 (354)].

Parola di *Mitja*: "Non c'è ordine in me, ordine superiore, sono io stesso che impongo la mia spada e discendo nell'abisso dell'obbrobrio" [F. Dostoevskij, *Taccuini de "I fratelli Karamazov"*].

Katábasis - Il *pratico* attraversamento dello spazio, totalmente *disordinato*, in cui il Male opera come *presupposto dell'esistere* - sia in quanto sola, assoluta negatività, sia *positivamente*, come momento di una dialettica generativa di senso - diventa, nella prospettiva del Moderno, la modalità fondamentale secondo cui *tentare* la costruzione di ordini intesi al trattenimento dei mali dell'uomo e del mondo, per istituire e benedire i propri luoghi, le proprie case e città, il proprio *discorso*.

Misurandosi con l'interrogazione del Male - non contemplato, accettato, patito come espressione cifrata d'insondabili principi, affidato ad un'infinita trascendenza alle spalle (nell'origine): assumendo, invece, radicalmente la necessità del suo mistero e dell'ipotesi di un'attiva assoluzione dalla sua ossessiva *presenza*, il Moderno si configura allora essenzialmente come *rivoluzione etica*, il cui *conatus* risulta non saturabile da alcuna antecedente esplicazione del Male. *Rivoluzione*, dunque, innanzitutto nei confronti dell'intero *passato* del Male, delle sue molteplici posizioni presupposte, delle sue tradizioni (mitologiche, religiose, metafisiche) - che ne interpella decisamente la *persistenza nel presente* e, altrettanto decisamente, da questa si lascia interpellare.

re.

Riguardando l'orrore di tutto il Male passato, presente, futuro, per consumarne *in sé* tutta la devastante potenza, la libertà del Moderno si produce come furioso scatenamento da ogni vincolo che semplicemente lo lasci sussistere altrove rispetto alla dinamica del proprio divenire: così e primariamente, la rivoluzione moderna è *Rivoluzione del Male*.

Non connaturata, bensì "natura" stessa del Moderno è rivoluzione. *In rivoluzione e come rivoluzione il Moderno è*; sicché Rivoluzione può dirsi suo essenziale carattere, solo allorché esattamente la si comprenda come *rivoluzione nell'essenza e dell'essenza stessa contro di sé*, come assoluzione da ogni passato e presupposto, da ogni *dato e stato dell'essere*: posizione di assoluta libertà, e infinito portare a termine ed esaurire la catena di ogni precondizione dell'agire e della volontà.

Ciò che intendiamo per Moderno è, quindi, l'incessante *novitas* di un'instaurazione del solo divenire: progetto di sistematico riconoscimento dell'impermanenza del Tutto, ma insieme sua *institutio*, nella responsabilità che inchioda all'approfondimento di quel *nilhil* che è il Male.

Parigi 1793, *la Grande Terreur*: *Furie des Verschwindes* (Furia del dileguare) [Hegel, 1807].

1848: "[...] Parigi ha fucilato senza processo [...]. Cosa verrà mai da questo sangue? Chissà. Ma, *qualunque cosa ne verrà*, basti questo, che nell'*infuriare* della vendetta, della discordia, della nemesi, muore un mondo che opprime l'uomo nuovo, che gli impedisce di vivere, che gli sbarra la strada dell'avvenire - questo è bellissimo. Perciò: evviva il caos e la distruzione!

Vive la mort!

E che sia issato il vessillo dell'avvenire!" [Aleksandr Herzen - Parigi, 24 luglio].

La rivoluzione moderna si presenta, dunque, *senza contenuto e qualità*, non assoggettata né assoggettabile alla valutazione circa il bene ed il male, i cui ordini - anzi - da essa solo possono derivare, *decisivamente*: agli orienta-



menti, alle opportunità di governo dedotti dalla pluralità dei giudizi morali, si sostituisce l'univoca facoltà dell'*Etica*, e dell'*etica* rivoluzionaria, cioè dell'*etica come rivoluzione e messa a norma* dei suoi prodotti. Affermazioni del *medesimo*, cioè *cosa stessa (die Sache selbst)*, *Rivoluzione e Legge* procedono insieme, come modi di un conflitto radicale portato al cuore di ogni essenza: pro-posizioni assolute dell'*essere-senza-fondamento* di tutto ciò che esiste, *rivelazioni dell'inessenziale*.

Così, la *dynamis* rivoluzionaria porta a compimento e a massima evidenza l'effetto inscritto nella matrice attiva della *costituzione etica* della modernità, al fondo senza fondamento di tutti i suoi *stati*: ne smaschera la rappresentazione, esponendola alla sua nuda verità nichilista. *Furia del dileguare. - Madame la Mort!*

Inizio stesso del Moderno, infatti, è la lucidissima, perspicua coscienza della *irrealtà del Bene e del Male*: non enti, bensì *sola nomina* – così per Hobbes, così anche in Spinoza. Nomi e nient'altro che nomi, dati alle cose che ci attraggono o ci respingono, sicché di essi mai potrà darsi alcuna *epistème*, bensì soltanto una *dinamica*, in totale relazione ai moti dei viventi: bene e male sono principalmente *ni-ente*, e dunque solo indicatori di direzione del movimento degli agenti e dei loro *fisici* poteri.

Se all'uomo, nella sua natura/storia, altro non è dato che affermare, potenzialmente senza limiti, il proprio assoluto "diritto" a tutte le cose, a tutte le azioni, ad ogni scopo; se la sua libertà s'esprime *solo* come "assenza d'impedimenti" [Hobbes] alla dinamica affermativa delle pulsioni; allora, come potrà prodursi la possibilità di un effettivo Bene, che non sia mera proiezione immaginifica di un particolare interesse, di un'individuale attrazione?

Per salvare il potere della libertà, per assumersene davvero la responsabilità, bisognerà, perciò, far rinuncia allo *idein* stesso di un tale fine, bene sommo (*agathón téleion*): innanzitutto, predicare senza illusioni l'inesistenza di un bene in sé e per sé perfetto cui attendere, sostituito dall'orizzonte indeterminato di quel

bonorum maximum a cui si orienta l'intera logica ed economica del vivente in quanto sforzo (*conatus*) di permanenza in vita, d'infinita sopravvivenza mediante la cancellazione del limite, l'abolizione di ogni resistenza.

Così, *sovrana* del bene e del male non rimane che la *parola* la quale incessantemente li nomina, guardando in volto l'*orrore del niente che propriamente sono*.

In tal modo, l'*Etica che è il Moderno* – certo più non sapendo che cosa *sia* il Bene – s'impone come potente *male-dizione*: necessità di dar nome al Male, da un lato assoggettandone la possibilità – al prezzo di limitare drasticamente, con il potere della *Lex*, l'indiscriminata affermazione dello *jus naturale* di ciascuno, perché almeno la "sopravvivenza" sia massimamente garantita (nel grande uomo-macchina dello Stato); d'altra parte, invocandone l'irriducibile necessità, affinché la potenza della vita non finisca mortificata dall'*automatico* prodursi di un'ipotesi di bene.

È il Giano bifronte di tutti i processi *politici* della modernità, che sanno e possono "giustificarsi" solo per la pretesa di riferirsi ad un Bene, per ciò stesso evocando e riproducendo, però, l'affermazione del Grande Male: la dissoluzione, l'annientamento.

Alla fine, s'impone, forse, l'esigenza di uno *scarto* netto rispetto a questa "logica", che comunque consenta di mettere a frutto ancora, positivamente (non nichilisticamente), tutta la potenza della moderna *liberazione dall'essenziale*, avviandone tuttavia il passaggio (*metá-basis*) in altro genere: né riforma né rivoluzione, non indifferenza né sola mescolanza, non un ennesimo slittamento "teologico-politico" nel dominio della secolarizzazione, ma tanto meno una "*crisologia politica*" (Carl Schmitt).

Piuttosto, la ripresa, qui e ora, del simbolo del Cristo, dovrebbe eventualmente innescare un nuovo processo di verità, capace di chiamare in causa tutta l'antropologia del Moderno, incardinata alla paura del male e della morte, alla "storia" della loro sovranità.

Ma quale Cristo, oggi, può animare del suo *symbolon* non la Storia, non l'avvenire messia-



nico né la nostalgia, bensì il solo Presente di “un uomo positivamente buono” [Dostoevskij, sulla prefigurazione del principe Myškin]?

Non certo tragico (ancora nel dominio di presupposti mitici, sacrali), ma nemmeno *Don Chisciotte* – “[...] di uomini buoni, nella letteratura cristiana, il solo compiuto [...] esclusivamente perché nello stesso tempo è anche comico” (ancora Dostoevskij).

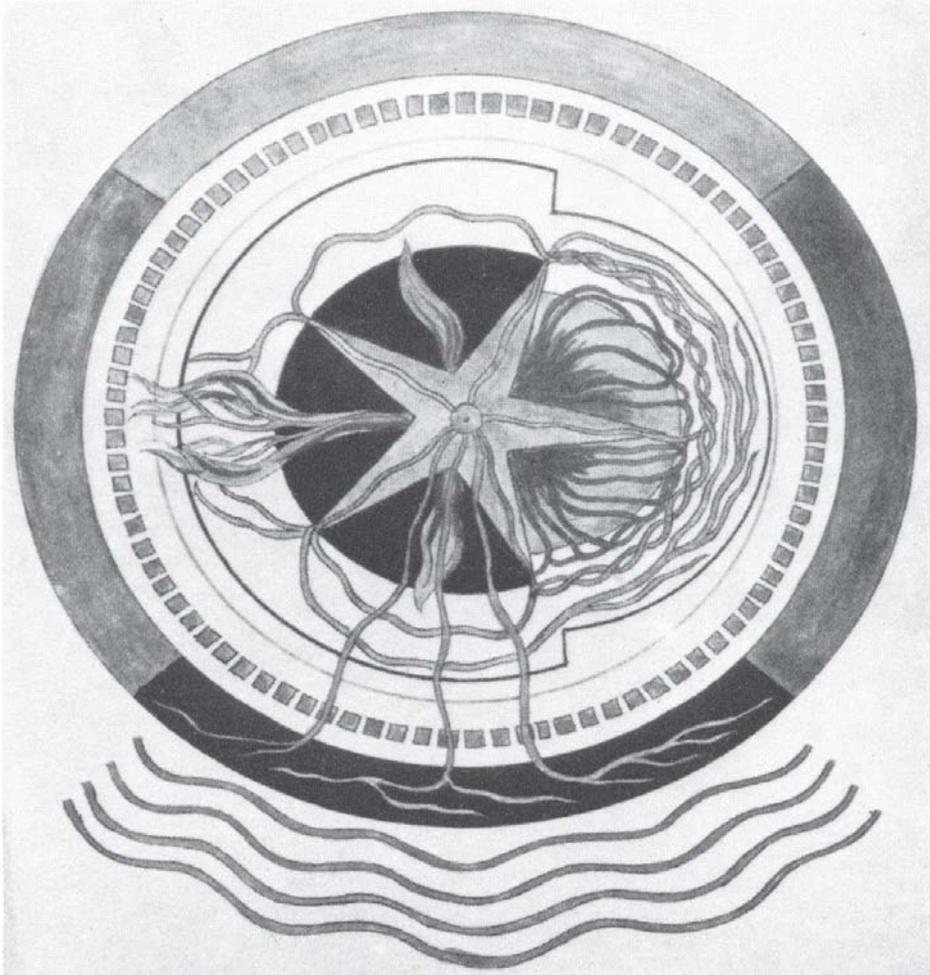
Quella dell'*idiota* Myškin resta sicuramente una traccia, forse opportunamente ironica, per un Cristo *nuovamente possibile*, proprio in

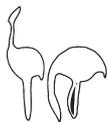
quanto totalmente destoricizzato. Ma, isolata, appare insufficiente.

Quali altri caratteri, allora, per la “pienezza” e la “nuova innocenza” (Raimon Panikkar) di un Uomo/Cristo effettivamente restituito alla presenza di *beatus auctor saeculi*?

25 gennaio 1918, Aleksandr Blok: “Poter scrivere il mio Gesù”...

Michele Bertaggia





Non è possibile conciliare la presenza del male nella storia con l'esistenza di Dio, "o meglio, c'è una risposta che hanno dato, ricorrendo a una sorta di mito, i cosiddetti teologi di Auschwitz, negando la sua (di Dio) onnipotenza e affermando una sua crescita verso la pienezza escatologica".

L'autore è studioso delle Scritture e della cultura ebraica.

Il male fin da principio

Partiamo da una domanda: è pensabile una storia senza il male? O, nell'ambito dell'antropologia biblica, è pensabile una storia del rapporto uomo/Dio senza il male? La domanda potrebbe anche formularsi così: con che cosa inizia la storia? La risposta biblica è chiara: con la cacciata dal paradiso. L'uomo e la donna del paradiso (Genesi 1 e 2) non sono l'uomo e la donna del principio: sono quelli della fine, dell'*olam ha-ba'*, il mondo che verrà. L'inizio della storia non è il paradiso, è la cacciata, cioè il male.

Ma quando diciamo "male" diciamo cose diverse: il peccato e il dolore. Le religioni di solito fanno discendere il dolore dal peccato: "Dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché quando tu ne mangiassi, certamente morireste" (Genesi 2,17). Dunque, fin da principio (prima della storia) c'erano l'albero pericoloso, il serpente, il divieto, la morte e quello che i maestri di Israele chiamano *jetzer ra'*, il cattivo istinto. Per dirla con Paul Ricoeur, il male era "già là" (P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993, p. 14). Genesi 4,7 ha un'immagine molto concreta di questo "già là", quando Dio, a Caino che odia

Abele, dichiara: "Se non agisci bene, il peccato è accovacciato (*robetz*) alla tua porta: verso di te è la sua bramosia (*teshuqà*), ma tu dominala". *Robetz* (*rovetz*) è l'accadico *rabitzu*, il demone babilonese in agguato dietro la porta: cioè fuori dell'uomo. Chi sono i demoni? Gli angeli caduti, dicono gli apocrifi. Perché caduti? Perché anche per gli angeli il male era "già là". *Unde malum?* Dice il Secondo Isaia: "Io formo la luce e creo le tenebre, faccio il bene e creo il male" (Isaia 45,7). Eccoci arrivati...

Ad Agostino questo approdo non piaceva, essendo egli un manicheo "pentito". Perciò, con l'aiuto del suo intermezzo platonico, giunse a quella che a lui e a molti suoi lettori "tranquilli" parve una grande e definitiva scoperta: il male uguale al non essere: "Dunque, tutto ciò che esiste è bene, e il male, di cui cerco l'origine, non è una sostanza" (*Confessioni*, VII, 5). A noi pare invece un gioco di parole filosofico, che - almeno dopo Auschwitz - acquista una tonalità sinistra, quasi derisoria. Come, del resto, è derisoria ogni teodicea: in quanto vuole difendere un Dio che non c'è, un Dio senza dramma né dolore. Quindi non il Dio del rovetto, il Dio che si pente (Genesi 6,6), il



Dio che cerca (*ha-doresh*) l'uomo (Michea 6,8) e gli chiede *Ajjèkka?*, "Dove sei? (Genesi 3,9), il Dio di Gesù. Se *questo* è Dio (diciamo subito che il problema del male è tale soltanto per un credente o almeno un metafisico, se ne esiste ancora qualcuno), allora nasce un'altra domanda: il male che era "già là" può davvero - nelle sue forme di colpa e di dolore - avere in Dio una qualche causa prima, come sembra voler dire Isaia 45,7? Se si tenta una risposta, è questa: che risposta non c'è, anche se la domanda resta. O meglio, c'è una risposta che hanno dato, ricorrendo a una sorta di mito, i cosiddetti teologi di Auschwitz, negando la sua onnipotenza e affermando una sua crescita verso la pienezza escatologica. Il che significa soltanto che, non ostante tutto, Dio sta dalla nostra parte. Ma perché Dio (non so se questa ulteriore domanda si concilia con quanto ora detto), "perché Dio permette questa rovina della sua immagine? Con Giobbe diciamo: Mi metto la mano sulla bocca" (Schalom Ben-Chorin, *Quale consolazione dopo la Shoà?*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 34). La rovina della sua immagine (cioè dell'uomo) è anche la sua rovina: e tuttavia noi abbiamo bisogno di questo Dio in rovina, mentre non abbiamo bisogno di quello del *Gloria*: il *Gloria* lo diciamo, sì, ma al Dio che sta tra le spine del rovelto.

Parlavamo del male e di nuovo siamo arrivati a Dio. Ma c'è un altro interlocutore; appunto l' "altro", colui che sperimenta il male nelle sue innumerevoli incarnazioni di dolore, di sofferenza, di bisogno. L' "altro" è di volta in volta un tu e un me, perché l'esperienza del dolore non è tolta a nessuno: e in tal senso chiede uno scambio continuo di solidarietà, compassione, dare e ricevere, proprio come accade tra noi e Dio. Ma la compassione che si ferma agli esseri umani è - se così si può dire - una compassione crudele: se non abbiamo dimenticato i convegni di Basilea (1989) e Seul (1990) su "Giustizia, pace e integrità del creato", dobbiamo ricordare che nostro dovere, direi nostra ragione di esistere, è ciò che i maestri di Israele chiamano *tza'ar ba'alè chajjim*, "preoccupazione [latino, *cura*]

per tutti i viventi", cioè il riconoscimento del creato come mio prossimo. Come possiamo avere pace se - così scrive Karl Barth a commento di Romani 8,19-22 citando Giovanni Calvino - "non vi è alcun elemento né alcuna particella del mondo che, quasi consapevole della sua presente miseria, non spera nella resurrezione"?

Il dolore degli animali, immenso, tanto incommensurabile quanto meno avvertito, deve turbarci almeno quanto quello dell'uomo, perché Dio, quando crea piante e animali, riconosce "che ciò era buono", mentre quando crea l'uomo non dice nulla: non esiste un peccato originale degli animali. È impressionante l'impassibilità con cui, in questi mesi di "mucca pazza", si parla di abbattimenti, carcasse, eliminazione di animali miti e giovani, fiduciosi nell'uomo, come se si trattasse di oggetti senza vita e senza anima, senza sentimenti e senza angosce. Se ciò che si fa è inevitabile (ma si ricordi che il mangiar carne viene concesso da Dio solo dopo il diluvio, quando egli riconosce che, non ostante tutto, "l'istinto del cuore umano è incline al male fin dalla adolescenza": Genesi 8,21), si sappia almeno che così operando si aumenta il dolore delle creature, e che su questo rapporto con il creato non può sorgere l'era messianica invocata da ebrei e cristiani con le quasi identiche parole del *Kaddish* ("Venga il suo regno") e del *Pater* ("Venga il tuo regno").

Proprio pensando al male traboccante oltre il mondo umano, vorrei citare ancora una volta un passo dal romanzo *Lo schiavo*, di J. B. Singer, quanto mai attuale e angosciante a leggerlo oggi: il protagonista, lo schiavo appunto, è una specie di servo della gleba ebreo, che deve accudire una mandria. "Spesso gli sembrava che il bestiame si lamentasse: 'Tu sei un uomo e noi non siamo che vacche: quale giustizia vi è in ciò?'. Padre - pregava spesso -, tu sai perché le hai create, sono opera della tua mano, al termine dei loro giorni anche per esse deve esserci la salvezza".

Quante sono le forme del male? Si va dal male etico (colpa, peccato) a quello fisico (mattia, sofferenza, morte), da quello sociale (bi-

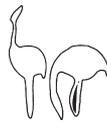


sogno, povertà, ingiustizia) a quello psicologico (angoscia, tristezza, follia), da quello "naturale" (terremoti, alluvioni, catastrofi, siccità, pestilenze) a quello politico (dittature, imperialismi, guerre, odii di parte), spesso combinati in varianti infinite. Lo sapeva Dio quando creò il mondo? Dio mi perdoni la doman-

da, e anche la risposta: forse, lo sapeva, ma aveva bisogno di amare quell'infelicità, quella fragilità che gli mancava. Gli mancava? O doveva rispecchiare la sua in noi?

Paolo De Benedetti





Abbiamo posto al Priore di Bose la domanda: "La figura del martire può essere considerata la risposta di fronte alla presenza del male?". Enzo Bianchi ci ha inviato l'estratto di un suo testo (La compagnia degli uomini e la logica della croce, Comunità di Bose, Fascicolo 36, 1991), che ci è parso di straordinaria attualità. Ne pubblichiamo alcuni, significativi passaggi.

Discepoli, cioè martiri...

Alla domanda "perché il cristiano può essere perseguitato?", vorrei cercare di rispondere senza cedere a tentazioni di manicheismi, di dualismi facili, affermando la possibilità faticosa e difficile della compagnia fino all'ora e nell'ora stessa del rifiuto, del rigetto e del martirio. Basterebbe guardare a Gesù di Nazareth: nell'ora della croce, nell'ora della morte violenta e ignominiosa (la morte di Gesù infatti non è neppure la morte del martire, com'è invece il caso di Giovanni Battista e di Stefano, bensì la morte del malfattore, del nocivo alla vita civile, del maledetto da Dio e dagli uomini: cf. Gal 3,13), nell'ora dunque in cui si scarica contro di lui l'odio del mondo, egli vive la compagnia, la solidarietà, la comunicazione pacifica con gli uomini, in modo estremo.

Pietro nella sua prima lettera chiama i cristiani "stranieri e pellegrini" (1Pt 2,11), non solo per ricordare loro la memoria escatologica, ma per sottrarli a ogni logica di appartenenza ai Cesari di questo mondo e invitarli ad abbandonare la fiducia nella loro opera, nel loro modo di concepire e far operare i valori in pretestuose ideologie cristiane.

Se il dramma del martirio avviene in que-

sta condizione di "stranierità", allora si ripresenta concretamente nella storia il segno del Figlio dell'uomo: la croce, quel segno che apparirà glorioso alla fine dei tempi e svelerà la verità della storia, quando "ogni occhio lo vedrà, anche quelli che lo trafissero, e tutti si batteranno il petto" (Ap 1,7). È una condizione essenziale perché il martirio sia tale! Ed è anche la condizione perché appaia la coniugazione tra dialogo, comunicazione con gli uomini e martirio: altrimenti tutto è compreso.

Ma perché può avvenire il martirio? Perché nel mondo agisce "il mistero dell'iniquità" (2Ts 2,7)? Perché dove appare il giusto povero e disarmato, egli diventa di imbarazzo agli empi, che lo sentono portatore di un giudizio verso i loro sentimenti e le loro azioni. Il giusto inerme e povero, che si vanta di avere Dio per padre, diventa insopportabile per gli empi al solo vederlo, e allora va messo alla prova, va condannato a morte infame (cf. Sap 2,10-20). È stato così per i profeti, è stato così per Gesù, è stato così per i martiri cristiani, dev'essere ed è possibile anche per noi oggi. Dove affiora il radicalismo cristiano, dove la memoria di Cristo si fa autentica ed efficace,



là il cristiano deve sapere che diventa possibile bere il calice. Il martirio non è un progetto per cui tramare, non è neppure un progetto di santificazione propria, ma è un evento in cui Dio consegna il credente agli empi ed è un puro dono di Dio. Ma quando avviene il martirio, la solidarietà con gli uomini, con gli uomini peccatori, non è smentita dal martire, anzi è affermata e, se c'è la *stranierità* epifanica inscritta nella testimonianza, allora è già messo in movimento il processo di riconoscimento del martire anche da parte degli omicidi.

“Dio ha amato gli uomini. Per gli uomini ha creato il mondo, a loro ha sottomesso tutte le cose che sono sulla terra, a loro diede la parola e la ragione, a loro concesse di guardarlo ... per loro ha mandato il suo Figlio unigenito, a loro ha annunciato il regno dei cieli... Così l'uomo capisce di poter diventare un imitatore di Dio ... prendendo su di sé il peso del prossimo ... dando ai bisognosi ciò che da Dio si è ricevuto” (*A Diogneto* X,2-6). Martirio, sofferenza patita per l'ostilità, ma pace - lo *shalom* biblico - verso gli uomini, fedeltà alla terra, comunicazione senza inimicizia. E si badi bene: nell'*A Diogneto* i cristiani costituiscono “l'anima del mondo” (VI,1-8), perché comunicano al mondo la vita divina, perché sono memoria dell'amore di Dio verso il mondo nemico e peccatore, ma non perché danno un supplemento d'anima alla società come vorrebbero oggi molti cristiani...

Oggi il Cesare persecutore dei cristiani è quasi sparito dall'orizzonte, soprattutto dopo la fine dei regimi dell'est che in questo secolo hanno provocato il rinnovarsi dell'esperienza delle catacombe e del martirio, ma l'urto e l'ostilità sono sempre possibili per i cristiani. Nel nostro occidente assistiamo addirittura a un diffuso atteggiamento di benevolenza nei confronti dei cristiani: “Questa chiesa serve”, si dice correntemente, e alla chiesa si fanno appelli per un fondamento etico della società, perché essa dia un'anima alla società, ma in questo contesto la chiesa deve vigilare perché sia conservato integro, nel vaso di creta che sono i cristiani, il tesoro dell'evangelo, perché la ricchezza della fede non sia appiattita in

un messaggio etico che gli uomini chiedono, e magari accolgono, ma che è senza sapore.

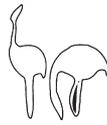
Oggi, noi potremmo riformulare la domanda che si facevano alcuni cristiani nel IV secolo dopo la svolta costantiniana: “Com'è possibile che sia cessato il martirio?”. Allora alcuni risposero con la fuga nel deserto per una sequela radicale del Signore che sarà chiamata “martirio bianco”. Ai martiri succedettero i monaci! E oggi? Oggi si tratta di prendere coscienza che la chiesa è una “minoranza”, è il piccolo gregge (cf. Lc 12,32) e perciò deve rinnovare comunitariamente la sua sequela del Servo Signore Gesù Cristo mettendo in conto l'ostilità fino al martirio senza per questo cedere allo spirito di crociata, di inimicizia, di separazione dal mondo.

Sempre vale la pena di vivere e morire per Cristo. Il cristiano infatti non vive per se stesso né muore per se stesso, ma per il Signore: “Sia che viviamo, sia che moriamo, siamo infatti del Signore” (Rm 14,7-8). In vista di questo è necessario che la comunità cristiana viva il primato della fede in una conoscenza-amore del Signore al di sopra di ogni conoscenza e di ogni amore, da cui scaturisce una visione chiara dei peccati del mondo su cui regna, a caro prezzo, la misericordia di Dio.

I cristiani sono nel mondo e la loro fede non li sottrae alla comune vicenda umana, ma nella coscienza di essere nel mondo, vi devono recare una testimonianza profetica contro le potenze che lo reggono, devono fare una lotta contro la mondanità che altro non è se non il frutto del mistero di iniquità agente nella storia.

Questa lotta ha una sola arma: la sequela, l'imitazione del Servo Signore che deve trovare forma *hic et nunc*, nell'ora e nel luogo propri della chiesa nel mondo. Si tratta cioè di sillabare il qui e l'oggi nella logica del Servo che dà la vita per gli altri, che si fa schiavo fino a lavare i piedi ai fratelli, che avvolge il peccatore con la misericordia di Dio, che opera la pace in mitezza, che prega e vuole che tutti gli uomini arrivino alla verità e siano salvati. Si tratta della santità!

Enzo Bianchi



"Il male che l'uomo provoca all'uomo - sottolinea l'autrice, insegnante di lettere - rimane per molti aspetti insolubile. Non ci resta che prendere consapevolezza delle nostre contraddizioni e non smettere mai di far crescere la conoscenza e la consapevolezza del nostro Sé e delle nostre relazioni con il Sé degli altri. Per dirla con Jung, quello che noi possiamo fare è continuare a riflettere sul significato e sulle conseguenze dei nostri gesti".

Il cosiddetto fascino del male (*)

In questi giorni esce un film con grande lancio pubblicitario e attese da parte del pubblico: *Hannibal the Cannibal*, a dieci anni di distanza dal *Silenzio degli innocenti*, film che riprende la narrazione delle imprese dell'eroe del male radicale qual è Hannibal.

Sembra che la rimozione del problema del male, che la nostra società mette in atto, passi attraverso la creazione di eroi del male assoluto che ci allontanano dall'inquietudine della banalità del male, ombra con cui tutti dobbiamo in qualche modo misurarci. Gli eroi del male diventano così le nuove figure in cui si incarna Lucifero, principe delle tenebre e del peccato. Quando l'uomo non riesce più a trovare una spiegazione al male, da lui stesso provocato, allora smette di interrogarsi e proietta i suoi incubi in figure sinistre a tutto tondo che in qualche modo lo liberano dalle ambiguità con cui si deve misurare.

Nei lontani e favolosi anni sessanta, quando il mondo occidentale conosceva il boom economico, si apriva il Concilio del rinnovamento, ma permaneva con la guerra fredda l'incubo atomico, alcuni intellettuali, da sponde diverse, tentavano una spiegazione dell'aggressività umana che spesso si trasformava

in violenza verso il loro simile.

Karl Lorenz (*Il cosiddetto male*, Garzanti 1974, prima edizione tedesca 1963) ragionava sull'aggressività dell'uomo mettendola a confronto con quella animale.

L'aggressività nell'animale è istintuale e si manifesta per rispondere ai bisogni fondamentali di conservazione della specie, sia per procurarsi il cibo, quando attacca la preda o bracca l'avversario, sia per difendere lo spazio vitale per sé e per la sua discendenza, assicurata attraverso il possesso della femmina con una dura selezione che premia il maschio più forte, coraggioso e resistente.

Nell'animale, però, l'istinto ha messo in atto anche freni inibitori, quale l'aggressione indiretta con lo spostamento dell'oggetto o la sostituzione dei moti aggressivi con un rituale fatto di mimiche esagerazioni e ripetizioni ritmiche che hanno la funzione sia di allungare gli intervalli di tempo che intercorrono tra l'esecuzione dei singoli atteggiamenti minacciosi e lo scoppio della violenza finale, sia di consentire lo sviluppo di meccanismi fisiologici del comportamento che frenano i movimenti d'attacco a carattere cruento.

L'etologo Lorenz descrive in dettaglio ri-



tualizzazioni presenti tra mammiferi: cani che con movimenti degli orecchi, coda e bocca lanciano chiari avvertimenti all'avversario, misurano le difficoltà, rinviando la lotta; oche che col movimento del collo e inviando particolari odori mandano precisi messaggi all'antagonista; pesci che attraverso l'ampliamento delle pinne, la colorazione accesa e mutante sugli opercoli branchiali o sulla membrana branchiale sembrano fornire una esibizione teatrale piuttosto che accingersi a un rituale di combattimento.

Questo non succede nell'uomo, il cui istinto è inquinato dalla ragione che, in questo caso specifico, rafforza il moto aggressivo istintuale con tutti i mezzi più offensivi che crea (dalla clava alla bomba atomica). Inoltre l'uomo non trova una valvola adeguata alla pulsione aggressiva intra-specifica coltivata nella lontana, ma lunga e importante preistoria, perché il ritmo di sviluppo vertiginoso in cui l'uomo vive non gli permette di adeguare i suoi istinti alle mutate condizioni di vita, dove si incontrano molti uomini di razza e cultura diverse, ci sono scambi economici importanti, che mettono allo scoperto livelli di ricchezza ineguali se non ingiusti e contrastanti.

Se da una parte, quindi, Lorenz ci rassicura dicendoci che l'aggressività intra-specifica degli uomini, che spesso sfocia in delitti e guerre, ha un'origine istintuale difensiva per la conservazione della specie umana, dall'altra afferma che la nostra incapacità di costruire ritualità catartiche, di spostare la forza aggressiva verso oggetti sostitutivi genera conflitti distruttivi verso la stessa specie umana.

Lorenz conclude il suo saggio con un moto di fiducia neo-positivista: *credo nella potenza della ragione umana, credo nella selezione e credo che la ragione guidi a una ragionevole selezione. Io credo che il crescente sapere darà agli uomini dei veri ideali e la forza parimenti crescente dell'umorismo li aiuterà a deridere quelli falsi.*

Ancor prima, nel 1939, alla vigilia della guerra, un gruppo di studiosi dell'Università di Yale considerava l'aggressività nel contesto della psicologia dinamica e sociale, come risposta a una frustrazione. Dollard e altri con-

sideravano come il comportamento umano fosse determinato da risposte a stimoli. Nel comportamento umano vi sono risposte ad ogni stimolo. Un atto che pone termine a una sequenza comportamentale è chiamato risposta-meta e provoca la diminuzione dell'energia che era stata impegnata dall'individuo prima della risposta comportamentale. Ogni risposta-meta tende a rafforzare l'apprendimento, nel senso che provoca una ripetitività nella risposta soddisfacente. Nel verificarsi di una risposta-meta, quando si contrappone una interferenza, che interrompa il corso abituale della sequenza comportamentale, o quando il compimento di tali atti venga impedito, si genera una frustrazione. In questo contesto la tensione messa in atto per il raggiungimento della risposta-meta, viene diretta verso l'oggetto o la persona che si ritiene abbiano in qualche modo impedito il proseguimento dell'azione già iniziata o verso un bersaglio trasferito o anche verso se stessi. L'attenzione è posta quindi sul sociale, il contesto in cui ogni individuo opera e che soddisfa i suoi bisogni o al contrario li frustra e determina comportamenti fortemente aggressivi.

Eric Fromm, psicanalista attento ai fenomeni sociali, anche lui a metà degli anni sessanta (il saggio *Anatomia della distruttività umana* esce nel maggio del 1973, ma egli dichiara di averlo iniziato sei anni prima), riflette sulle catastrofi provocate dall'uomo, esaminando in dettaglio la biografia di Hitler. Distingue un'aggressività benigna, istinto che l'uomo condivide con gli animali e gli permette di difendere la specie e di assicurarsi la discendenza, da una aggressione maligna, distruttiva e crudele che è patrimonio solo della specie umana. Se è vero che spesso la fuga, la minaccia, la lotta svolgono un ruolo difensivo, di conservazione della vita, è anche vero che l'uomo si differenzia qualitativamente dall'animale per manifeste passioni iscritte nel carattere, quali amore, tenerezza, tensione alla giustizia, indipendenza, ricerca della verità, ma anche odio, sadismo, masochismo, narcisismo, distruttività. Perché l'uomo reagisce con passioni distruttive, anziché



con quelle costruttive? In un particolare contesto sociale i bisogni esistenziali dell'uomo possono trovare risposte soddisfacenti, cioè l'uomo costretto a superare l'orrore dell'isolamento, dell'impotenza, dello smarrimento può sviluppare amore, tensione verso la giustizia, verso l'indipendenza e la verità, ma in un altro contesto può sviluppare desiderio di morte, cioè passioni distruttive fino alla necrofilia. La conferma di questo, Fromm la coglie dall'osservazione di trenta società "primitive", a lui contemporanee, ancorché non toccate ancora dal progresso tecnologico, che vivono in clan e tribù, caratterizzati da una scarsa gerarchizzazione, da collaborazione e partecipazione, tali da favorire manifestazioni costruttive e scoraggiare passioni distruttive e relazioni crudeli. Anche lui, come Lorenz, è convinto della positività umana ed esprime la sua fede nell'uomo: *La base della fede razionale nell'uomo è la presenza di una possibilità reale di salvezza... Aver fede significa osare, pensare l'impensabile, ma agire entro i limiti di quel che è realisticamente possibile.*

Le teorie fin qui formulate concordano nel fatto che l'uomo può esprimere il bene che ha in sé, e nel fatto che il male proviene da condizioni sociali e/o da una incapacità di adattamento dei bisogni umani alle condizioni di vita, mutate in modo troppo rapido.

Qualche anno più tardi, il tema inquietante della malvagità umana trova spiegazione in un'ottica di tipo biologico-istintuale, nella teoria dei tre cervelli formulata da Renato e da Rosellina Balbi, poi ripresa da Rita Levi Montalcini. L'espressione di moti violenti e distruttivi viene attribuita al fatto che il cervello dei rettili ereditato nell'evoluzione specifica condiziona gli altri due cervelli quello dei mammiferi primitivi e dei mammiferi evoluti. La costruzione dell'atomica è prodotta dal terzo cervello, quello più evoluto, l'idea di usarla proviene dal cervello rettiliano. Lo sviluppo del cervello è avvenuto con tempi troppo ristretti per portare a uno sviluppo filogenetico armonico.

Ma tutto questo non ci dice ancora degli intrecci che fanno esplodere nell'uomo la sua

parte oscura e talvolta efferata; si fa strada l'idea che ci sia qualcosa di irriducibile nella malvagità umana, sia essa riconducibile a cause filogenetiche, sia a motivi ontologici.

Il male che l'uomo provoca all'uomo rimane per molti aspetti insolubile. Non ci resta che prendere consapevolezza delle nostre contraddizioni e non smettere mai di far crescere la conoscenza e la consapevolezza del nostro Sé e delle nostre relazioni con il Sé degli altri. Per dirla con Jung, quello che noi possiamo fare è continuare a riflettere sul significato e sulle conseguenze dei nostri gesti.

L'archetipo dello spirito è bensì caratterizzato dalla sua attitudine al bene come al male, ma dipende dalla libera – cioè cosciente – decisione dell'uomo che anche il bene non possa pervertirsi in satanico. Il suo peggior peccato è l'incoscienza, ma ad essa indulgono anche coloro che agli uomini dovrebbero essere maestri e modelli. Quando verrà il tempo in cui si smetterà di concepire l'uomo in questo modo rozzo e barbarico, ma si cercheranno con ogni serietà i mezzi e le vie di esorcizzarlo, di strapparli alla possessione dell'incoscienza, facendo di questo il compito più importante della civiltà? ... tutto dipende dallo stabilire se l'uomo, padrone della scienza e della tecnica, sia o non sia responsabile delle sue azioni (Jung).

Chiara Puppini

Bibliografia

- ARENT H., *Sulla violenza*, Guanda 1996.
 BALBI R. e R., *Lungo viaggio al centro del cervello*, Laterza 1985.
 DOLLARD J., *Frustrazione e aggressività*, Giunti 1967.
 FROMM E., *Anatomia della distruttività umana*, Arnoldo Mondadori Editore 1975.
 JUNG C. G., *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, Opere, vol. 9**, Boringhieri 1980.
 LORENZ K., *Il cosiddetto male*, Garzanti 1974.
 PONTI G., FORNARI U., *Il fascino del male*, Raffaello Cortina Editore 1995.

Nota

- (*) Il titolo è ispirato ai due saggi: *Il cosiddetto male* di LORENZ e *Il fascino del male* di PONTI, FORNARI.

PARTE SECONDA
Echi di Esodo



Associazione Esodo

Dal verbale della terza assemblea dei soci

Il 20 gennaio 2001, alle ore 16.30 in prima convocazione e alle 17.30 in seconda convocazione, presso i locali della pizzeria "Alla fermata", in via Trezzo a Mestre (Ve), si sono riuniti i soci dell'*Associazione culturale Esodo*, regolarmente convocati tramite invito apparso sul n. 4/2000 della rivista, per trattare il seguente ordine del giorno:

- 1- relazione economica e approvazione bilancio consuntivo dell'anno 2000;
- 2- approvazione bilancio preventivo relativo all'anno 2001;
- 3- programma attività per l'anno 2001;
- 4- varie ed eventuali.

Alle ore 17.30 - in applicazione a quanto stabilito dall'art. 14 dello Statuto dell'Associazione - si dichiarano aperti i lavori assembleari, alla presenza di 35 soci, e vengono nominati, sedutastante, i Sigg. Carlo Bolpin e Francesco Vianello rispettivamente presidente e segretario dell'assemblea

Il presidente, dopo aver salutato i soci presenti, si complimenta per la buona partecipazione all'incontro annuale (il terzo) e informa i convenuti che la socia Paola Cavallari, in Consiglio di Amministrazione per l'Associazione Esodo, ha dato le dimissioni per motivi di famiglia. Egli propone per tale sostituzione la socia Lucia Scrivanti, già facente parte del gruppo redazionale della rivista. L'assemblea accetta le dimissioni della socia Paola Cavallari e approva la proposta della sua sostituzione con la socia Lucia Scrivanti.

Dopo aver dato lettura dell'ordine del giorno, il presidente invita il tesoriere a presentare il primo e secondo punto in discussione.

Il tesoriere Claudio Bertato, dopo aver distribuito a tutti i presenti fotocopia degli atti amministrativi in discussione, legge la relazione del bilancio consuntivo 2000. Introduce poi il rendiconto finanziario dell'anno 2000 dando, voce per voce, i chiarimenti necessari

ed opportuni. Informa che per trasparenza del bilancio consuntivo, ha creato due nuove voci: una riguardante la rivista e l'altra riferita al "progetto pace".

Il saldo attivo in cassa (al 31/12/2000) - conferma il tesoriere - ammonta a Lire 18.185.085, pari a Euro 9.391,81). Esistono degli arretrati da saldare, ma l'Associazione, a livello finanziario, gode di ottima salute.

Riguardo al preventivo di spesa per l'anno 2001 è previsto un disavanzo di cassa di Lire 500.000 (paria Euro 258,21),

L'assemblea approva per alzata di mano, dopo breve discussione la relazione del bilancio consuntivo 2000, il rendiconto finanziario dell'anno 2000, il preventivo di spesa per il 2001, e ratifica la decisione di lasciare invariate le quote associative.

A margine di quanto sopra e pensando all'avanzo di cassa, il responsabile redazionale propone di realizzare per i soci qualche momento di incontro conviviale e qualche gita, di individuare una persona in grado di curare una pagina/Esodo su *internet*, di mettere in preventivo la possibilità di stampare un numero della rivista in più per l'anno 2001 (un numero su padre Calati?).

Il presidente poi sintetizza l'attività associativa svolta nel 2000: la rivista, attività formativa per gli obiettori di coscienza, incontri pubblici promossi con il centro S. Maria delle Grazie, presentazione di libri con la Casa dell'Ospitalità, pubblicazione dei "quaderni di S. Erasmo" in collaborazione con Servitium, partecipazione ed organizzazione di incontri ecumenici ed inter-religiosi. Presenta successivamente i nuovi filoni di ricerca, ancora in elaborazione.

Infine, la socia Cristina Oriato, che segue per l'Associazione il tema "pace", presenta ed illustra un documento ricco e articolato sulle attività svolte finora, sui progetti in cantiere, sul bilancio, sui contatti realizzati per un lavoro di largo respiro (Comune di Mirano e limitrofi, Comune e Provincia di Venezia).

Francesco Vianello



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.

Beppe Bovo:

Queste sono alcune mie disordinate riflessioni attorno al male e al binomio bene/male. Devo subito precisare che sono disordinate non per negligenza ma perché più ordinate ed organiche non son riuscito a produrle.

La verità sta dentro al linguaggio. E quella del male è una verità molto difficile e molto intricata se con una sola parola diciamo – che poi vuol dire “pensiamo” e prima ancora “vediamo”- fatti, situazioni, accadimenti molto diversi tra loro.

Non affermo niente di nuovo rispetto alle riflessioni fatte in **Esodo** in questi ultimi tempi: male morale, male filosofico, male psicologico, male fisico sono distinzioni acquisite. In **Esodo** certo, ma anche nella vita, nel sentire comune, nel nostro sentire/vedere/pensare quotidiano?

E comunque, perché in duemila anni di teologia, filosofia, storiografia, insomma in duemila anni di pensiero e di scienza, nessuno si è preso la briga di chiamare tutti questi diversi mali ognuno con un nome diverso, identificandoli secondo la loro diversa essenza ed eliminando così un po' (non tutti) gli

equivoci? In fin dei conti, le vecchie mitologie avevano un dio per ogni tipo di male e di bene e per quanto riguarda per esempio i corpi celesti, si è pensato fin da subito ad individuarli con chiarezza cosicché non è in alcun modo possibile confondere la Luna con Marte e questo con Saturno. Non mi nascondo che c'è del semplicismo in questa domanda ma anche l'esigenza di una chiarezza attorno alla quale sembra che nessuno voglia lavorare. E così il male resta indistintamente, confusamente, equivocamente "il male".

I misteri del linguaggio (strumento della distinzione e del chiarimento) sono affascinanti per me tanto quanto, per qualcun altro, quelli della Trinità.

*“In un vortice di polvere
gli altri vedevan siccità
a me ricordava
la gonna di Jenny
in un ballo di tanti anni fa...”.*

Solo l'uomo tra gli esseri viventi ha mangiato il frutto dell'albero della conoscenza; solo lui può mettersi di fronte alle situazioni e dire: “Questo è buono e questo no; questo è bene e questo è male”. Solo lui può scegliere. E solo lui sceglie – più o meno spesso - quello che è o ritiene male.

Il suonatore Jones che vede una ragazza al ballo dove gli altri vedono una calamità naturale è De Andrè (e sono io, che amo De Andrè e Jones come vecchi e strettissimi amici).

De Andrè è la critica a un mondo, una cultura, una società, quella borghese di Dio-Patria-Famiglia, dove Dio sta per principio di controllo e di ordine, Patria sta per il proprio portafoglio e la propria bottega, Famiglia è la traduzione quotidiana del Dio di cui sopra. Questo mondo cosiddetto borghese aveva le idee chiare su cosa fosse bene e cosa male. De Andrè, in rigorosa e generosa controcorrente, ha detto tutto il male possibile di quel bene e tutto il bene possibile di quel male. (Un veloce pensiero a Pasolini che, negli stessi anni in cui De Andrè pensava ai suoi eroi ai margini della società borghese scriveva e argomenta-



va con dovizia di ragionamenti nelle *Lettere Luterane*: "In altre parole, la nostra colpa di padri consisterebbe in questo: nel credere che la storia non sia e non possa essere che la storia borghese" – noto che si parla di colpa, di male, sociale).

La "verità" di De Andrè sta tutta dentro a quella sua originaria impostazione, così come la nostra simpatia (impostazione irrimediabilmente superata dagli eventi – non è bello dircelo, ma oggi più che De Andrè forse amiamo il suo/nostro tempo di allora e le emozioni che quel tempo ha stampato dentro di noi).

Tutti abbiamo presente con quanta partecipazione umana e condivisione ha raccontato le storie sciagurate, socialmente riprovevoli e "negative", di Marinella, di Bocca di Rosa, della ragazza di via del Campo, del pescatore, del cattivo ladrone Tito, che urla i suoi comandamenti accanto al figlio di dio morente, dei molti drogati e disgraziati ed emarginati e ladri e assassini...

Il suonatore Jones, che rifiuta denaro e amore e cielo (tutto un mondo, una cultura, un ordine sociale ben costituito), è una felice sintesi di questa "verità" di De Andrè. Il rifiuto di Jones non è quello di un asociale, lui è sicuramente un uomo pubblico ("e se la gente sa e la gente lo sa che sai suonare") ed è anzi un altruista: rinuncia agli interessi e ai legami più essenziali e più profondi (soldi, relazioni amoroze, consolazioni religiose) per stare più vicino alla sua terra ("Sentivo la mia terra vibrare di suoni, era il mio cuore, e allora perché coltivarla ancora, come pensarla migliore?") per essere meglio in sintonia con gli altri (ogni volta che suona "per un compagno ubriaco").

Tale atteggiamento altruista lo porta a vivere suonando perché questo gli viene chiesto e perché questo gli piace (le ragazze che ballano sono la sua metafora della libertà: "Libertà l'ho vista svegliarsi ogni volta che ho suonato per un fruscio di ragazze a un ballo..."). Muore come una musica interrotta, ricco solo di esperienza, "con i campi alle ortiche ... e ricordi tanti e nemmeno un rimpianto". La sua vita l'aveva pensata per gli altri e l'ha realizzata a pieno, proprio grazie alla sua rinuncia a quel dio/

patria/famiglia tanto egoista e chiuso e negativo, coerente con la sua idea di bene (tanto vicina all'idea del male che praticava il suo prossimo, il piccolo mondo borghese cui fa da contraltare).

Tutto questo mi coinvolge e mi convince, eppure, dopo la prima forte emozione, la domanda sul bene e sul male resta pressoché intatta. Questo è il bene, questo è il male del suonatore Jones, quello che ci rivela l'arte, sempre particolare, singolare, individuale, deduttiva, unica, vissuta; una verità che non è, ma accade, si fa dentro e con la storia che narra, una verità che è tutt'uno con il modo in cui si fa e prende corpo. Una verità piena, un mondo equilibrato, una realtà risolta, anche tra contraddizioni e disordine.

La vita invece è tremendamente complicata, una verità irrisolta. Dove stia il bene e dove il male per Jones è chiaro, ma lo è altrettanto per i suoi compaesani che non la pensano come De Andrè, per Jenny che balla al suono della sua musica, per gli eredi ai quali lascia un flauto spezzato, per il mercante di liquori al quale lui chiede: "Tu che lo vendi, cosa ti compri di migliore?", e dal quale non riceve risposta e certamente non comprensione.

Per tutti questi mondi individuali e diversi c'è un bene e c'è un male. Individuale e diverso.

E allora? Marinella è una puttana o una fata? E il suonatore/sognatore Jones non è forse un ubriacone della specie più fastidiosa, quella che non si accontenta di bere ma va in strada a molestare i benpensanti, signore e bambini compresi ("lui si sembra sentirlo cianciare ancora delle porcate/ mangiate in strade nelle ore sbagliate...")?

Dove sta il bene e dove sta il male se uno è contemporaneamente un santo e un satanaso...?

E così, con un salto simbolico e storico di cui chiedo perdono, una vittima della barbarie in un campo nazista, che per alcuni suscita pietà e sdegno senza fine, può essere per altri un glorioso testimone della fede, martire



osannato e quasi invidiato. E i suoi carnefici, boia senza scusanti, per quanti erano (e saranno per sempre) mariti e padri affettuosi, amici generosi e brillanti e colti, diligenti servitori dello Stato...!

Esiste il male, è nelle cose, nelle persone, nei fatti, o è dentro di noi, una questione di cultura, di prospettiva, di punto di vista? È in sé o nelle immagini, nei simboli, nelle parole con cui lo pensiamo e lo comunichiamo?

Ho l'impressione che dentro a simboli che diventano parole, dentro le parole che sono simboli, qui dentro giochiamo la nostra capacità di comprensione, le nostre risposte, il nostro rapporto con il bene e con il male.

Il male è dunque quello che noi decidiamo che sia male, quello che sentiamo, vediamo come male, quello cioè che nel nostro immaginario, nella nostra costruzione di simboli, dentro il nostro universo di concetti e parole, il tutto personalissimo ed esclusivo, viviamo come male.

Questo oggi riesco a dire del male, così riesco a tradurre oggi quei grumi di sensazioni e di pensieri che con grande difficoltà riesco a mettere a fuoco sull'argomento. E non mi sono certo di aiuto la morale o la filosofia, operazioni che ho conosciute sempre come eminentemente deduttive (da una legge divina, da un principio ordinatore, da un dio al mondo, all'uomo, alla nostra vita, a me stesso), ambedue che osservano la realtà da una tale distanza che il pianto di un bambino o una guerra possono diventare di colpo cose di poco conto e tutto sommato facilmente spiegabili, inserite all'interno di ragionamenti a larghissime e razionalissime (e inutili) maglie.

E se devo provare a sintetizzare il mio personalissimo e provvisorio e forse anche contraddittorio tentativo di definizione/spiegazione del male, mi sembra di dover affermare che, lungi dall'essere una realtà in sé, è piuttosto un'interpretazione, funzionale al mio/nostro pensare e al mio/nostro vivere.

Il male è tutto quanto accade a me come agli altri e di cui non riesco a percepire il senso.

Cristina Oriato:

Non credo di avere mai sperimentato il Male, con la emme maiuscola, almeno così nella mia esperienza personale diretta; ora sono immensamente fortunata, forse un giorno mi verrà chiesto il conto e vedrò se sarò in grado di pagarlo!

L'ho però veduto, sentito, ho visto e vedo persone soffrire e capaci di portare il peso di tanto male e di affrontare situazioni difficili e dolorose. Siamo immensamente forti o c'è "un limite a tutte le sofferenze. Forse ad un essere umano non tocca sopportare più di quanto non possa: oltrepassato quel limite, muore da sé" (1).

Sapere affrontare il male, il dolore fisico, la malattia, il dolore morale significa forse essere preparati ad affrontare la morte, la fine del corpo, che è carne ed ossa. Capita a noi, come a qualsiasi altro animale - gli occhi lucidi di un cane, di un piccione che in mezzo alla strada sta morendo sono meno struggenti della nostra pena quando il corpo ci sta abbandonando? Però Dio qui non c'entra molto. Ci ammaliamo, soffriamo e muoriamo perché siamo destinati a finire, a consumarci. È però la nostra capacità o incapacità di conciliarci con il limite, la morte, che può portarci o non portarci a sopportare il male, il dolore, la sofferenza, e noi forse ne siamo capaci, perché non impazziamo, non perdiamo noi stessi di fronte ad un lutto, ma ci ritroviamo e nell'assenza scopriamo un equilibrio.

Eppure Dio ci ha dato la risposta, ci ha fatto vedere che suo figlio è risorto, perché non crediamo nella resurrezione? credi tu che io sono la resurrezione e la vita? Io credo. Non temete, io ho vinto il mondo, dice il Signore. Non ti ho detto se credi vedrai la gloria di Dio?

"E non viviamo ogni giorno una vita intera? e ha molta importanza se viviamo qualche giorno in più o in meno?" (2).

Ma c'è anche il male che è un male solo e profondamente ingiusto, di cui ho notizia, che conosco, di cui sono certo responsabile, anche se faccio finta che non sia così, il male che viene fatto all'innocente.



Anche Gesù era innocente, anche Gesù era uomo e nell'uomo vi è l'ambiguità del bene e del male, forse, ancora, perché l'uomo, non Gesù, non è mai stato capace di accettare la morte.

Gesù accetta la morte e risolve l'ambiguità del bene e del male, ma gli uomini non sono capaci di essere come Gesù.

Il Principe Myskin nel romanzo *L'Idiota* di Dostoevskij e la stessa Etty sono figure che si avvicinano a Gesù, e il loro ragionare, il loro vivere si elevano al di sopra degli altri uomini e con schemi diversi dagli altri uomini: sono capaci di trasformare il male in bene cercando sempre e solo negli uomini quello che c'è di bene, perché, dice Etty, "in fondo io non credo affatto nelle cosiddette persone malvaghe. Vorrei poter raggiungere le paure di quell'uomo e scoprirne la causa, vorrei ricacciarlo nei suoi territori interiori, (...) è l'unica cosa che possiamo fare di questi tempi" e poi "ognuno di noi deve raccogliersi e distruggere in se stesso ciò che ritiene di dover distruggere negli altri" (3).

Viviamo nell'ambiguità del bene e del male, ove "l'unica funzione di Satana che Dio approva è di porre realmente in dubbio ciò che è in sé ambiguo, di portare a decisione ciò che Dio stesso deve volere perché il male venga manifesto... Satana, il Diavolo, testimonia dell'originaria ambiguità in cui consiste ciò che è creato. Tale ambiguità va svelata resa manifesta" (4).

"Il cuore dell'uomo è capace contemporaneamente di desideri anche più opposti" (5), di male e di bene, e quando esce il male non è altro ciò che svela la realtà che vi è nell'uomo e sono le risposte che sappiamo dare che portano a più male o a più bene "e convinciamoci che ogni atomo di odio che aggiungiamo al mondo lo rende ancora più inospitale" (6).

Questa strada è lunga, dice Etty, ma è l'unica via.

L'ufficiale romano, vedendo quel che accadeva, rese gloria a Dio dicendo: egli era veramente un uomo giusto. Anche quelli che erano venuti per vedere lo spettacolo, davanti a questi fatti se ne tornavano a casa battendosi

il petto (7). Rendere manifesta l'ambiguità, sperimentare il male, per accorgersi che poi era veramente un uomo giusto.

Questa breve riflessione nasceva dall'idea di indagare il grande successo di pubblico di un'opera cinematografica come quella del regista Q. Tarantino, *Pulp Fiction*. Il film narra di quattro storie di violenza che si intersecano in una struttura circolare e si chiude con il ritorno all'inizio. È un film ironico, di un "effeferato umorismo nero, di una dialettica tra buffonesco e tragico", è un film "divertente e caustico dai dialoghi irresistibili" che "penetra nell'abominio del male". Anche l'arte "sta in presa diretta con la vita e ne registra l'imponderabile. Ha occhi per ciò che è *tremendum et fascinans*, e coglie l'uomo alle prese con il proibito e con l'impossibile. Non si concede agli occhi geometrici: sta sulla linea pascaliana dell'uomo che vive attratto dall'ambiguità della vita e si inoltra nei percorsi della contraddizione" (8).

I personaggi di *Pulp Fiction* agiscono secondo l'idea di uomo giusto per la tradizione satirica, ove si ha una rappresentazione concreta dell'uomo, in quanto psiche e corpo, in quanto portatore di male e di bene e l'ironia ci consente di vedere e di pensare almeno un male che è in noi, quello degli istinti (sessuali, aggressivi) e che taluna psicanalisi ci suggerisce di affrontare, di riconoscere chiaramente ed onestamente.

Note

1) ETTY HILLESUM, *Diario 1914-1943*, pag. 245, Adelphi, Milano 2000.

2) ETTY HILLESUM, pag. 136, op. cit..

3) ETTY HILLESUM, pagg. 211-212, op. cit..

4) MICHELE BERTAGGIA, *Un essere sfigurato in cerca di anima*, in *Al cinema col diavolo*, a cura di F. Borin e R. Ellero, Comune di Venezia, Assessorato alla Cultura, 1984.

5) GERMANO PATTARO, *Più un problema di cultura che del buon Dio*, in *Al cinema col diavolo*, a cura di F. Borin e R. Ellero, Comune di Venezia, Assessorato alla Cultura, 1984.

6) ETTY HILLESUM, op. cit..

7) Luca 23,47.

8) GERMANO PATTARO, op. cit..



Il telescopio

Chiesa della profezia o chiesa del silenzio?

Mentre sto riflettendo sulle letture bibliche della Messa di domenica 28 gennaio 2001 (quarta del Tempo Ordinario), rimuginano alcuni pensieri sull'impressionante vuoto di profezia che mi pare di cogliere nell'attuale contesto culturale-politico.

Sempre più stanno crescendo, in ambito sia ecclesiale che civile, forme svariate di appiattimento collettivo che spengono anche le minime istanze vitali, fagocitate da un immenso, stagnante mare di indifferenza a tutto e a tutti. Un mare dove galleggiano masse di individui sbalottati e aggrappati, come effimere tavole di salvezza, al "Grande Fratello" di turno, quale modello di umanità non pensante e appagata nella sua mediocrità. Avverto un insopprimibile bisogno di ascoltare testimoni di profezia che scuotano coscienze intorpidite dal chiasso assordante, proveniente dalle platee televisive sempre più festaiole e penose, e anche dalle piazze cattoliche giubilari, affollate e plaudenti come non mai.

C'è bisogno di testimoni come Geremia (1,4-5.17-19), dalla cui bocca non escono discorsi che rassicurano ma che inquietano. I suoi concittadini vorrebbero ottenere da lui una specie di benedizione sulle scelte e alleanze politiche. E invece il profeta li avverte brutalmente che non sanno cogliere il senso vero della storia.

C'è bisogno di testimoni come Gesù (Lc 4,21-30) che, trovandosi nella sinagoga di Nazareth, delude le aspettative campanilistiche e fortemente interessate dei suoi compaesani, i quali, proprio per questo atteggiamento, reagiscono ferocemente, lo cacciano e tentano di buttarlo giù dal precipizio.

C'è, il più delle volte, maggior gratificazione nell'ascoltare voci accomodanti, che ci ripetano quello che ci piace sentirci dire, piuttosto che ascoltare, appunto, voci che ci liberano da schemi mentali angusti e preconstituiti.

ti.

Da credente, cerco di guardare al panorama nazionale e locale, in riferimento soprattutto alla situazione ecclesiale e politica, e sono preso da un senso di frustrante, amara impotenza. Tanti amici preti e laici manifestano il loro disagio profondo per una "*chiesa italiana che si sta sempre più berlusconizzando!*" (parole testuali!...). C'è un disagio manifesto che lentamente si sta trasformando in disaffezione collettiva su tutti i fronti.

I vescovi italiani, a meno che non si tratti di parlare della necessità della scuola cattolica o dell'immoralità del cosiddetto "*Gay Pride*", appaiono muti e latitanti.

Perché, ad esempio, non c'è mai stata una sola parola esplicita sull'immoralità scandalosa del "conflitto di interessi" che coinvolge un personaggio politico di primo piano, il quale, peraltro, ha la sfrontatezza di autoproclamarsi addirittura "*unto del Signore e difensore dei valori cattolici*"?... Perché non c'è almeno un vescovo che ci dica qualcosa nei confronti di quello stesso personaggio, il quale, strumentalmente e farisaicamente, agita il fantasma del comunismo materialista e, allo stesso tempo, alimenta con le sue TV commerciali e con il suo liberismo selvaggio un materialismo edonistico di massa, antievangelico e antiumano?...

E poi, chi non conosce le folli esternazioni xenofobe di un sindaco di casa nostra, che si gloria dell'amicizia di Haider, un austriaco inneggiante alle famigerate SS naziste?... Com'è possibile non sussultare d'indignazione di fronte alle affermazioni deliranti dello stesso sindaco, che invoca i vagoni piombati, d'infamata memoria, per riportare gli immigrati nei loro paesi d'origine?... E nessuno s'indigna! Anzi, molti applaudono, altri ridono!

Una pessima subcultura, ormai da qualche anno, è entrata come un virus venefico a infettare gran parte del nostro (in)felice Nordest, avvelenando molteplici spazi di territorio e di opinione pubblica, anche cattolica e praticante. E la chiesa, di fronte a tale degrado civile, sembra rimanere muta e inerte. Si potrebbe dire che sta nascendo una nuova



“chiesa del silenzio”! Però, mentre il silenzio delle chiese europee dell’Est comunista di ieri era imposto dal regime, quello di oggi è determinato solo dall’opportunismo politico e dalla ricerca interessata del consenso popolare.

Qualcuno dice che l’episcopato italiano sia tra i più loquaci d’Europa, non solo per la produzione a getto continuo di documenti magisteriali, ma anche per la “sindrome da intervista” di qualche eminente rappresentante, che spazia su tutto lo scibile sociale: dai giovani ai “buoni scuola”, dalle elezioni politiche alla TV-spazzatura, dalle “coppie di fatto” al gioco del superenalotto, eccetera. Il tutto, con la sufficienza di chi si mette sul pulpito a impartire lezioni di convivenza sociale e di varia umanità.

Paradossalmente, tuttavia, ad una loquacità spesso straripante e anche ripetitiva, si contrappone, soprattutto in alcuni settori, un silenzio che certamente non è innocuo ma che, anzi, può addirittura essere sospetto. È qui che la parola deve sprigionarsi e farsi profezia. Bisogna non solo parlare, ma “urlare” la nostra indignazione di cristiani e di vescovi! Non solo nel momento in cui ci toccano la “scuola privata” o affrontano la questione degli “embrioni” o della “pillola del giorno dopo”! Quando si vogliono difendere aspetti specificatamente cattolici della vita morale e sociale, ci può essere un legittimo confronto dialettico, magari anche doveroso se è il caso, però è difficile che ci sia profezia.

Generalmente, la profezia non germoglia dentro il cono d’ombra del proprio campanile ma, il più delle volte, si spinge oltre i confini di casa, nel tentativo di lambire l’orizzonte del mondo e del vangelo. Essa nasce e cresce nel



momento in cui, come Cristo che passa in mezzo ai suoi paesani inferociti andandocene via da Nazareth (Lc 4,30), si è capaci di andare “oltre” lo spazio religioso dell’appartenenza, per collocarsi, sempre e comunque, dalla parte dell’uomo e della sua dignità. Gesù, allontanandosi dal suo paese, va altrove.

È verso questo “altrove” che, come singoli e come chiesa, dovremmo indirizzarci affinché, nella riflessione e nell’azione ecclesiale, ci sia più profezia e meno diplomaticità, più vangelo e meno opportunismo.

*don Giorgio Morlin
Mogliano Veneto (TV)*

Prepariamo il prossimo numero

Con questa nuova rubrica apriamo una pista per sviluppare la partecipazione dei lettori al nostro percorso di ricerca, accumulato numero per numero, incontro per incontro, rendendo esplicite alcune tappe di costruzione della parte monografica. Presentiamo infatti la sintesi della scheda che illustra motivazioni e interrogativi consegnati a collaboratori ed "esperti", che invitiamo a scrivere gli interventi della monografia in cantiere.

Vorremmo che tale rete si ampliasse e che anche i lettori-non-collaboratori partecipassero a questa costruzione, inviando riflessioni, indicazioni, suggerimenti: che comunque si sentissero partecipi di un cammino comune, meglio, di una costruzione/scambio di attrezzi, di strumenti per affrontare il proprio Esodo, possibilmente non da soli. Ovviamente non tutto il materiale che giunge alla redazione potrà essere pubblicato; tutto però verrà preso in considerazione e verrà utilizzato alla messa a punto del tema e al suo sviluppo.

I prossimi due numeri di **Esodo**, per i quali attendiamo la collaborazione dei nostri lettori, indagheranno sulle seguenti tematiche:

- La responsabilità come risposta al problema del male. Si tratta del numero che conclude il "ciclo del male", su cui sono uscite, dunque, quattro monografie. Se il male - nelle sue complesse e articolate forme, soprattutto nella sua dimensione etica - non è spiegabile, se cioè non c'è risposta al radicale "perché del male", l'atteggiamento dell'uomo di fronte al male deve nascere dalla risposta: "Come porsi di fronte al male? A quale responsabilità si è chiamati?". L'analisi dei drammi del secolo appena passato lascia intatta la domanda sulla capacità/volontà dell'uomo di rendersi protagonista di una storia personale e sociale, degna di essere vissuta.

- Le beatitudini del Vangelo. Chi sono i beati? Si tratta di una categoria esistenziale (i poveri della terra, i mansueti, gli sconfitti...) o di una categoria etica (farsi povero, mettersi dalla parte dei vinti...)? Gesù Cristo propone la sofferenza come stile di vita? Dio raggiunge l'uomo gratuitamente o il contatto con il Regno di Dio è un incontro di due libertà che si cercano?

la redazione

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)