

Parrocchia di san Simpliciano – Ciclo di 5 incontri sul tema

La sfida del male e la dottrina del peccato originale

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2013

Schede

1. Il male, un interrogativo cancellato dalla cultura moderna.....	3
Prima determinazione della questione	3
La teodicea	4
La resa all'indicibile	4
Ragione dell'afasia moderna: manca lo sfondo	5
La tragedia moderna secondo Kierkegaard.....	5
2. Il racconto di Genesi 3 come risposta alla questione del male.....	6
La storia della interpretazione	6
Rilettura del testo	7
3. Il male patito e il male fatto	9
La teodicea rimuove la questione morale.....	9
Il rapporto tra i due volti del male.....	9
La dottrina della retribuzione	9
Una morale disinteressata?.....	10
Le due morali e la loro confutazione.....	10
La riduzione del male a questione clinica	11
Contro la dissociazione dei due mali	11
Le guarigioni di Gesù e il mistero del male	11
Di nuovo sul principio di retribuzione	11
4. Il vangelo di Gesù: annuncio della liberazione dal male	13
Il vangelo, annuncio del regno	13
Il lessico del "vangelo"	13
L'autorità di Gesù	14
Lo stupore, la domanda e il cammino	14
Il fraintendimento del vangelo del regno	15
Il conflitto dei due regni.....	15
Gesù regna dalla croce	16
5. La libertà cristiana	17
Liberaci da male / maligno.....	17
Libertà e liberazione dell'Antico testamento	18
Approfondimenti sapienziali.....	19
Accusa e promessa dei profeti.....	19
La libertà cristiana dalla legge secondo Paolo	19
Vangelo cristiano e idea libertà.....	20

Parrocchia di san Simpliciano – Ciclo di 5 incontri sul tema

La sfida del male e la dottrina del peccato originale

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2013

Testi

1. Il male, un interrogativo cancellato dalla cultura moderna.....	21
Prima determinazione della questione	21
La Teodicea.....	23
La resa all'indicibile	26
Ragione dell'afasia moderna: manca lo sfondo	27
La tragedia moderna secondo Kierkegaard.....	28
2. Il racconto di Genesi 3 come risposta alla questione del male	31
Origine e la tradizione greca.....	31
Agostino.....	33
L'albero della conoscenza.....	34
Lo sfondo	35
Linee sintetiche di interpretazione	36
La ricerca del colpevole	37
Il dramma.....	38
3. Il male patito e il male fatto	43
La teodicea rimuove la questione morale.....	43
Il rapporto tra i due volti del male.....	43
La dottrina della retribuzione	44
Una morale disinteressata?.....	44
La riduzione del male a questione clinica	46
Le guarigioni di Gesù e il mistero del male	48
Di nuovo sul principio di retribuzione	49
4. Il vangelo di Gesù: annuncio della liberazione dal male	52
Il vangelo, annuncio del regno	52
Il lessico del "vangelo"	54
L'autorità di Gesù	55
Lo stupore, la domanda e il cammino	56
Il fraintendimento del vangelo del regno	56
Il conflitto dei due regni.....	58
Gesù regna dalla croce	59
5. La libertà cristiana	61
Liberaci da male / maligno	62
Libertà e liberazione dell'Antico Testamento.....	64
Approfondimenti sapienziali	67
Accusa e promessa dei profeti	67
La libertà cristiana dalla legge secondo Paolo.....	68
Vangelo cristiano e idea libertà	70

Parrocchia di san Simpliciano – Ciclo di 5 incontri sul tema

La sfida del male e la dottrina del peccato originale

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2013

1. Il male, un interrogativo cancellato dalla cultura moderna

Prima determinazione della questione

Nei secoli moderni la questione del male è trattata in ottica “teologale”: il male come obiezione nei confronti di Dio, e della visione religiosa (*cristiana*) del mondo. La fede in un Dio unico e provvidente comporta che: “Non si muove foglia che Dio non voglia”. La tradizione ascetica, anche di fronte alle esperienze più tristi, insegna a dire *Sia fatta la tua volontà*; Le parole sono del *Padre nostro*; ma il senso no; come si fa a dire che si tratta di sua volontà davanti alla sofferenza degli innocenti?

Il detto non è una citazione evangelica; pare però autorizzato da affermazioni simili: *anche i capelli del vostro capo sono tutti contati*. In realtà proprio queste parole di Gesù intendono correggere lo scandalo che nasce da una comprensione troppo banale della provvidenza; seguono le precedenti sui passeri: *Cinque passeri non si vendono forse per due soldi? Eppure nemmeno uno di essi è dimenticato davanti a Dio*. Il valore dei passeri non è fissato dal prezzo loro assegnato al mercato. Gesù vuole correggere il timore dei discepoli a fronte della manifesta e inquietante fragilità della loro vita; pensate a passeri; *anche i capelli del vostro capo sono tutti contati., voi valete più di molti passeri* (Lc 10. 6-7).

Le parole di Gesù invitano a cercare un senso delle cose altro rispetto a quello che possono apprezzare gli occhi e tutti gli altri sensi. L’uomo non vive di ciò che riempie la bocca, ma di una parola di Dio. Per attingere a tale parola deve realizzare una conversione interiore, quella della fede. Per questo a fronte del male, in prima battuta si sente colpevole, teme di esserlo.

Le parole di Gesù invitano a cercare un senso delle cose altro rispetto a quello che possono apprezzare gli occhi e tutti gli altri sensi. L’uomo non vive di ciò che riempie la bocca, ma di una parola di Dio. Per attingere a tale parola deve realizzare una conversione interiore, quella della fede. Per questo a fronte del male, in prima battuta si sente colpevole, teme di esserlo.

“Che cosa ho fatto di male per meritare questo?”: alla radice di tale espressione c’è la visione morale del mondo. I *moderni* considerano tale visione morale primitiva e superstiziosa. Escludendo tale visione, pensano che del male deve rispondere Dio stesso.

Giù nei libri sapienziali della Bibbia la sapienza convenzionale è soppiantata dalla sapienza critica; i *Proverbi* da *Giobbe*; e *Giobbe* resiste con ostinazione alla spiegazione dei suoi mali come conseguenza dei suoi peccati.

La tesi che *Giobbe* metterebbe in crisi il principio di retribuzione non convince, vedi il finale *happy end*. *Giobbe* è restituita la condizione di benessere. Il principio di retribuzione vale, se è bene inteso. Bene inteso, serve per illuminare la speranza umana, non a giudicare i comportamenti di Dio. Non è

in alcun modo giustificato il fatto che l'esperienza del male susciti un processo a Dio; dev'essere vissuta come prova radicale della verità della fede.

Il pensiero moderno ripudia questo insegnamento. Si attiene a un assunto pregiudiziale: il male è un capo di imputazione per Dio; Egli è indiziato e deve sottoporsi a un processo.

La teodicea

La questione del male in epoca moderna assume subito i tratti della *teodicea*, del discorso che dovrebbe giustificare Dio a fronte dell'accusa che il male ineluttabile solleva nei suoi confronti. La *teodicea* rimuove il profilo morale della questione del male, quello per il quale esso ha figura di prova della fede.

Il termine *teodicea*, coniato da Leibniz, è entrato nell'uso comune nel Novecento. Il modo sotteso di prospettare la questione del male interpreta però una lunga tradizione precedente, della quale troviamo traccia anche nei libri biblici.

La sapienza credente però giunge in fretta a un teorema, che rimarrà fermo per sempre: *initium sapientiae timor Domini*. Il principio generale trova la sua illustrazione più radicale a fronte dei mali ineluttabili (*Gen 2-3*): non fare il processo a Dio, ma a te stesso.

La *teodicea*, che ignora il rilievo della libertà umana, deve di necessità difendere la tesi – ardua – secondo la quale questo sarebbe il migliore dei mondi possibili. Appunto tale tesi è affermata da Leibniz; da Voltaire in poi essa susciterà facile, prevedibile e ammiccante ilarità tra gli intellettuali europei. Il progetto della teodicea è messo in fretta da parte; con esso è rimossa la questione stessa del male.

La domanda giusta non è; “È questo il migliore dei mondi possibili?”, ma: “Sono io il migliore degli uomini possibili?”. O meglio al singolare: “Sono io il migliore dei Giuseppe Angelini possibili?”.

Posta in tali termini, la questione ne solleva subito altre: “Chi sono io? E quindi, in che senso si può parlare per riferimento a me di possibilità diverse, e diversamente degne?”. In tal modo è subito insinuata la questione della mia libertà.

A queste domande non si può dare risposta, se non introducendo interrogativi cosmici: soltanto situata sullo sfondo del mondo, infatti, la mia identità può essere nominata. Anche l'interrogativo a proposito di Dio deve entrare, ma a procedere dalla questione radicale, quella che io sono per me stesso (Agostino). La rimozione della questione radicale distorce i termini nei quali è posta la stessa questione del male.

La letteratura sulla questione del male è fino ad oggi abbondante; ma retorica e sterile; secondo i casi patetica, declamatoria, meramente iconoclasta, o addirittura francamente cinica.

Patetica è la letteratura che si limita a proclamare e solidarizzare con il *pathos*, con la compassione per i sofferenti. Declamatoria è la letteratura che ripete i proclami di rito sul silenzio di Dio (ad Auschwitz, preferibilmente). Cinica è la letteratura che dà voce agli ultimi uomini (*Zarathustra* di Nietzsche): «Un po' di veleno di tanto in tanto: procura sogni piacevoli. E molto veleno alla fine, perché piacevole sia anche la morte».

Che sussista una *questione* del male, appare oggi un luogo comune assai più che come un'evidenza verificata; è un'ipotesi scontata, assai più che evidenza illustrata dalla formulazione di interrogativi precisi.

La resa all'indicibile

La scelta di arrendersi all'evidente impossibilità di dare parola al male appare sbrigativa, sia che si riferisca tale impossibilità al tratto “misterioso” di Dio, sia che la si riferisca al carattere assurdo della condizione umana.

La letteratura ‘laica’ percorre di preferenza la seconda via; abdica in partenza al compito di dire; considera i discorsi sulla questione del male addirittura osceni; solo l'indignazione sarebbe decente. I credenti invece, che ripudiano la teodicea, temono di meritare il disprezzo degli amici di Giobbe, adottano l'uscita di sicurezza mistica. Dio è ineffabile; cercare di dirlo con parole, oltre che impresa

destinata al fallimento, è colpevole. Egli dev'essere adorato in silenzio; *si comprehendis, non est Deus*.

La via mistica assegna al termine *mistero* un significato diverso da quello proprio del linguaggio neo testamentario; *questo mistero*, dice infatti Paolo (o chi per lui), *non è stato manifestato agli uomini delle precedenti generazioni come al presente è stato rivelato ai suoi santi apostoli e profeti per mezzo dello Spirito* (Ef 4,5). Dunque il mistero è stato rivelato ai santi. La mistica appare sbrigativa; elude il compito di istruire la coscienza credente a proposito del da farsi a fronte del male.

Ragione dell'afasia moderna: manca lo sfondo

La rimozione della questione è da riferire all'afasia propria dell'uomo occidentale moderno.

Nelle stagioni civili che ci hanno preceduto la comune fede cristiana disponeva un orizzonte, un cielo fisso nel quale cercare criteri per dire di tutte le cose; al centro del cielo era Dio. Appunto il riferimento a tale orizzonte consentiva di dare un nome al male, e di formulare la questione posta che esso sollevava; la questione era quella della giustizia di Dio. La questione assumeva in tal senso la fisionomia di una teodicea, prima ancora che il termine fosse coniato.

Anche nella stagione successiva, quella del pensiero critico e illuministico, rimaneva un orizzonte fisso, non più interpretato dagli intellettuali in termini teologici; permaneva, sottratta al dubbio, una visione morale del mondo, possibile *etsi deus non daretur*. La questione del male poteva essere di interpretata nei termini suggeriti dalla tragedia classica.

Dal momento in cui "Dio" è cancellato dai filosofi, la visione morale del mondo comincia ad apparire una risibile favola per bambini; dare parola all'antica questione del male diventa impossibile.

La tragedia moderna secondo Kierkegaard

Il male è ridotto a mero disagio esteriore (esterno – s'intende – all'anima); per eliminarlo, serve la tecnica, medica o psicologica. Il momento della protesta contro il male come un arbitrio è tolto.

Interpreta bene la nuova situazione il pensiero di Kierkegaard, quando dice la differenza tra tragedia antica e tragedia moderna. Nella tragedia antica lo scontro è quello del giusto contro il fato. Nella tragedia moderna l'eroe sta o cade unicamente in forza delle sue azioni; e naturalmente cade. Si tratta ancora di tragedia? Oppure si tratta ormai soltanto di farsa? Sussiste ancora la possibilità di pronunciare una parola tanto grandiosa come quella del *male*? Non si deve invece confessare francamente che l'uomo deve arrendersi alla prospettiva di vivere *al di là del bene e del male*?

Il male nella vita effettiva certo non scompare; neppure si spegne la questione obiettiva che esso suscita. Mancando però ormai la lingua che sola potrebbe dare parola a tale questione, accade che alla protesta o rispettivamente alla invocazione si sostituisca il lamento, o l'elegia. A tale elegia pare offrire sempre rinnovato argomento la nota sentenza del saggio *triste* (o solo presunto tale), di fatto spesso citata: *vanitas vanitatum, omnia vanitas*. Una tale sentenza conserva del bene sperato, meglio nostalgicamente rimpianto, soltanto l'ombra; la qualità di quel bene assente pare ormai impossibile a dirsi; il rimando alla sua figura assente è istruito unicamente dal sentimento della malinconia, dunque da un umor nero.

Anche in questo caso, le parole del libro antico paiono violentemente piegate a significare altro rispetto a ciò che esso intendeva dire. Nel libro infatti la sentenza sigilla la condanna di una via illusoria per cercare la sapienza; la via, s'intende, che si affida all'esperimento universale. La via in tal modo condannata appare assai simile alla via rappresentata dal famoso albero della conoscenza del bene e del male; anche quell'albero infatti rappresentava il progetto umano di venire a capo della differenza tra bene e male mediante l'esperimento effettivo di tutto ciò che ha apparenza attraente agli occhi e alla bocca. Gli interpreti moderni di *Qohelet*, spesso gli stessi interpreti cristiani, piegano il libro alla confessione della loro scepsi.

Parrocchia di san Simpliciano – Ciclo di 5 incontri sul tema

La sfida del male e la dottrina del peccato originale

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2013

2. Il racconto di Genesi 3 come risposta alla questione del male

La storia della interpretazione

Il testo di Genesi 2-3 ha un rilievo enorme nella storia della dottrina; da quel testo dipende tutta la dottrina cristiana sull'uomo. Cenno ai due racconti: *Genesi* 1, l'uomo a immagine e somiglianza di Dio, che domina: *Genesi* 2-3, l'uomo fatto di fango, vivo per un soffio.

Filone di Alessandria inizi l'interpretazione allegorica: il primo racconto dice dell'uomo nel progetto originario di Dio, il secondo dell'uomo sensibile, opera del demonio (il serpente).

Origene, a procedere dalle tuniche di pelle, vede la condizione storica dell'uomo, di corruttibilità, come dipendente da una colpa sovra storica.

Agostino vede la decadenza storica come decadenza morale, la *concupiscentia*, forma cattiva del desiderio. Il suo modello teorico oppone i due amori, sensibile e intellettuale, non prevede in alcun modo la possibilità di passare dalla *concupiscentia* alla *caritas*. La forma cattiva del desiderio consegue a un atto compiuto fuori del tempo e in forma solo interiore.

Fino ad oggi, la difficoltà maggiore che incontra la lettura del testo è l'**albero della conoscenza del bene e del male** (2,9). Come svolgere il senso della metafora? Rappresenta forse il desiderio di onniscienza? Sì, ma nel senso del progetto di Qohelet: *Mi sono proposto di ricercare e investigare con saggezza tutto ciò che si fa sotto il cielo* (1,13; leggi anche 3, 3-5).

Il progetto di Qohelet è descritto per rappresentare e confutare la sapienza pagana: essa presume di giungere alla conoscenza della via della vita attraverso l'esperimento di tutto; provare tutto quel che il desiderio degli occhi e della bocca suggerisce, riservandosi di decidere soltanto poi. Ma Dio ha detto:

... dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti. (2,17)

O meglio, *diventeresti certo della tua morte*. Adamo e la sua compagna, mangiando, non muoiono, ma diventano certi della loro ineluttabile morte.

Il testo di Gn 2-3 non conosce riprese nell'Antico Testamento; per il suo tratto assai sofisticato? o per la sua datazione abbastanza recente?

Esso è tutt'altro che una favoletta per bambini. Così invece l'intende Hegel. Il giardino – egli dice – non è lo stadio di innocenza, ma la condizione dell'animale (paradiso = giardino zoologico). La tesi riflette la sua visione dello spirito come *risultato*, che scaturisce dal processo dialettico della storia. L'alternativa, di cui Hegel nega la pertinenza agli inizi, minaccia d'apparire impossibile per sempre:

mai le scelte umane possono essere definitive, mai l'uomo deve decidere tra il bene e il male. Sbagliando l'uomo impara.

Rilettura del testo

Da tutti oggi riconosciuta è la qualità sapienziale del testo. Essa risulta dalla ricorrenza di metafore caratteristiche della letteratura sapienziale (l'albero della vita, l'idea di una conoscenza del bene e del male, il serpente, la distinzione tra astuzia e sapienza vera). Soprattutto, risulta dagli interrogativi di fondo da cui procede, quelli riassunti nella **questione del male**. Come esonerare Dio dall'accusa a Lui rivolta a procedere dalla esperienza del male inevitabile?

La questione del male definisce il nucleo più essenziale della ricerca sapienziale. 'Male' è ogni esperienza di scacco; 'radicale' è il male che corrisponde a esperienze di scacco inevitabili; esse suscitano un sospetto nei confronti della creazione intera e del suo Creatore.

a) Inevitabile è la qualità ambigua del *rapporto tra uomo e donna*; il contrasto tra il suo primo momento e i momenti successivi inquieta; all'inizio il rapporto sorprende e subito persuade (cfr. 2, 23); poi, alla promessa grandiosa degli inizi segue un rapporto tra di qualità assai dubbia, che propone i tratti dell'inganno e del dominio (cfr. 3, 7.12.16^b).

b) Inevitabile è il contrasto tra carattere lieto della nascita e *qualità fragile e minacciata della vita* fin dal primo apparire, in dolore, lacrime e sangue (3, 16^a).

c) Il terzo aspetto inquietante è la *sterilità della fatica* umana. Esso strettamente si associa al tratto terreno della vita dell'uomo viene dalla terra ('adam da ^adamà); la sua vita è debitrice nei confronti della terra, appare però anche in tensione ardua con essa, e alla fine è attratta ineluttabilmente verso di essa (cfr. 3, 17-19).

La questione del male assume tinte speciali per il credente, che conosce un solo Dio creatore del cielo e della terra, senza mitici nemici primordiali. Alla questione viene data risposta che, nelle linee essenziali, appare chiara, e anche audace: il male avrebbe origine dalla libertà dell'uomo. Di qui la struttura a trittico:

(a) nel primo quadro (2,4^b - 25) è descritta la condizione umana come definita dalla disposizione originaria e buona del Signore Dio;

(c) nel terzo quadro (3, 8-24) è descritta e insieme interpretata la condizione effettiva degli umani;

(a) L'antefatto: l'uomo dispone di tutto quel che serve alla vita, di quel che è *bene* (cfr. in particolare 2, 18); nel giardino c'è ogni genere di alberi da mangiare e da vedere; soprattutto c'è la donna, l'aiuto che gli corrisponde. La sufficienza della condizione iniziale ha espressione sintetica nell'*albero della vita* (2, 9).

C'è una legge: *Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti* (2, 16). Il comando è assolutamente decisivo per intendere tutta la pericope; ma non trova un'interpretazione precisa e convincente né da biblisti, né da teologi.

* Che cos'è *conoscenza*? È conoscenza intellettuale, oppure pratica (*conoscere come avere esperienza*)?

* Che cosa significa la coppia *bene e male*: se conoscere è inteso in senso intellettuale, la coppia *bene e male* vale come designazione di *tutto*; se conoscere è inteso in senso pratico, è probabile intendere la coppia *bene e male* in accezione assiologica. L'albero indica il progetto di *avere esperienza di tutto*, senza tener conto della differenza tra bene e male.

* Il senso più preciso della differenza: l'accezione morale, che la coppia ha nel linguaggio nostro, non è probabile. E tuttavia ...:

Nel *Deuteronomio*, in un testo cruciale, per raccomandare la fedeltà all'alleanza sono usate formule costruite sull'antitesi tra *bene e male*:

Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il *bene*, la morte e il *male*; poiché io oggi ti comando di amare il Signore tuo Dio, di camminare per le sue vie, di osservare i suoi comandi, le sue leggi e le sue norme, perché tu viva e ti moltiplichi e il Signore tuo Dio ti benedica nel paese che tu stai per entrare a prendere in possesso. (30, 15s; vedi 30, 19s)

La coppia bene/male equivale a quella obbedienza/disobbedienza ai comandamenti. Nello stesso senso depongono molti testi profetici (Am 5, 14s; 1 Re 3, 9; Is 7, 15s, testo ricco di risonanze edeniche)

* L'albero è figura del progetto di decidere da se stessi che cos'è bene e che cos'è male? Il parallelo che si può invocare è Is 5, 20s. La tesi è indeterminata; manca di rimandi al testo; si appella subito a una *hybris* che, pur in qualche modo suggerita dalle parole del serpente (*si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male*, 3, 5), non ha riferimento alle figure concrete dell'agire.

* L'albero è una metafora per dire dell'incredulità? Detta un maniera così generica, la lettura appare senz'altro pertinente; ma è troppo generica; lascia inesplorato l'immaginario dell'albero, e anche quello del dialogo tra la donna e il serpente.

* L'albero è l'immagine della sapienza falsa, che presume di pervenire alla conoscenza di ciò che conviene alla vita per altra via rispetto all'obbedienza o del timor di Dio.

La coppia *bene e male* (a) nel proposito di chi mangia, designa la differenza tra ciò che serve e ciò che non serve alla vita; (b) nella verità delle cose designa la differenza tra ciò che Dio comanda e ciò che proibisce. Mediante la prova di tutto non si conosce la via della vita, ma solo che la morte è inevitabile.

L'interpretazione è confermata dalla successiva forma del dramma. Il serpente dà espressione al carattere seducente del progetto di sperimentare tutto ciò che accende il desiderio.

Il sospetto che il serpente insinua nell'animo della donna ripropone un tema ritornante nella mitologia pagana: gli dei sono invidiosi dell'uomo.

La suggestione del serpente non può convincere altro che a condizione che muti modo di guardare, le forme della sua percezione del reale. A monte della suggestione, la donna non avverte neppure la presenza del divieto; l'albero proibito occupa il *centro* del giardino solo dopo la suggestione: *Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza* (3, 6). Lo schema tripartito ritornerà in 1 Gv 2,16. L'albero accende il duplice desiderio, bocca e occhi; realizzare praticamente il desiderio pare l'unica via per sapere.

La scelta di mangiare dell'albero in effetti apre gli occhi dei due; non per renderli come Dio, piuttosto per renderli consapevoli della loro nudità. La nudità è cifra della vulnerabilità, percepita di riflesso rispetto allo sguardo dell'altro. La nudità interrompe la precedente familiarità senza vergogna, menzionata come caratteristica della condizione dei due nel giardino (2, 25). Sullo sfondo sta la corrispondente esperienza della vergogna; essa non è espressione di una coscienza di colpa, ma l'indice di qualche cosa di compromesso nella buona compagnia originaria tra uomo e donna. La scelta di nascondersi è il segno del timore.

La coscienza della colpa si desta soltanto a seguito della ricerca di Adamo da parte di Dio. Le parole dell'uomo e della donna non confessano i motivi veri del gesto, ma ne trasferiscono la responsabilità su altri. Il peccatore nega la propria libertà, sempre accusa altri, dai quali si sente come ingannato. In effetti, a meno di dare ai propri atti la forma della fede, l'uomo neppure può assumerne la responsabilità.

Parrocchia di san Simeone – Ciclo di 5 incontri sul tema

La sfida del male e la dottrina del peccato originale

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2013

3. Il male patito e il male fatto

La teodicea rimuove la questione morale

La questione del male è stata sempre trattata nei tempi moderni come questione circa il modo di fare di Dio (*teodicea*), e non circa il modo di fare umano. Il male è inteso come ingiusta frustrazione delle nostre attese, senza sollevare la domanda a proposito della giustizia o meno di tali attese. Occorre interrogarsi invece appunto a proposito della qualità morale di tali attese; e quindi del rapporto tra bene/male patito e bene/male fatto. Male infatti non è solo quello patito, ma anche quello fatto.

Il rapporto tra i due volti del male

Come distinguere? Che relazione sussiste tra i due volti del male? Esiste una relazione?

La sensibilità diffusa riconosce la relazione, prima che attraverso i discorsi, attraverso la qualità dei vissuti emotivi: “Ma che cosa ho fatto di male per meritare questo?” Ma chi ha detto che il male è distribuito secondo i meriti?

La dottrina della retribuzione

Tanti lo hanno detto, e prima ancora lo hanno sentito e pensato. Gesù stesso lo suggerisce, con le parole del padre Abramo al ricco epulone: *Figlio, ricordati che hai ricevuto i tuoi beni durante la vita e Lazzaro parimenti i suoi mali; ora invece lui è consolato e tu sei in mezzo ai tormenti* (cfr. Lc 16, 24-26).

Anche la parabola di Gesù suona ai nostri orecchi troppo popolare e incongrua, in contraddizione con la misericordia di Dio. Il nesso tra male fatto e male patito è oggi spesso considerato dalle persone di media cultura quasi fosse solo superstizione.

Denunciata è più in generale l'immagine retributiva della morale; quella cioè che associa la buona qualità dell'agire alla prospettiva di una ricompensa.

In realtà il nesso tra obbedienza e promessa è affermato da tutta la tradizione biblica. Pensiamo allo schema dell'alleanza: memoria dei benefici di Dio (*Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dall'Egitto...*), la legge, e quindi le sanzioni, premio e castigo. Il nesso è chiaro anche nelle parole:

Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male; poiché io oggi ti comando di amare il Signore tuo Dio, di camminare per le sue vie, di osservare i suoi comandi, le sue leggi e le sue norme, perché tu viva e ti moltiplichi e il Signore tuo Dio ti benedica nel paese che tu stai per entrare a prendere in possesso. Ma se il tuo cuore si volge indietro e se tu non ascolti e ti lasci trascinare a prostrarti davanti ad altri dei e a servirli, io vi dichiaro oggi che certo perirete... (31, 15-18)

Il principio di retribuzione trova enunciazioni particolarmente esplicite nei testi sapienziali. E tuttavia – dicono con disinvoltura gli studiosi – la sua affermazione sarebbe soltanto della sapienza convenzionale; esso sarebbe invece smentito dalla sapienza critica, rappresentata da Giobbe e Qohelet.

Una morale disinteressata?

Questo modo di esprimersi riflette la soggezione ai luoghi comuni della sensibilità diffusa, anche dei cristiani; essa si oppone all'immagine di una morale 'mercenaria', e di un Dio mercenario.

La concezione rigorosamente disinteressata della morale trova la sua teorizzazione più esplicita nel massimo filosofo della morale della stagione moderna, e cioè Immanuel Kant: la considerazione del *pathos*, del piacere o del dispiacere, è del tutto irrilevante per il giudizio morale; il dovere per il dovere (*fiat iustitia et pereat mundus*). Hegel dice invece: *Fiat iustitia ne pereat mundus*; la pertinenza delle azioni sarà valutata in base ai risultati. Il bene morale è l'utile: l'utilitarismo sarà la dottrina morale assolutamente dominante nella filosofia di lingua inglese.

Le due morali e la loro confutazione

Nel Novecento, Max Weber registra lucidamente la differenza delle due morali, e non sceglie: (a) la *Gesinnungsethik*, l'etica dell'intenzione, sarebbe la morale religiosa; (b) mentre la *Verantwortungsethik*, etica della responsabilità, è l'etica pubblica.

C'è un aspetto di verità nella distinzione. Ma non si può concludere alla separazione. Bene/male in senso materiale non possono essere disgiunti dal bene/male intesi in senso morale. Già alcuni *Proverbi* del libro omonimo illustrano in maniera efficace il nesso tra il successo delle azioni e la loro qualità morale:

Tutti i giorni son brutti per l'afflitto,
per un cuore felice è sempre festa.
Poco con il timore di Dio
è meglio di un gran tesoro con l'inquietudine.
Un piatto di verdura con l'amore
è meglio di un bue grasso con l'odio. (15, 15-17)

La tradizione sapienziale produce una progressiva moralizzazione dell'idea di successo. In tal senso si capisce come ogni insuccesso, ogni male patito, sia inteso come probabile indice di colpa. La conversione del cuore propizia la conversione dello stesso male patito in bene.

La parabola di Giobbe illustra questo processo. Egli dapprima accusa Dio di infedeltà alle sue promesse; in tutti i modi rifiuta di ammettere un nesso tra le sue disgrazie e le sue colpe; non nega d'avere colpe, ma si tratta di cose troppo futili, che non possono spiegare la grandiosità dei mali da lui patiti:

Vuoi spaventare una foglia dispersa dal vento
e dar la caccia a una paglia secca?
Poiché scrivi contro di me sentenze amare
e mi rinfacci i miei errori giovanili;
tu metti i miei piedi in ceppi,
spii tutti i miei passi
e ti segni le orme dei miei piedi.
Intanto io mi disfò come legno parlato
o come un vestito corroso da tignola. (13, 25-28)

Dio consente al punto di vista di Giobbe. Non sono *quelle* colpe che spiegano i grandi mali di cui soffre. Ma grandi e insostenibili i suoi mali appaiono soltanto perché egli manca di fede, e in tal modo

oscura il consiglio di Dio: *Chi è costui che oscura il consiglio con parole insipienti?* (38,2). Quando Giobbe confessa il proprio peccato – *Ecco, sono ben meschino: che ti posso rispondere?/ Mi metto la mano sulla bocca. / Ho parlato una volta, ma non replicherò, ho parlato due volte, ma non continuerò* – allora egli è restituito alla condizione felice di prima.

La riduzione del male a questione clinica

Il difetto di chiarimento concettuale rende la teologia, e poi anche la Chiesa, sguarnita a fronte del processo culturale di sostituzione del benessere al bene.

Il processo è propiziato dalla trasformazione civile, dai grandi progressi della medicina, e dalla medicalizzazione della vita tutta. La psicologia di indirizzo clinico è l'unica disciplina che si occupa dell'anima nella cultura del nostro tempo, il suo punto di vista assume la consistenza di pura e semplice verità a proposito dell'anima. Il senso di colpa è curato come fattore di malattia, anziché essere interpretato nel suo senso e nella sua verità.

Davvero c'è conflitto tra bene morale e benessere? tra bene morale e successo? Tensioni e contrasti possono certo insorgere. E tuttavia questo non basta a concludere che morale sarebbe soltanto l'agire indifferente al successo. La giustizia non ha definizione *a latere* della vita; l'imperativo morale non può essere separato dalla promessa, dalla ricompensa.

Contro la dissociazione dei due mali

La sapienza critica non smentisce il principio di retribuzione, affermato dalla sapienza convenzionale. E neppure Gesù dissocia le due figure del male; al contrario, proprio mediante le guarigioni istituisce la rivelazione dell'amore escatologico di Dio, vicino e vincente. Illustrazione attraverso *Giovanni 9*, il cieco nato: la sua cecità non è documento di colpa, ma la sua illuminazione è segno illuminante, appello alla conversione segno di speranza per tutti.

Che cos'è male e che cosa bene? C'è un male nativo dell'uomo che non pregiudica il bene escatologico; la miseria della nascita non pregiudica, anzi dispone favorevolmente per rapporto alla rinascita.

Le guarigioni di Gesù e il mistero del male

I gesti di guarigione hanno un rilievo assolutamente essenziale nel ministero di Gesù; attraverso di essi è annunciato il vangelo del regno, la prossimità vincente di Dio alla vita dell'uomo. Ma essi sono fraintesi, e per questo Gesù delude.

La difficoltà che Gesù incontra ad ottenere il consenso giusto per i suoi gesti è documento del fraintendimento più generale dei dono di Dio da parte di tutti i figli di Adamo. Il racconto di miracolo più esplicito a tale proposito è certo quello di Marco (2, 1-11), il paralitico calato dal tetto: Perché sappiate che il Figlio dell'uomo ha sulla terra il potere di rimettere i peccati, *Figliolo, alzati, prendi il tuo lettuccio e va a casa tua*. La ragione nascosta della resistenza di scribi e farisei ai miracoli di Gesù è da individuare proprio nel loro rifiuto del vangelo del perdono, che per essere compreso e creduto suppone la confessione della colpa. *Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati; non sono venuto per chiamare i giusti, ma i peccatori* (Mc 2,17).

Di nuovo sul principio di retribuzione

Gesù non smentisce il nesso tra la qualità delle opere e la qualità della sorte toccata a ciascuna. Certo ripudia la comprensione di quel nesso in termini mercenari. Dà da pensare la risposta a chi gli chiedeva un parere sui martiri *Galilei, il cui sangue Pilato aveva mescolato con quello dei loro sacrifici* (Lc 13, 1-5).

Il principio di retribuzione è frainteso, quando è inteso in termini mercenari; è vero invece che mediante la fede la qualità stessa dei mali patiti può/deve conoscere una conversione. La giustizia

consente al credente di rialzarsi sempre, grazie alla siepe che la proprio la giustizia dispone intorno ai beni. La fede lega la speranza alla parola che non delude, e non invece alla qualità di quel che accade ed è solo patito.

Parrocchia di san Simpliciano – Ciclo di 5 incontri sul tema
La sfida del male e la dottrina del peccato originale
tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2013

4. Il vangelo di Gesù: annuncio della liberazione dal male

Il vangelo, annuncio del regno

Il regno di Dio divenuto vicino è al centro del vangelo di Gesù; quel regno è la vittoria di Dio sul male, sulla costellazione oscura di poteri che paiono proclamare vana la fatica del vivere. Al vertice della costellazione è la morte: *Bisogna infatti che egli regni finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi. L'ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte, perché ogni cosa ha posto sotto i suoi piedi* (1 Cor 15, 26s). Ogni segno di potenza operato da Gesù è profezia di questa sua vittoria ultima sulla morte, realizzata mediante la sua stessa risurrezione.

Per rapporto all'annuncio del vangelo del regno rilievo centrale hanno i segni portentosi di guarigione; non sono la *prova* del potere vincente di Dio; e neppure si può dire che le malattie siano il male. Ma certo le guarigioni annunciano la prossimità della signoria di Dio. Come *vangelo* si definisce il messaggio di Gesù, una *buona notizia*; meglio, *la* buona notizia, la vittoria di Dio sul male inesorabile.

Tra i testi che più descrivono in maniera più efficace il senso dinamico del regno è una pericope di Marco (3, 22-29) che dice dell'accusa degli scribi che stravolgono i gesti compiuti da Gesù; dicono: *Costui è posseduto da Beelzebùl e scaccia i demòni per mezzo del principe dei demòni*. La visione del potere dei demoni come un regno pare abbastanza comune in Israele. Gesù stesso parla di un regno di satana; il suo discorso però è in parabole: *chiamatili, diceva loro in parabole*. Che diceva?

Come può satana scacciare satana? ²⁴Se un regno è diviso in se stesso, quel regno non può reggersi; ²⁵se una casa è divisa in se stessa, quella casa non può reggersi. Alla stessa maniera, se satana si ribella contro se stesso ed è diviso, non può resistere, ma sta per finire.

L'interpretazione alternativa è proposta nei termini di una vittoria dell'uomo forte sul potere di satana:

Nessuno può entrare nella casa di un uomo forte e rapire le sue cose se prima non avrà legato l'uomo forte; allora ne saccheggerà la casa.

Tutto questo è detto in parabole. Poi Gesù passando al discorso sobrio aggiunge:

In verità vi dico: tutti i peccati saranno perdonati ai figli degli uomini e anche tutte le bestemmie che diranno; ma chi avrà bestemmiato contro lo Spirito santo, non avrà perdono in eterno: sarà reo di colpa eterna.

Il lessico del “vangelo”

Il lessico greco di *euangellion* del Nuovo Testamento deriva dalla traduzione greca (LXX) del libro di Isaia; dal secondo Isaia, per la precisione. I passi rilevanti sono questi:

Sali su un alto monte,
tu che rechi *liete notizie* in Sion;
alza la voce con forza,
tu che rechi liete notizie in Gerusalemme.

Alza la voce, non temere;
annunzia alle città di Giuda: «Ecco il vostro Dio!

(Is 40:9)

Come sono belli sui monti
i piedi del *messaggero di lieti annunzi*
che annunzia la pace,
messaggero di bene che annunzia la salvezza,
che dice a Sion: «Regna il tuo Dio». (52,7-8; vedi 61,1s)

Non c'è bisogno di minuziose analisi filologiche per riconoscere la straordinaria vicinanza del registro di discorso del secondo (e terzo) Isaia con il vangelo di Gesù. La fede nel vangelo non consiste nel consenso alle parole, ma nella risposta data alla domanda accesa dallo stupore per tutto quel che Gesù fa e dice.

Dopo che Giovanni fu arrestato, Gesù si recò nella Galilea predicando il vangelo di Dio e diceva:
«Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo».

Sorprende la sintesi: *il regno di Dio si è fatto vicino*, l'evento annunciato da Giovanni si è realizzato; in tal modo *il tempo si è fatto pieno*, nulla più manca perché voi possiate *convertirvi e credere*.

L'autorità di Gesù

Andarono a Cafarnao e, entrato proprio di sabato nella sinagoga, Gesù si mise ad insegnare. Ed erano stupiti del suo insegnamento, perché insegnava loro come uno che ha autorità e non come gli scribi. (1, 21-22)

Tutti furono presi da timore, tanto che si chiedevano a vicenda: «Che è mai questo? Una dottrina nuova insegnata con autorità. Comanda persino agli spiriti immondi e gli obbediscono!». (Mc 1, 27)

La rivelazione di Gesù alle folle riproduce lo schema costante della rivelazione di Dio agli uomini. Egli si rivela mediante i suoi benefici, e poi la parola, che fissa la memoria dello stupore originario. La gente si meraviglia della dottrina nuova; il suo insegnamento non istruisce subito, ma prima stupisce. Soltanto chi s'interroga potrà poi anche intendere.

Lo stupore, la domanda e il cammino

L'annuncio inizia nel segno dello stupore. I segni non mirano a suscitare l'applauso, ma la domanda. Soltanto se accendono un interrogativo chi vede sarà poi nelle condizioni per accoglierne la parola; se l'applauso scatta prima dell'interrogativo il messaggio è bruciato e il segno rimane muto.

Illustro questa struttura attraverso uno dei primissimi racconti di miracolo di Marco, quello del lebbroso.

Allora venne a lui un lebbroso: lo supplicava in ginocchio e gli diceva: «Se vuoi, puoi guarirmi!». Mosso a compassione, stese la mano, lo toccò e gli disse: «Lo voglio, guarisci!». Subito la lebbra scomparve ed egli guarì. E, ammonendolo severamente, lo rimandò e gli disse: «Guarda di non dir niente a nessuno, ma va', presentati al sacerdote, e offri per la tua purificazione quello che Mosè ha ordinato, a testimonianza per loro». Ma quegli, allontanatosi, cominciò a proclamare e a divulgare il fatto, al punto che Gesù non poteva più entrare pubblicamente in una città, ma se ne stava fuori, in luoghi deserti, e venivano a lui da ogni parte. (Mc 1, 40-45)

Tra la supplica, *Se vuoi, puoi guarirmi!* e la risposta di Gesù, *Lo voglio, guarisci!*, c'è un intervallo; Gesù fa non proprio quel che il lebbroso chiede, ma quel che lui stesso vuole. L'intervallo spiega la necessità di un cammino; all'uomo Gesù raccomanda di presentarsi ai sacerdoti e offrire per la sua purificazione quello che Mosè ha prescritto. Alla verità del prodigio egli può giungere soltanto se riconosce nella guarigione l'adempimento della promessa di Mosè; ma l'uomo non sa trattenere l'applauso; *cominciò a proclamare e a divulgare il fatto*. Il risultato è che *Gesù non poteva più entrare pubblicamente in una città, ma se ne stava fuori, in luoghi deserti, e venivano a lui da ogni parte*. La riguadagnata appartenenza del lebbroso alla famiglia umana è pagata al prezzo della scomunica di Gesù.

La guarigione non è un meta, ma l'inizio di un cammino, che postula la conversione. I doni di Dio non possono essere ricevuti in maniera passiva; diventano tuoi soltanto se sono accolti nella fede. Il cammino ulteriore è quello dello Spirito. Soltanto nello Spirito si può accedere alla verità.

Il fraintendimento del vangelo del regno

Il fraintendimento dei segni compiuti da Gesù non è soltanto una possibilità, è la regola; visibile a tutti è soltanto la risposta incredula dall'opera di Gesù. La risposta credente è nascosta in cielo, non lascia traccia sulla terra. In tal senso Giovanni può dire che il mondo non ha creduto, e può identificare Gesù come l'agnello di Dio *che toglie il peccato del mondo*.

In lui era la vita
e la vita era la luce degli uomini;
la luce splende nelle tenebre,
ma le tenebre non l'hanno accolta. [...]
Veniva nel mondo
la luce vera,
quella che illumina ogni uomo.
Egli era nel mondo,
e il mondo fu fatto per mezzo di lui,
eppure il mondo non lo riconobbe.
Venne fra la sua gente,
ma i suoi non l'hanno accolto. (Gv 1, 4. 9-11)

Il *mondo* è nozione teologica, e non statistica; indica la famiglia umana tutta e *la sua gente*, il popolo di Israele, considerato nella sua espressione pubblica.

Il tempio non è proprietà del Sinedrio, che pure ne dispone; è certo anche, anzi soprattutto, proprietà del vecchio Simeone, di Anna o della vedova che gettò nel tesoro *due spiccioli, e cioè un quattrino* (Mc 12. 42); è soprattutto la proprietà di Maria, la Madre che vi entrò come arca dell'alleanza e ne rimediò la vacuità plurisecolare. C'è un tempio da distruggere (vedi Mc 11,17), ma c'è anche un tempio nuovo che Gesù farà risorgere:

Allora i Giudei presero la parola e gli dissero: «Quale segno ci mostri per fare queste cose?». Rispose loro Gesù: «Distruggete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere». Gli dissero allora i Giudei: «Questo tempio è stato costruito in quarantasei anni e tu in tre giorni lo farai risorgere?». Ma egli parlava del tempio del suo corpo. (Gv 2, 18-21)

Il conflitto dei due regni

Il sistema del male è il regno di satana; non può essere descritto quasi fosse solo un'altra cosa rispetto al regno di Dio; ne è invece la contraffazione e lo stesso Simon Pietro vi è coinvolto (Mc 8, 31-33)

Illuminante appare in tal senso la pericope delle tentazioni di Gesù nel deserto, che disegna la netta opposizione tra vangelo di Gesù e contraffazione ad opera del nemico (Mc 1,12-13; Mt). La struttura delle tre tentazioni è molto simile; il diavolo propone a Gesù una scelta che pare autorizzata dalle promesse di Dio. Quando passi per la bocca del diavolo la parola stessa della Scrittura mente. La menzogna pia del diavolo interpreta la conoscenza puntigliosa e falsa della Scritture che hanno i maestri della legge.

La trama nascosta delle tre tentazioni è suggerita dalle forme assunte dal confronto di Gesù con le folle; le attese della gente e la lettura distorta delle Scritture da parte degli scribi sono la tentazione.

Gesù regna dalla croce

Proprio il silenzio di Gesù sulla croce sarà la risposta suprema al gran clamore fatto dagli uomini sul silenzio di Dio davanti alle tragedie della storia. *Nessuno né in cielo, né in terra, né sotto terra era in grado di aprire il libro e di leggerlo. Io piangevo molto Uno dei vegliardi mi disse: «Non piangere più; ha vinto il leone della tribù di Giuda, il Germoglio di Davide, e aprirà il libro e i suoi sette sigilli»* (Ap 5, 3-5). Le parole che danno voce al silenzio sono pronunciate nell'orto: *Abbà, Padre! Tutto è possibile a te, allontana da me questo calice! Però non ciò che io voglio, ma ciò che vuoi tu* (Mc 14,36).

Parrocchia di san Simpliciano – Ciclo di 5 incontri sul tema
La sfida del male e la dottrina del peccato originale
tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2013

5. La libertà cristiana

A quei Giudei che avevano creduto in lui Gesù allora disse: «Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi». Gli risposero: «Noi siamo discendenza di Abramo e non siamo mai stati schiavi di nessuno. Come puoi tu dire: Diventerete liberi?». Gesù rispose: «In verità, in verità vi dico: chiunque commette il peccato è schiavo del peccato. Ora lo schiavo non resta per sempre nella casa, ma il figlio vi resta sempre; se dunque il Figlio vi farà liberi, sarete liberi davvero. (Gv 8, 31-36)

Liberaci da male / maligno

La redenzione annunciata dal vangelo ha nome, libertà, riscatto da una condizione di schiavitù, quella dei figli di Adamo. *Liberaci dal male*: l'ultima richiesta del *Padre nostro* suggerisce due interessanti spunti di riflessione:

- (a) La nostra libertà è per sua natura frutto di una liberazione, piuttosto che facoltà naturale assegnata fin dalla nascita.
- (b) Il secondo spunto di riflessione è quello proposto dalla identificazione del male come minaccia alla nostra libertà: che cos'è il male?

A proposito dell'ultima domanda del Padre nostro occorre anzi tutto risolvere un'incertezza di interpretazione: si tratta del *peccato* o del *maligno*? Il termine greco *poneros* tollera tutte due le traduzioni. I latini hanno inteso il male come peccato, o greci invece come il maligno. Nel testo di Mt 13,19 e 38 *poneros* è il maligno:

tutte le volte che uno ascolta la parola del regno e non la comprende, viene *il maligno* e ruba ciò che è stato seminato nel suo cuore: questo è il seme seminato lungo la strada. (Mt 13,19)

Il campo è il mondo. Il seme buono sono i figli del regno; la zizzania sono i figli del *maligno*, e il nemico che l'ha seminata è il diavolo. (Mt 13, 38)

Il maligno impedisce che la parola attecchisca nel cuore. È appunto la parola che attesta la signoria di Dio che genera la libertà, quando quella parola è rubata, l'uomo è consegnato alla signoria del maligno.

La nostra libertà non è autarchica; è possibile solo per riferimento a un'origine, alla buona volontà che ci precede. Se l'origine è inquinata, inquinata, è insieme compromessa la nostra stessa libertà. Il maligno è colui che mente. E mentendo mette in crisi la nostra fede nei confronti dell'origine:

Perché non comprendete il mio linguaggio? Perché non potete dare ascolto alle mie parole, voi che avete per padre il diavolo, e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli è stato omicida fin da principio e non ha perseverato nella verità, perché non vi è verità in lui. Quando dice il falso, parla del suo, perché è menzognero e padre della menzogna. A me, invece, voi non credete, perché dico la verità. (Gv 8, 43-45)

Trasparente è il riferimento a Gn 3; padre della menzogna è il serpente, che suggerisce il sospetto verso Dio: *Il serpente mi ha ingannata e io ho mangiato*. Il serpente è omicida fin dall'inizio.

La storiella ebraica sul padre che mente al figlio; dovrebbe mentire, per farlo crescere: dell'iniziazione è possibile soltanto mediante l'inganno? Assurdo. Ma per non cadere nella trappola occorre chiarire che e come i benefici offerti al bambino dai genitori (e a tutti da Dio) sono una *parola*, una promessa, non una protesi all'infermità del minore. Il senso e la verità della promessa originaria possono essere illustrati soltanto mediante i comportamenti successivi.

Libertà e liberazione dell'Antico testamento

Che cosa sia libertà viene alla luce nel momento in cui essa viene a mancare. Il termine preciso di *libertà* manca nell'AT. C'è però un testo del *Siracide* che afferma chiaramente il liberto arbitrio:

Non dire: «Mi son ribellato per colpa del Signore»,
perché ciò che egli detesta, non devi farlo.
Non dire: «Egli mi ha sviato»,
perché egli non ha bisogno di un peccatore. [...]
Egli da principio creò l'uomo
e lo lasciò in balia del suo proprio volere.
Se vuoi, osserverai i comandamenti;
l'essere fedele dipenderà dal tuo buon volere.
Egli ti ha posto davanti il fuoco e l'acqua;
là dove vuoi stenderai la tua mano. (cfr. Sir 15, 11-20)

La tradizione biblica non definisce certo la libertà, ma racconta una vicenda che dà figura alla scelta di fronte alla quale è posto ogni uomo. Lo schema è quello suggerito dalla prefazione all'alleanza:

Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatti venire fino a me. Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli, perché mia è tutta la terra! Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa. (Es 19, 4-6).

La decisione richiesta al popolo è quella della fede; ma la fede è pratica, può attestarsi solo attraverso le forme della pratica quotidiana. *Questo popolo si avvicina a me solo a parole e mi onora con le labbra, mentre il suo cuore è lontano da me e il culto che mi rendono è un imparaticcio di usi umani* (Is 29,13); il rimprovero del profeta trova qui la sua preparazione. Le forme della fede sono quelle suggerite dal suo comandamento; l'obbedienza plasma il cuore.

L'obbedienza alla "legge" non è mercenaria. Essa istruisce a proposito del cammino che porta a compimento la promessa di Dio. A meno di tale obbedienza il beneficio iniziale si corrompe e non appare più come un vantaggio. Vedi le mormorazioni del deserto. La ritrattazione del consenso iniziale al cammino offre un paradigma per intendere il rischio di tutti i figli di Adamo: i beni iniziali della vita appaiono poi come un inganno. Nel deserto viene alla luce quel che c'è *nel cuore*:

Ricordati di tutto il cammino che il Signore tuo Dio ti ha fatto percorrere in questi quarant'anni nel deserto, per umiliarti e metterti alla prova, per sapere quello che avevi nel cuore e se tu avresti osservato o no i suoi comandi. Egli dunque ti ha umiliato, ti ha fatto provare la fame, poi ti ha nutrito di manna, che tu non conoscevi e che i tuoi padri non avevano mai conosciuto, per farti capire che l'uomo non vive soltanto di pane, ma che l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore. (Dt 8, 2-3)

La libertà come scelta trova qui la sua espressione più chiara: credere in Dio o metterlo alla prova? La verità del cammino iniziato è noto a chi riconosce nei benefici originari una parola e crede in essa.

I vangeli riprendono il testo per dire della tentazione di Gesù, e della sua vittoria. Proclamando *beati quelli che hanno fame e sete della giustizia* Gesù porta a compimento la verità annunciata dal *Deuteronomio*.

Il rifiuto di credere alla parola da duro il cuore; mai persuaso dalle opere di Dio, esso sposta sempre da capo a carico di Lui l'onere della prova. Il peccato fugge la scelta, progetta di trovare il bene che persuade mediante la bocca (*concupiscenza*). La legge dice *non desiderare* (10° comandamento, Rm 7,7)

Approfondimenti sapienziali

La figura del peccato dei padri nel deserto è il modello del peccato dei primi padri nel giardino, il progetto di *conoscere il bene e il male*. Tale figura del male inesorabile è dispiegata all'esperimento di *Qohelet*, che termina alla constatazione *vanità delle vanità*; per sfuggire a tale esito nichilistico occorre nell'attimo: *Egli ha fatto bella ogni cosa a suo tempo, ma ha messo nel loro cuore la nozione dell'eternità, senza che gli uomini possano capire l'opera compiuta da Dio dal principio alla fine*. Essi devono apprezzare il presente e temere Dio, dunque obbedire ai suoi comandi (3, 10-14).

Accusa e promessa dei profeti

La letteratura sapienziale porta alla luce la fisionomia profonda di quel peccato, che i profeti denunciano instancabilmente, senza poter rimediare: l'*indurimento* del popolo:

Ascoltate pure, ma senza comprendere,
osservate pure, ma senza conoscere.
Rendi insensibile il cuore di questo popolo,
fallo duro d'orecchio e acceca i suoi occhi
e non veda con gli occhi
né oda con gli orecchi
né comprenda con il cuore
né si converta in modo da esser guarito». (6,10)

Perché, Signore,
ci lasci vagare lontano dalle tue vie
e lasci indurire il nostro cuore,
così che non ti tema? (Is 63,17)

Gesù nella sinagoga di Nazareth legge la parola del profeta (Is 61, 1-2) e annuncia: *Oggi si è adempiuta questa Scrittura che voi avete udita con i vostri orecchi* (Lc 4,21; cfr. il rimprovero del Risorto, *tardi di cuore nel credere alla parola dei profeti!* 24, 25).

La libertà cristiana dalla legge secondo Paolo

Per riferimento alla comprensione distorta che della legge ha il cuore indurito Paolo intende il vangelo della libertà dalla carne come annuncio insieme della libertà dalla legge; per rapporto all'accezione farisaica della legge egli dice che *Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, diventando lui stesso maledizione per noi* (Gal 3,13). E tuttavia:

Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri. (Gal 5,13)

La libertà del cristiano ha forma di servizio al fratello, di obbedienza al comandamento dell'amore. La sostituzione dell'antitesi carne/spirito a quella obbedienza/disubbidienza nei confronti della legge risponde alla necessità di precisare che il valore delle opere può essere inteso solo per riferimento al principio segreto dal quale nascostamente procedono.

L'antitesi tra vita secondo la carne e vita secondo lo spirito è spiegata mediante l'elenco di vizi e di virtù (Gal 5, 17-23). L'elenco dei vizi e delle virtù si sostituisce ai precetti della legge e determina il senso del comandamento di Dio.

La *vita secondo la carne* corrisponde a quella che nei testi dell'Antico Testamento era definita secondo il desiderio: vedi Rm 7, 7-14 come rilettura di Gn 3.

Vangelo cristiano e idea libertà

Gesù apre un cammino ai discepoli; essi ne apprendono la verità mediante la sequela e la scuola che essa comporta, ma poi alla fine solo con la ripresa con sentita dal dono dello Spirito. L'insistente nesso affermato da Paolo tra libertà e Spirito trova nel ministero e nella promessa di Gesù il suo fondamento. Soltanto lo Spirito consente di ritrovare il Padre come termine del nostro desiderio.

Parrocchia di san Simpliciano – Ciclo di 5 incontri sul tema

La sfida del male e la dottrina del peccato originale

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2013

1. Il male, un interrogativo cancellato dalla cultura moderna

Prima determinazione della questione

Per tre secoli o pressappoco, quanto dura la vicenda del pensiero moderno, la questione del male è stata trattata in un'ottica "teocentrica", in maniera pressoché esclusiva così. Il male sarebbe cioè una questione in quanto comporta un'obiezione radicale nei confronti di Dio, e quindi della visione religiosa del mondo; della visione *cristiana* del mondo, di quella visione che di fatto la tradizione cristiana ha plasmato.

Una tale visione comporta la fede in un Dio unico e provvidente. La sapienza popolare ha tradotto questa concezione in un proverbio noto, bello e anche imbarazzante: "Non si muove foglia che Dio non voglia". Come dire che nulla sfugge alla divina Provvidenza. Anche di fronte alle esperienze più tristi della vita, e più inquietanti (poniamo la strage degli innocenti a Lampedusa), la tradizione ascetica cristiana insegna a dire *Sia fatta la tua volontà*. Queste parole sono nel *Padre nostro*, ma il senso in cui esse sono pronunciate non è quello del Padre nostro; è invece quello di professare la resa a ciò che, pur incomprendibile, è inevitabile. Quelle parole professano la rassegnazione più che un desiderio e un'invocazione.

Il detto popolare "Non si muove foglia che Dio non voglia" non è una citazione evangelica, e tuttavia pare autorizzato da affermazioni simili da parte di Gesù, come quella che dice: quanto a voi, *anche i capelli del vostro capo sono tutti contati*. In realtà proprio queste parole di Gesù intendono correggere lo scandalo che nasce da una visione troppo banale della provvidenza; mi riferisco alla visione miracolistica che semplicemente cancella lo scandalo e sempre da capo rinnova la speranza che Dio intervenga. Dio interviene? Al mercato, no, egli non interviene; lascia che il prezzo sia fissato dalle leggi della domanda e dell'offerta. Le parole sopra citate seguono immediatamente quelle precedenti sui passeri: *Cinque passeri non si vendono forse per due soldi? Eppure nemmeno uno di essi è dimenticato davanti a Dio*; Gesù afferma in tal modo, in maniera provocatoria, che il prezzo dei passeri fissato dagli uomini al mercato non corrisponde al valore reale dei passeri; gli uomini danno un prezzo ai passeri, ed è sempre un prezzo risibile; il valore reale dei passeri lo conosce soltanto Dio ed è enorme.

Gesù propone questa affermazione per correggere il timore dei discepoli a fronte della manifesta e inquietante fragilità della loro vita, consegnata nelle mani degli uomini; pensate ai passeri e non

spaventatevi del prezzo fissato al mercato; *anche i capelli del vostro capo sono tutti contati*. Dunque *non temete, voi valete più di molti passerai* (Lc 10. 6-7).

La parola di Gesù invita a cercare un senso delle cose che stanno sotto gli occhi di tutti altro rispetto a quello che gli occhi di tutti sanno apprezzare. Dire un senso è come dire una speranza. Il valore di tutte le cose non è quello che può essere misurato con gli occhi o con la bocca. L'uomo non vive di ciò che riempie la bocca, e neppure di ciò che riempie gli occhi; l'uomo per vivere deve attingere a una parola che esca addirittura dalla bocca di Dio.

E per attingere a una tale parola l'uomo deve realizzare una conversione interiore; la conversione della fede, che consiste nella fede. Essa certo è istruita dall'esperienza, dunque dagli occhi e dalla bocca; ma non si affida agli occhi e alla bocca.

Proprio la tacita consapevolezza della necessità che intervenga la fede per attingere alla parola di Dio, alla verità del mondo e così diventare figli suoi, spiega perché accada che, a fronte delle esperienze del male, l'uomo in prima battuta si senta colpevole: o meglio, tema di essere colpevole. Il commento facile che l'uomo religioso fa a fronte di ogni esperienza del male è quello che si esprime nelle famose parole: "Che cosa ho fatto di male per meritare questo?".

Appunto sullo sfondo di tale modo arcaico di sentire cresce quel testo di *Genesi* 2-3, di cui dovremo distesamente occuparci. Esso nasce per rispondere all'accusa che gli uomini rivolgono a Dio, di aver fatto male il mondo; la risposta è che non Dio ha fatto male il mondo, ma essi lo hanno guastato. Chiediti Adamo che cosa hai fatto di male per meritare questo, e non accusare Dio.

Alla radice dell'espressione, "Che cosa ho fatto di male per meritare questo?", c'è la visione morale del mondo, la visione qualificata anche come "retribuzionistica": a chi fa bene accadrà solo bene, a chi fa male invece accadrà male.

I *moderni* considerano la visione morale e retribuzionistica della vita come primitiva e superstiziosa.

Anche nello studio della Bibbia, più precisamente nella letteratura sui libri sapienziali è largamente entrata negli ultimi decenni, fino a diventare luogo comune, la distinzione e addirittura l'antitesi tra i libri della cosiddetta sapienza convenzionale e quelli della sapienza critica; tra *Proverbi* dunque e *Giobbe* o *Qoelet*.

Alimenta una tale contrapposizione soprattutto il libro di *Giobbe*. Il protagonista rifiuta infatti con tenace ostinazione la tesi che vorrebbe spiegare la sua sofferenza come conseguenza dei suoi peccati; mentre proprio questa è la pretesa degli amici. Rimandando Giobbe alla sua colpa, essi – senza vederlo con chiarezza, senza esserne consapevoli – cercano di sgravarsi di un compito che appare eccessivo, rispondere cioè all'accusa dell'amico nei confronti di Dio. La conclusione paradossale è che, alla fine, Dio dà ragione a Giobbe che lo accusa, non agli amici che lo difendono; dà ragione non alla sua accusa, neppure alla sua intenzione di celebrare un processo a Dio; ma solo alla tesi che dice: con la tua sofferenza non c'entrano i tuoi peccati.

E tuttavia, non è affatto convincente la tesi ripetuta da molti, secondo cui *Giobbe* metterebbe definitivamente in crisi il principio di retribuzione. Smentisce la tesi – se non altro – il finale in prosa, che ha la forma dell'*happy end*. Giobbe è restituito alla condizione originaria. Il principio di retribuzione è vero, se è bene inteso. Ed è bene inteso quando è inteso come principio che serve per illuminare i comportamenti dell'uomo, non per giudicare i comportamenti di Dio. Giobbe deve

credere e sperare nella ricompensa; deve continuare a credere e a sperare anche *per nulla*. Per nulla, s'intende, che possa essere accertato mediante gli occhi e la bocca e tutti gli altri sensi della vita.

Giobbe dunque non deve giudicare Dio, e neppure deve condizionare la sua obbedienza a Dio alla risposta ai molti interrogativi che la vita propone. Alla finale 'rivelazione' di Dio, al discorso che Egli gli rivolge *di mezzo al turbine*, Giobbe risponde, sorprendentemente:

Comprendo che puoi tutto
e che nessuna cosa è impossibile per te.
Ho esposto dunque senza discernimento
cose troppo superiori a me, che io non comprendo.
Io ti conoscevo per sentito dire,
ma ora i miei occhi ti vedono.
Perciò mi ricredo
e ne provo pentimento sopra polvere e cenere.
(Gb 42, 2-3.5-6)

Possiamo tradurre così: Giobbe realizza una conoscenza personale di Dio, vera e non nominale, soltanto quando giunge davanti al suo mistero. Il libro di Giobbe realizza in tal senso, nella forma più radicale, il rovesciamento della prospettiva consueta: non è in alcun modo giustificato che l'esperienza del male susciti un processo a Dio; quell'esperienza deve invece essere riconosciuta e vissuta come prova radicale della verità della fede.

Una tale prova non conduce semplicemente all'esito alternativo, promozione o bocciatura del credente, o dell'aspirante credente; può e deve condurre invece alla crescita del credente. Egli deve passare dalla fede per sentito dire alla fede per esperienza personale; in tal senso appunto Giobbe può alla fine dire *ora i miei occhi ti hanno visto...*

Il pensiero moderno dell'Occidente ripudia questo insegnamento del libro di Giobbe. Si attiene invece in maniera ostinata a un assunto pregiudiziale: il male è un capo di imputazione contro Dio; Egli è indiziato e deve sottoporsi a un processo, che appunto gli uomini debbono celebrare. Il nome di quel processo è la *teodicea*.

La Teodicea

La questione del male in epoca moderna assume dunque subito e solo i tratti della *teodicea*; quella questione impone di istruire un discorso che giustifichi Dio a fronte dell'accusa che l'esperienza umana del male ineluttabile comporta – così pare – nei suoi confronti, nei confronti della sua giustizia nel caso della sua onnipotenza.

Un tale modo di prospettare la questione del male rimuove in maniera pregiudiziale e indebita il profilo morale della questione, il profilo dunque per il quale l'esperienza del male assume la figura di prova della fede dell'uomo.

La fede – dovremmo ormai saperlo – non è un modo di pensare, ma di agire e di vivere, di sperare. Soltanto la fede giustifica, dirà san Paolo; l'uomo che non crede è dunque ingiusto. In tal senso l'esperienza del male deve accendere in noi un interrogativo a proposito della nostra giustizia, e non a proposito della giustizia di Dio. Crediamo noi per nulla? Se non viene subito introdotto il tema della colpa, non è possibile alcuna istruzione univoca della questione del male.

Il termine *teodicea* è stato coniato da Leibniz¹; è però entrato nell'uso comune soltanto in tempi successivi, e più precisamente soprattutto nel Novecento.

Il modo di prospettare la questione del male sotteso a tale termine – la comprensione del male come obiezione alla giustizia di Dio – interpreta in maniera abbastanza fedele una tradizione cristiana già precedente. Quella tradizione è operante già alla radice della tradizione biblica.

Mi riferisco in particolare proprio a quel testo di *Genesi* 3, del quale dovremo espressamente e lungamente occuparci. Esso è oggi riconosciuto in maniera concorde come un testo di carattere sapienziale.

Alla sua origine sta cioè l'interrogativo radicale, che è al fondo di tutta la ricerca sapienziale. Tale interrogativo è appunto quello sollevato dall'esperienza del male, o meglio dello scacco. L'esperienza umana effettiva propone in maniera inesorabile sempre nuove smentite di quelle attese spontanee, che l'esperienza del primo cammino della vita ha acceso, di quelle attese che sole potevano prospettare la vita come praticabile e addirittura buona. Le smentite che l'esperienza oppone a quelle attese impongono una ritrattazione.

La prima forma che assume la ritrattazione, in un modo o nell'altro necessaria, è quella che si affida ad una più attenta ricognizione dell'esperienza; è in tal senso tentato un censimento di tutte le esperienze possibili, nella speranza di giungere attraverso la statistica alla formulazione di leggi generali, le quali dovrebbero in ipotesi emancipare l'uomo dalla soggezione ingenua ad attese nei confronti del reale che sarebbero viziate da inesperienza.

Il progetto di una tale sapienza, che dovrebbe essere istruita dall'esperienza, mostra di fatto, con progressiva chiarezza, d'essere impraticabile; nella vita umana ci sono molti mali ai quali non è possibile in alcun modo sfuggire.

La sapienza credente di Israele giunge in fretta a un teorema, che rimarrà ferma per sempre e assolutamente qualificante della sapienza biblica. Il teorema afferma anzitutto che dall'esperienza, intesa come catalogo di tutto quello che di fatto accade all'uomo di esperire sulla terra, non può nascere alcuna conoscenza la quale sia capace di istruire a proposito del cammino della vita; la sapienza vera, se esiste, può nascere soltanto dalla fede; più precisamente, dal timore del Signore: *initium sapientiae timor Domini*².

Il principio espresso in questa forma assai laconica è il *Leitmotiv* di tutta la letteratura biblica di genere sapienziale. Il principio trova le sue illustrazioni più impegnative a fronte dell'affermarsi dell'evidenza del carattere in certo modo ineluttabile del male; il testo di Gen 2-3 nasce appunto a margine di tale evidenza; i volti del male ineluttabile qui richiamati sono quelli dell'ambiguità del

¹ La sua opera *Essais de Théodicée* è l'unica in lingua francese da lui stesso pubblicata, nel 1710; traduz. It. a cura di V. Mathieu: G. W. LEIBNIZ, *Teodicea*, Zanichelli, Bologna, 1973; la letteratura sulla questione della teodicea nel pensiero contemporaneo è sterminata; possiamo suggerire soltanto alcune indicazioni orientative; offrono una panoramica dello stato della ricerca i contributi di due fascicoli monografici della rivista «Filosofia e Teologia», *Crisi e critica della teodicea*, 7 (1993), n. 2; e *Forme e figure del male*, 9 (1995), n. 2; come pure in contributi di *Teodicea oggi*, «Archivio di filosofia», n. 1-3, 1988; in prospettiva prettamente teologica vedi le monografie recenti di G. STREMMINGER, *Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem*, Mohr, Tübingen 1992; e A. KREINER, *Dio nel dolore. Sulla validità degli argomenti della teodicea* (1994), Queriniana, Brescia, 2000; indicazioni utili anche nello studio D. D'ALESSIO, *Ecce Homo. Il dramma dell'umanesimo cristiano*, Milano, Glossa, 2000.

² La sentenza ricorre espressamente già in Pr 1,7; 9,10; 15, 33; ma vedi anche Gb 28, 28; Sal 111,10; Sir 1, 14,20; eccetera; sull'idea di timore del Signore si può vedere sinteticamente lo studio di L. DEROUSSEAX, *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament*, Cerf, Paris 1970.

rapporto tra uomo e donna, della sterilità della fatica umana, della morte stessa, la quale minaccia la vita umana fin dalla nascita e pare intervenire alla fine come sanzione della vanità di tutta la fatica del vivere³. In quella formulazione la questione del male è intesa come quella suscitata dall'obiezione che il male sembra alimentare nei confronti della giustizia di Dio, e quindi poi – ma molto in fretta – nei confronti della tesi che afferma l'esistenza di un unico Dio creatore e provvidente.

Quando la questione sia posta in questi termini, pare a priori impossibile immaginare altra risposta che questa: negare la verità del cosiddetto male, e affermare audacemente che questo sarebbe il migliore dei mondi possibili. Appunto una tale tesi è di fatto affermata da Leibniz. A procedere da Voltaire, la tesi suscita ilarità facile, parodiò Leibniz nella sua novella *Candido*, in cui il filosofo tedesco appare sotto le spoglie di un certo Dottor Pangloss. La tesi è ripetuta con crescente e ammiccante sorriso da tutti gli intellettuali europei. Il progetto della teodicea è in tal senso messo in fretta da parte; con esso rischia però di essere messo da parte il compito stesso di dare enunciazione esplicita alla questione del male.

Invece che in questi termini – è davvero questo il migliore dei mondi possibili? – la questione del male dovrebbe essere affrontata in questi altri termini: sono io il migliore degli uomini possibili? Più precisamente, la questione dev'essere posta per riferimento non all'uomo in generale, ma a quel singolo che sono io: sono davvero io il migliore dei Giuseppe Angelini possibili?

Posta in tali termini, la questione ne solleva subito mille altre, che rimettono in questione tutta la mia visione del mondo. Anzi tutto la questione più radicale, chi sono io? E quindi l'altra, strettamente congiunta: in che senso si può parlare per riferimento a me e al mio essere di possibilità diverse, e diversamente degne? In tal modo è subito insinuata la questione della mia libertà.

A queste domande non è possibile dare risposta, come è facile intuire, se non introducendo subito interrogativi a proposito del mondo intero: soltanto collocata sullo sfondo del mondo intero, infatti, la mia identità è suscettibile d'essere nominata. Di necessità, deve essere introdotto anche l'interrogativo a proposito di Dio. Ma tutti questi interrogativi cosmici possono essere enunciati in maniera veritiera soltanto a procedere dalla questione più radicale di tutte, quella che io sono per me stesso, per dirla alla maniera di Agostino⁴. La rimozione della questione radicale falsa pregiudizialmente i termini nei quali è posta la stessa questione del male.

La letteratura sulla questione del male continua ad essere fino ad oggi abbondante; e tuttavia appare sorprendentemente retorica e sterile. Essa appare secondo i casi patetica, declamatoria, meramente iconoclasta, o addirittura francamente cinica.

³ L'altro testo è citato a riguardo del carattere ineluttabile del male, e quindi dell'obiezione che esso alimenta nei confronti della giustizia e dell'affidabilità di Dio, è il libro di *Giobbe*; esso è quello più spesso ricordato per rapporto alla questione della teodicea; la questione radicale che esso affronta non è però quella della giustizia di Dio, pure espressamente proposta in particolare dalle parole di Giobbe stesso, ma la possibilità per l'uomo di credere a fronte delle esperienze estreme del dolore, quando dunque è tolta al giusto ogni *siepe* di protezione; secondo *satana*, d'altra parte, la fede per essere vera esigerebbe appunto d'essere tenuta ferma anche *per nulla*, quando è tolto all'uomo ogni conforto che viene dalle certezze elementari che stanno all'inizio del cammino (*cf.* Gb 1, 9s.); i commenti del libro spesso ne traggono da esso unicamente la conclusione dell'ineffabilità di Dio, non invece quella del nesso stretto tra sapienza vera e vera fede; vedi alcune indicazioni in tal senso in G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Glossa, Milano 1999, pp. 350-359.

⁴ AGOSTINO, *Confessiones*, l. 4, 4. 7–7.12 *passim*.

Qualifico come patetica, volta cioè alla mozione del *pathos*, quella assai abbondante dedicata al dolore innocente: evocando sempre da capo in termini prevedibili e facili la compassione per i sofferenti, essa insinua ossessivamente la tesi secondo la quale parlare di un Dio provvidente sarebbe diventata oggi ormai un'impresa impossibile, anzi addirittura indecente. Di chiedere fede e coraggio a chi soffre, poi, non sarebbe proprio il caso. Amare il prossimo viene ormai a significare soltanto una cosa, essere presenti in silenzio a chi soffre e a chi muore.

Secondo molti però il comandamento di amare chiede anche meno di questo: non c'è bisogno neppure di essere presenti, occorre più semplicemente esonerare chi sta per morire dal compito troppo grave e crudele di andare consapevolmente incontro alla morte. «Un po' di veleno di tanto in tanto: procura sogni piacevoli. E molto veleno alla fine, perché piacevole sia anche la morte»: così sentenzia l'ultimo uomo, quello che saltella piccolo come pulce sulla terra, e rende piccolo tutto quello che tocca; la filosofia di questo uomo, come descritta e denunciata nel *Zarathustra* di Nietzsche⁵, riassume bene la qualità, che sempre più spesso assume la letteratura sul male. Mi riferisco alla qualità cinica.

La forma declamatoria, infine, è quella bene illustrata dalle declamazioni di rito che sempre da capo ci tocca sentire a proposito della morte di Dio ad Auschwitz; oppure, per citare un caso letterario illustre, dalla filippica contro la teodicea convenzionale che Ivan Dostoevski rovescia sul fratello Alioscia, piccolo inerme, appellandosi all'argomento del dolore innocente dei bambini.

Che davvero sussista una *questione* del male, quando si considerino le forme assunte dalla letteratura prodotta intorno al tema del *male*, appare oggi come un luogo comune assai più che come una verificata evidenza. Che si dia una questione è ipotesi supposta come scontata, assai più che evidenza illustrata attraverso la formulazione di un interrogativo preciso.

In che cosa consiste dunque la famosa questione del male? È possibile dare ad essa una formulazione proporzionalmente univoca? L'appello al *pathos* sembra sostituirsi all'argomentazione. Che a riguardo del male possa essere prodotto un pensiero, e dunque un lavoro del concetto, appare agli occhi di molti già come un crimine nei confronti dei sofferenti; davanti a chi soffre occorrerebbe tacere o piangere; la pretesa di dare parola alla sofferenza facendola diventare una questione appare assurdo.

L'evidenza che il male sia ignobile e inaccettabile appare troppo evidente agli occhi di tutti, perché sia necessario dare ad essa parola. Anzi, soltanto trattenendo le parole l'evidenza in questione potrebbe affermarsi con piena trasparenza. Contro coloro che tentano di dire parole a proposito del male, è pronta l'obiezione, infamante: siete come gli amici di Giobbe! La mozione degli affetti si sostituisce dunque al lavoro della intelligenza; chi obietta, ha di che apparire subito crudele, oltre che stupido.

La resa all'indicibile

In realtà, la scelta di arrendersi subito a fronte della evidente impossibilità di dare parola al male appare troppo sbrigativa. È troppo sbrigativa sia quando si riferisca poi tale impossibilità immediatamente al tratto "misterioso" di Dio, sia quando invece lo si riferisca al presunto carattere assurdo della condizione umana.

⁵ Il passo è nel "Prologo di Zarathustra", § 5, in F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Colli - Montinari, Adelphi, Milano 1968, Vol. VI*, pp.

La letteratura 'laica' percorre di preferenza la seconda via; abdica in partenza al compito di dire, di dare parola al male, e quindi poi anche al compito di rispondere agli interrogativi che esso suscita. Spesso considera un tale cimento intellettuale con la questione del male addirittura come una mancanza di rispetto nei confronti del tratto indicibile del mistero; il male autorizzerebbe soltanto indignazione; essa sarebbe l'unica uscita di sicurezza dall'assurdità oscena del male.

I credenti invece, quelli che riconoscono il carattere indecente della teodicea, che fuggono lontani come da una vergogna dall'infelice testimonianza degli amici di Giobbe, adottano l'uscita di sicurezza offerta dalla via mistica. Dicono in tal senso che Dio è ineffabile; cercare di dirlo con le parole, oltre ad essere impresa destinata al fallimento, è impresa colpevole nei confronti del mistero; Egli potrebbe essere soltanto adorato in silenzio.

Come amava ripetere Agostino, *si comprehendis, non est Deus*. Tale espressione ricorre più volte; è spiegata soprattutto in un sermone:

Cosa potremo dunque dire di Dio? Poiché se tu dichiari di poterne dare una definizione, quella non sarebbe la definizione di Dio. Se tu dichiari di aver compreso cosa Dio sia, ciò significa che tu hai compreso qualcosa di diverso e che non è Dio. Se tu dichiari di averlo compreso con il pensiero, ciò significa che con tale pensiero hai voluto ingannarti. Ciò, quindi, non è Dio, se dichiari di averlo compreso. E se lo è, allora non puoi averlo davvero compreso. Perché dunque vuoi parlare di ciò che non hai potuto comprendere?⁶

La via mistica assegna al termine *mistero* un significato diverso da quello proprio del linguaggio neo testamentario; *questo mistero*, dice infatti Paolo (o chi per lui), *non è stato manifestato agli uomini delle precedenti generazioni come al presente è stato rivelato ai suoi santi apostoli e profeti per mezzo dello Spirito* (Ef 4,5). Dunque il mistero è stato rivelato ai santi. L'uscita di sicurezza della mistica appare troppo sbrigativa; elude, soprattutto, il compito di istruire la coscienza credente a proposito del da farsi a fronte del male. L'esperienza del male infatti, secondo ogni evidenza, impegna la nostra libertà. La questione del male è questione posta appunto soprattutto alle forme pratiche della nostra vita.

E tuttavia, la resa al carattere semplicemente ineffabile del male appare di fatto la via privilegiata percorsa dal pensiero moderno e contemporaneo, dallo stesso pensiero religioso. Ad una tale ineffabilità dovrà certo essere riconosciuta anche una ragione di verità; occorre però precisarla. Soprattutto, tale ineffabilità nella stagione tardo moderna assume connotazioni differenziali, che debbono essere comprese e valutate; l'indulgenza precipitosa alla retorica apofatica minaccia di essere al servizio della rimozione del compito di cui si dice.

Ragione dell'afasia moderna: manca lo sfondo

Il carattere ineffabile del male, e dunque la rimozione della questione corrispondente, per una parte assolutamente non marginale è da riferire all'afasia propria dell'uomo occidentale moderno.

Nelle stagioni civili che ci hanno preceduto la vita comune di tradizione cristiana disponeva di un orizzonte di riferimento, di un cielo fisso nel quale cercare criteri per dire di tutte le cose; al centro di tale orizzonte era il nome di Dio; appunto un tale orizzonte disponeva condizioni tali da consentire di dare un nome al male, e quindi anche di formulare la questione posta dalla esperienza del male; la questione era quella relativa alla giustizia di Dio. La questione assumeva allora la fisionomia di una teodicea, prima ancora che tale termine fosse coniato.

Anche nella stagione immediatamente successiva, inaugurata dalla insorgenza del pensiero critico, illustrata dal pensiero illuminista e poi dalla grande stagione dell'idealismo tedesco, permaneva nella vita comune degli europei un orizzonte fisso, sia pure non più interpretato dagli intellettuali in termini propriamente teologici. Le ragioni di compromissione della religione con il potere politico,

⁶ Agostino di Ippona, *Sermo 52*, 16, *PL 38*, 360.

troppo evidenti, suggerivano al pensiero critico di procedere *etsi deus non daretur*. Permaneva tuttavia allora, ancora sottratta al dubbio, la visione morale del mondo. La questione del male appariva in tal senso come la questione posta appunto dalle smentite che l'esperienza del male opponeva a quella visione.

Intesa in questi termini, la questione poteva essere di nuovo interpretata nei termini già suggeriti anticamente dalla tragedia classica. Quale sia la concezione del male nella visione della tragedia lo dice Schelling, con efficace e sintetica formula: il male è sventura; più precisamente, è «quella sventura che consegue a un'azione a cui ci abbia spinto una necessità etica»⁷. Così concepito, il male non ha la consistenza troppo indeterminata e banale di sofferenza; un interrogativo lo pone al pensiero soltanto la pena che assuma figura di smentita opposta alle attese del giusto, alle attese giuste. Il presupposto obiettivo di tale concezione tragica del male è che all'imperativo morale, per rapporto al quale soltanto può essere detto ciò che è giusto, vada congiunta una promessa, e dunque l'attesa giustificata di un bene.

Tale presupposto rimane però, occorre dire, soltanto obiettivo e tacito; esso è decisamente poco indagato dai filosofi, che paiono al contrario in molti modi addirittura negarlo.

Mi riferisco qui in particolare al modello di comprensione dell'obbligo morale di tipo "doveristico", prevalente nella tradizione razionalistica della filosofia. Espressione tipica di tale modello è la concezione dell'*imperativo categorico* proposta da Kant; essa comporta la pregiudiziale separazione tra dovere e felicità, rispettivamente tra etica e dottrina della speranza. La speranza è assegnata alla competenza della religione, rispettivamente della fede. Quando ci si trattenga "nei limiti della ragione", d'altra parte, della religione davvero poco si può dire, o forse proprio nulla.

Con l'avvento del pensiero dialettico, del pensiero di Hegel per eccellenza, si produce un risultato assai sorprendente; si sarebbe tentati di qualificarlo come un sortilegio magico. La possibilità di dare nome al male, e di portarlo in tal modo alla coscienza, si realizza a prezzo di dare ragione ad esso, dunque di negarlo come male. Comprendere equivale a giustificare. In tal modo esso cessa anche di essere una questione.

Il cosiddetto male è inteso come la prevedibile contraddizione che insorge tra soggetti particolari, tra i rispettivi interessi e quindi tra i rispettivi punti di vista; tali soggetti sono di caso in caso i soggetti individuali oppure i soggetti collettivi particolari. Il cosiddetto male merita altro nome, e meno patetico; esso è la forma necessaria nella quale si produce il divenire dello spirito nella storia. Vero sarebbe soltanto l'universale; e l'universale diventerebbe noto non in forza di una facoltà straordinaria come sarebbe in ipotesi la ragione, ma attraverso il processo dialettico, attraverso il conflitto e il suo conseguente superamento.

Dal momento in cui "Dio" viene cancellato dai discorsi dei filosofi, e la visione morale del mondo comincia ad apparire agli intellettuali divenuti adulti una risibile favola per bambini, prende progressivamente corpo un'obiettiva impossibilità di dare parola all'antica questione del male. Nella vicenda del singolo continua a sussistere, certo, l'*esperienza* corrispondente; a tale esperienza non corrisponde per altro ormai più alcuna parola della lingua da tutti parlata. La protesta, che l'esperienza del male certo ancora suscita in prima battuta nella coscienza del singolo, ha di che apparire al singolo stesso come un vergognoso relitto infantile.

La tragedia moderna secondo Kierkegaard

Per illustrare la fisionomia di questa esautorazione della protesta contro il male, possiamo riferendoci al modello elementare, offerto dall'esperienza del rapporto con il bambino piccolo. Un

⁷ Così si esprime nel *Saggio sull'origine delle verità eterne*, contenuto in *Sämtliche Werke*, Bd. XI, Cotta, Stuttgart – Augsburg 1856-1861, p. 485; il testo tedesco è pubblicato anche a fronte della traduzione italiana a cura di L. Lotito, in appendice a F.W.J. SCHELLING, *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia* o *Esposizione della filosofia puramente razionale*, Bompiani, Milano 2002, pp. 623-643.

tempo era normale che le mamme, alle esperienze di male vissute dai loro piccoli, rispondessero con la rassicurazione morale; con gesti, intendo dire, i quali confermavano l'ordine morale del mondo e insieme lo determinavano. Mi riferisco a gesti come ad esempio quello di picchiare un tavolo cattivo, che ha fatto male al bambino. La madre "moderna" facilmente giudica gesti del genere come indebiti e distorti; ritiene conveniente spiegare al bambino come deve muoversi per evitare il male; cerca in tutti i modi di iniziare il figlio al comportamento "razionale"; la colpa non è affatto del tavolo, ma del bambino che si è mosso male.

Questa strategia educativa rimuove l'obiettiva consistenza, che l'incidente assume nell'esperienza psicologica del bambino; a fronte di incidenti simili, infatti, il bambino vive un'esperienza di panico cosmico. La prematura proposta di una visione "fisica" dell'ordine cosmico opera nel senso di investire il piccolo di una responsabilità che di fatto non è proporzionata alle sue effettive risorse; minaccia, sotto altro profilo, di far mancare al bambino risorse che sono essenziali alla strutturazione della sua visione simbolica del mondo, e dunque della sua visione morale.

C'è una parentela obiettiva tra il modo di fare della mamma moderna e il modello che la cultura medica propone per rapporto all'esperienza di malattia; la densità simbolica, che il vissuto di malattia indubitabilmente propone al soggetto, è obiettivamente rimossa. Il malato certo vive ancora oggi, a livello emozionale, il momento della protesta contro la malattia come un arbitrio e una violenza ingiusta; a tale vissuto è per altro negata la possibilità di accedere alla confessione; egli lo patisce appunto come un residuo infantile.

Interpreta con grande precisione, ci sembra, la nuova situazione spirituale della cultura moderna il pensiero di Kierkegaard. Mi riferisco in particolare ad una formula sintetica e perentoria, che egli propone per definire la differenza tra la tragedia antica e la tragedia moderna.

Appunto la tragedia antica costituisce la prima forma, e per molto tempo l'unica, nella quale è stata articolata la questione del male all'interno del pensiero occidentale. Lo stesso pensiero moderno separato dalla teologia, come sopra ricordavamo, ha fatto insistente ricorso a quella tradizione, per dare nome al male quale questione. La figura della tragedia antica, d'altra parte, è quella del confronto del giusto con il destino avverso; contro a quel destino, il giusto tiene ferma la protesta della propria giustizia; appunto tale protesta gli consente di rimanere fermo nella sua risoluzione; il male, che pure lo opprime, non può in alcun modo valere ai suoi occhi come sentenza sul valore del suo agire. La morte sarà alla fine patita, e tuttavia essa non vince.

Rimedio al male ingiusto offre soltanto la pietà, la partecipazione complice dunque di tutti alla causa del giusto sofferente. Condizione per questa resistenza al potere del male e della morte è appunto la visione morale del mondo.

Nella tragedia moderna, invece, viene a mancare al soggetto la possibilità di riferirsi alla figura di ciò che è giusto; l'eroe moderno dunque sta o cade unicamente in forza delle sue azioni; naturalmente cade⁸. Si tratta ancora di tragedia? Oppure si tratta ormai soltanto di farsa? Sussiste ancora la possibilità di pronunciare una parola tanto grandiosa come quella del *male*? Non si deve invece confessare francamente che l'uomo deve arrendersi alla prospettiva di vivere *al di là del bene e del male*?

Il male dunque nella vita effettiva certo non scompare; e neppure si spegne la questione obiettiva che esso suscita. Mancando però ormai la lingua che sola potrebbe dare parola a tale questione,

⁸ Vedi in particolare il saggio *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*, in S. KIERKEGAARD, *Enten-Eller*, a cura di A. Cortese, vol. II, Adelphi, Milano 1977, pp. 17-50; esso sottolinea con pertinenza il nesso di questa trasformazione della figura della tragedia con lo sradicamento del soggetto moderno da ogni riferimento alla sostanza etica della sua vita; nell'età antica «l'individuo restava nelle determinazioni sostanziali, nello stato, nella famiglia, nel fato. Questa determinatezza sostanziale è la vera e propria fatalità della tragedia greca [...]. La rovina non è perciò solo una conseguenza della sua azione, ma anche un patire, mentre nella tragedia contemporanea la rovina dell'eroe non è propriamente patire, ma atto. [...] L'eroe tragico è soggettivamente riflesso in sé, e questa riflessione lo ha riflesso non soltanto fuori da ogni rapporto immediato con lo stato, la famiglia e il fato, ma spesso lo ha riflesso fuori della sua stessa vita precedente»; appunto tale sradicamento conferisce alla riuscita o alla caduta del soggetto il profilo di sanzione esclusiva dei suoi propri atti: «La tragedia moderna non ha dunque nessun primo piano epico, nessuna eredità epica. L'eroe sta o cade completamente sui suoi propri atti», p. 24.

accade che alla protesta o rispettivamente alla invocazione si sostituisca il lamento, o l'elegia. A tale elegia pare offrire sempre rinnovato argomento la nota sentenza del saggio *triste* (o solo presunto tale), di fatto spesso citata: *vanitas vanitatum, omnia vanitas*. Una tale sentenza conserva del bene sperato, meglio nostalgicamente rimpianto, soltanto l'ombra; la qualità di quel bene assente pare ormai impossibile a dirsi; il rimando alla sua figura assente è istruito unicamente dal sentimento della malinconia, dunque da un umor nero.

Anche in questo caso, le parole del libro antico paiono arbitrariamente piegate a significare altro da ciò che esso intendeva dire. Nel libro infatti la sentenza sigilla la condanna di una via illusoria per cercare la sapienza; la via, s'intende, che si affida all'esperimento universale. La via in tal modo condannata appare assai simile alla via rappresentata dal famoso albero della conoscenza del bene e del male; anche quell'albero infatti rappresentava il progetto umano di venire a capo della differenza tra bene e male mediante l'esperimento effettivo di tutto ciò che ha apparenza attraente agli occhi e alla bocca. Gli interpreti moderni di *Qohelet*, spesso gli stessi interpreti cristiani, piegano il libro alla confessione della loro scepsti⁹.

Certo Qohelet, come Giobbe, non dà risposta alla questione del male. Una tale risposta sarà data soltanto da Gesù, dal silenzio di Gesù in croce; sacerdoti e scribi, facendosi beffe di lui, dicevano: *Ha salvato altri, non può salvare se stesso! Il Cristo, il re d'Israele, scenda ora dalla croce, perché vediamo e crediamo*. Gesù non rispose nulla. Nel suo silenzio è scritta una parola, che Matteo mette sulla bocca di Gesù in risposta al diavolo nel deserto: *Se sei Figlio di Dio, gettati giù*; gli rispose: *Stà scritto anche: Non tentare il Signore Dio tuo*. Non mettere Dio alla prova; la prova non è quella di lui, ma quella di te.

⁹ Rimandiamo anche a tale proposito all'esposizione di G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale*, op. cit., pp. 359-368, per alcune indicazioni più esplicite.

Parrocchia di san Simpliciano – Ciclo di 5 incontri sul tema

La sfida del male e la dottrina del peccato originale

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2013

2. Il racconto di Genesi 3 come risposta alla questione del male

Consideriamo il testo di Genesi 2-3, che certo è il testo più importante di tutta la Bibbia sul tema preciso della questione del male. Quel testo ha un rilievo enorme nella storia delle dottrine cristiane. Da esso dipende in particolare la dottrina sull'uomo. Più precisamente, essa dipende dai due racconti della creazione:

Genesi 1, con l'immagine dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio, che domina le creature e assoggetta la terra:

Genesi 2-3, con la figura dell'uomo fatto di fango, vivo per un soffio; esiliato dal giardino.

Prima dell'avvento del cristianesimo, negli anni stessi della vita di Gesù, **Filone di Alessandria** aveva proposta un'interpretazione allegorica dei due racconti, in base alla quale (a) soltanto il primo si riferisce alla creazione dell'uomo così come concepito da Dio a sua immagine; il secondo racconto direbbe invece della plasmazione dell'uomo sensibile dal fango ad opera del demonio (il serpente).

Nella storia del cristianesimo latino la riflessione di Agostino su Genesi 2-3 genera l'idea del *peccato originale* e la stessa espressione. La nativa condizione di peccato sarà uno dei tratti qualificanti della concezione dell'uomo propria del cristianesimo di lingua latina.

Origene e la tradizione greca

Ma già prima nel cristianesimo di lingua greca il testo di *Genesi* era divenuto punto di riferimento privilegiato per elaborare l'immagine cristiana dell'uomo, e della sua condizione storica di decadenza. Quest'immagine nella tradizione greca è legata soprattutto all'interpretazione allegorica delle *tuniche di pelle*.

Dopo la caduta, Dio non abbandonò la creatura umana alla sua condizione di morte senza rimedio, lo coprì invece e quasi l'avvolse con la sua misericordia: *fece all'uomo e alla donna tuniche di pelle e li vestì* (Gn 3, 21). Tali tuniche, aggiunte a seguito della caduta, non sono conformi alla natura dell'uomo; esse diventano l'emblema della decadenza. Rappresenterebbero cioè il carattere opaco della condizione umana concreta; i desideri dell'uomo sono sempre delusi, il desiderio sessuale, che avvicina uomo e donna, è sempre denso d'inganni; la soggezione alla malattia, alla sofferenza, alla vecchiaia e alla morte rende gli umani solo mezzi vivi. Quelle tuniche sono create tuttavia dal Signore, non a sanzione del peccato, ma a rimedio; hanno un valore pedagogico; soltanto grazie al velo delle tuniche l'uomo può avvicinarsi al Creatore, superando i limiti della propria condizione mortale.

La lettura allegorica delle *tuniche di pelle* quale cifra sintetica della condizione decaduta è presente già nelle opere dei Padri greci del II e del III secolo. Con la condanna di Origene tuttavia l'espressione quasi scompare; per ricomparire soltanto nel XX secolo.

All'origine della rimozione sta il sospetto che si tratti di una dottrina gnostica. Facilmente le *tuniche di pelle* sono rappresentate come il corpo di carne. Ma nella polemica contro lo gnosticismo, i Padri ortodossi si sono duramente opposti ad una tale lettura, sottolineando il valore positivo del corpo. Si sono opposti insieme alla visione platonica dell'uomo, che vede il corpo come una tomba e una prigione per l'anima. Hanno affermato invece che l'uomo, anche dopo la caduta, è fatto di corpo e anima: «Si dice veramente uomo conforme alla sua natura non in quanto anima senza corpo né tanto meno corpo senza anima, ma ciò che è composto da corpo e anima nell'unica manifestazione del bene».

Alcuni hanno attribuito a Origene l'errata identificazione delle tuniche di pelle con il corpo. Egli in effetti identifica le tuniche di pelle con la condizione mortale dopo la caduta; non dice che soltanto una tale condizione prevede il corpo, ma qualche cosa di simile. Ecco le sue precise parole:

Che bisogna intendere con l'espressione «tuniche di pelle»? Sostenere che Dio, dopo aver tolto la pelle da alcuni animali... si mise a fare delle tuniche... come se fosse lavoratore di cuoio, è da stolti e rimbambiti, perché si afferma una cosa che non si addice a Dio. Identificare poi le tuniche di pelle con i corpi, questa interpretazione è più probabile e suggestiva, ma non può considerarsi né veritiera né certa: se infatti le tuniche di pelle corrispondono con la carne e con le ossa, come ha fatto allora Adamo a dire, prima ancora che esse esistessero: «Questa Eva, sì, è osso delle mie ossa e carne della mia carne»? (*Omelie sulla Genesi*, 3, 2, in PG 12, 101°)

Dunque ossa e carne erano anche prima; e tuttavia la distinzione che Origene propone tra uomo originale (creato da Dio a sua immagine) e uomo come lo conosciamo (che manca della somiglianza a lui destinata) conferma lo scarto tra l'uomo effettivo e il disegno di Dio.

Tutti i Padri greci distinguono tra *immagine* di Dio, che costituisce l'essenza dell'uomo, e *somiglianza*, resa possibile invece soltanto dalla buona prova di sé da parte della libertà umana. Attraverso le forme dell'agire l'uomo, fatto a immagine, realizza la somiglianza. Origene dice più precisamente che l'uomo fatto a immagine sarebbe il Verbo prima dell'incarnazione; la sua vicenda storica produce la somiglianza nella carne; la nostra imitazione di Cristo poi restaura, mediante la fede, il Battesimo e la sequela, la somiglianza anche nella nostra carne.

Questo grande apprezzamento che Origene mostra di avere della libertà umana, e quindi dell'agire mediante il quale soltanto è possibile passare alla realizzazione del destino dell'uomo, è molto 'moderno', ed è senz'altro da condividere. possiamo trovarne una determinazione più precisa e una conferma nel pensiero di Origene a proposito delle passioni; tipicamente, della concupiscenza e dell'ira:

Mi sembra che queste due passioni, comuni ad ogni anima, il desiderio e la collera, quando portano l'uomo a peccare vadano ritenute impure; tuttavia, poiché non è possibile concepire una discendenza senza il desiderio, né si può garantire correzione e istruzione senza collera, occorre anche dire che abbiamo bisogno di queste due passioni e che dobbiamo conservarvele.

Se alcune cose rallegrano lo spirito, è perché esso le desidera con passione. L'acqua infatti è benefica per l'assetato proprio a causa della sua stessa sete, e il pane all'affamato a causa della fame. Cosa dice il medico delle anime? Certo non cambia l'ordine delle cose di cui è egli stesso il creatore, né obbliga l'anima a passare accanto ad esse senza vederle, poiché le cose sono fatte per essere riconosciute. Le ha invece rese dipendenti dalla condotta dello spirito, mettendo così un limite alle passioni che sfuggono ai nostri pensieri e ai nostri atti coscienti, e in tal modo affrancando le anime dai loro legami.

Questa concezione positiva delle passioni, del momento passivo e sensibile dell'esperienza, si concilia soltanto con difficoltà con lo schema platonico che Origene addotta; esso gli fa affermare

che a immagine di Dio è creata soltanto l'anima; il corpo sarebbe stato aggiunto a posteriori per rendere possibile il ritorno dell'anima.

Quest'uomo, di cui si dice che è fatto a immagine di Dio, non lo intendiamo in quanto corporeo, perché non è la figura del corpo che contiene l'immagine di Dio; dell'uomo corporeo non si dice che è stato fatto, bensì plasmato, com'è poi: *E Dio plasmò l'uomo* – che è come dire lo modellò – *dal fango della terra*. Quello che è stato fatto ad immagine di Dio è invece il nostro uomo interiore, invisibile, incorporeo, immortale: in tali aspetti infatti è possibile vedere più convenientemente l'immagine di Dio. (*Omelia sulla Genesi 1,12*)

La concezione platonica dell'uomo si traduce nella distinzione tricotomica spirito, anima e carne; soltanto rimanendo allo spirito (maschio) l'anima (femmina) genera spiritualmente; mentre se essa tradisce l'alleanza con lo spirito genera imperfetti figli adulterini. Il testo di Gn 2-3 non è commentato nelle *Omellerie sui Genesi*; nel *de Principiis* se ne dà un'immagine decisamente mitica: l'anima separata, soggiacendo alla suggestione della carne/diavolo, decade dalla sua condizione originaria di immagine e può tornare ad essa unicamente mediante le opere buone.

Queste appunto sono le dottrine problematiche di Origene. Il timore d'essere accusati di origenismo spiega la rarefazione del riferimento al tema delle tuniche di pelle nella letteratura greca successiva. Anche se ogni tanto qualcuno ripropone la lettura delle tuniche di pelle come corpo di carne, tale interpretazione non si impone mai come comune. Prevale la considerazione delle tuniche di pelle come cifra della condizione di mortalità, che non sarebbe naturale per l'uomo, ma sarebbe sopraggiunta in seguito alla caduta e sarebbe diventata come una «seconda natura».

Agostino

Tornando all'Occidente latino, in prima battuta esso propone una lettura pratica e moraleggiante del cristianesimo, più congeniale con la mentalità romana. Di contro a questo piatto moralismo, Agostino riporta drasticamente al centro la dottrina – fino ad allora sostanzialmente ignorata – di Paolo, della giustificazione dunque che viene dalla fede e non dalle opere della legge.

Sullo sfondo dell'attenzione e addirittura del privilegio che Agostino accorda al pensiero di Paolo stanno motivi di polemica ecclesiastica (Pelagio), ma anche più a monte motivi connessi a fattori antropologici e a motivi dottrinali.

a) I motivi antropologici sono quelli connessi alla esperienza personale di Agostino, alla sua spiccata passionalità, al correlativo sospetto nei confronti dell'inclinazione sensibile, alla sfiducia circa la possibilità di educare le passioni; esse sono in tal senso da lui interpretate come indici dell'inclinazione cattiva operante alla radice dell'uomo fin dalla nascita. Kant, erede di Lutero e di Agostino, chiamerà appunto *male radicale* quella sorprendente inclinazione al male che egli vede nell'uomo, che non si sa spiegare, e tuttavia della quale non dubita.

b) I motivi dottrinali sono quelli connessi al pensiero platonico, e più precisamente neoplatonico, mediante il quale soltanto Agostino è riuscito a liberarsi dal materialismo che un tempo ostruiva il suo ritorno alla fede cristiana. Il neoplatonismo è attraversato dal modello teorico che oppone i due amori, sensibile e intellettuale, e non prevede in alcun modo la possibilità di passare dalla *concupiscentia* alla *caritas*.

Fatto sta che Agostino considera l'inclinazione cattiva che affligge l'uomo come conseguente a un atto compiuto fuori del tempo e senza rimedio nel tempo; senza possibile rimedio ad opera della libertà umana. *In occulto autem mali esse coeperunt, ut in apertam inoboedientiam laberentur*:

Cominciarono ad esser cattivi in segreto per cadere poi in aperta disobbedienza. Non sarebbero giunti all'azione cattiva se non precorreva la volontà cattiva. E inizio della volontà cattiva fu senz'altro la superbia. *Inizio di ogni peccato* appunto è *la superbia*. E la superbia è il desiderio di una superiorità a rovescio. Si ha infatti la superiorità a

rovescio quando, abbandonata l'autorità cui si deve aderire, si diviene e si è in qualche modo autorità a se stessi. Avviene quando disordinatamente si diviene fine a se stessi. E si è fine a se stessi quando ci si distacca dal bene immutabile, che deve esser fine più che ciascuno a se stesso. Questa defezione è volontaria. Se la volontà rimanesse stabile nell'amore al superiore bene immutabile, dal quale era illuminata per vedere e infiammata per amare, non se ne distaccherebbe per divenire fine a se stessa e in tal modo accecarsi e gelarsi. Così la donna ha creduto che il serpente dicesse il vero, Adamo ha anteposto il desiderio della moglie al comando di Dio e si è illuso di essere venialmente trasgressore del comando perché anche nella comunanza del peccato non abbandonava la compagna della sua vita. Dunque l'azione malvagia, cioè la trasgressione nel mangiare un cibo vietato, è stata compiuta da individui che già erano malvagi. Quel frutto poteva maturare soltanto da un albero cattivo

L'albero della conoscenza

Fino ad oggi, quando ormai l'esegesi cattolica si è liberata da un'innaturale sudditanza al dogma, e quindi alla dottrina del peccato originale, la difficoltà maggiore che incontra a spiegare il testo è – a mio giudizio – quella che si riferisce all'albero. Esso è introdotto nel racconto così:

Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, tra cui l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male. (2,9)

È da rilevare la sottigliezza delle espressioni con le quali è espressa la buona qualità degli alberi: *graditi alla vista e buoni da mangiare*; trasparente è la corrispondenza con l'espressione poi usata per descrivere la decisione della donna di mangiare; *vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza* (3,6); in questo caso, si tratta dei due desideri, degli occhi e della bocca, a cui è aggiunto il desiderio della saggezza.

Come svolgere dunque il senso di questa metafora – perché ovviamente di una metafora si tratta – de *l'albero della conoscenza del bene e del male*? Rappresenta l'onniscienza? Come immaginare in termini realistici che il testo voglia condannare l'onniscienza? Non si trova traccia – o almeno così pare a prima vista – di un tale desiderio nel resto della Bibbia.

O forse sì. Assomiglia a un desiderio di onniscienza il progetto di Qohelet: *Mi sono proposto di ricercare e investigare con saggezza tutto ciò che si fa sotto il cielo* (1,13); Ricercare e investigare tutto, è come mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male. L'ispezione del *Qohelet* non si produce mediante i ragionamenti, ma mediante gli esperimenti; è detto in maniera molto esplicita pochi versetti dopo:

Ho voluto soddisfare il mio corpo con il vino, con la pretesa di dedicarmi con la mente alla sapienza e di darmi alla follia, finché non scopriessi che cosa convenga agli uomini compiere sotto il cielo, nei giorni contati della loro vita. Ho intrapreso grandi opere, mi sono fabbricato case, mi sono piantato vigneti. Mi sono fatto parchi e giardini e vi ho piantato alberi da frutto d'ogni specie;... (3, 3-5)

Il progetto di *Qohelet*, questo improbabile Salomone del III secolo a. C.¹⁰, è quello di giungere finalmente ad una sapienza adulta, quella che sa se c'è un vantaggio per tutte le opere fatte dalle mani e tutta fatica sostenuta sotto il sole dagli uomini, appunto attraverso un esperimento universale. Di esperimento si tratta, nel senso che il Qohelet si dedica anche a imprese folli, ma senza scommettere su di esse, solo per verificarne il vantaggio; *la pretesa* è quella di dedicarsi *con la mente alla sapienza* mentre il corpo si dà alla follia, i comportamenti esteriori inseguono il desiderio.

¹⁰ Vedi per esempio Luca MAZZINGHI, *"Ho cercato e ho esplorato". Studi sul Qohelet*, EDB, Bologna 2001; e gli atti di un Convegno importante, G. BELLIA - A. PASSARO (ed.), *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia* (Cammini dello Spirito Biblica 48), Paoline, Milano 2001.

Appunto la figura della sapienza falsa descritta nel libro del Qohelet ci mette sulla strada giusta per intendere la metafora dell'albero della conoscenza del bene e del male, uscendo da modelli di interpretazioni viziati dal pregiudizio:

* penso al modello metafisico e astruso di Origene, che immagina l'anima posta di fronte all'alternativa tra unione alla materia e unione allo spirito.

* oppure al modello psicologicamente più perspicuo, che immagina dell'anima posta davanti all'alternativa dell'*amor sui* o dell'*amor dei*; che è come dire dell'inclinazione sensibile o di quella intellettuale.

* penso ancora al modello più generico della superbia, del desiderio d'essere come Dio; effettivamente un tale desiderio è espressamente nominato; è quello alimentato dalla promessa del serpente:

Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male». (3, 4-5)

Non si tratta però – come si vede – di generico e vanitoso desiderio di omologazione gerarchica, di superbia; si tratta invece del desiderio di non dipendere dal comandamento per conoscere quel che è bene.

Il progetto è dunque quello di provare tutto, il bene e il male, senza tener conto del comandamento. Provare tutto quel che il desiderio degli occhi e della bocca mostra come attraente, riservandosi di decidere in seconda battuta che cosa conviene fare. Soltanto l'esperimento potrebbe far conoscere la differenza tra bene e male. Dio invece, proibendo di mangiare dell'albero, enuncia una minaccia:

... dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti. (2,17)

Più precisamente si dovrebbe: *diventeresti certo della tua morte*. Adamo e la sua compagna, mangiando, non muoiono, ma diventano appunto certi della loro ineluttabile morte, e della indecenza della loro persona.

Lo sfondo

Per comprendere il testo di Gen 2-3 appare indispensabile determinare il genere letterario, e in tal modo anche lo sfondo da cui nasce, gli interrogativi ai quali esso intende dare risposta.

Il testo non ha conosciuto riprese significative nell'Antico Testamento; le sue riprese sono rare e non facili da identificare¹¹. La circostanza è da riferire al tratto assai sofisticato del testo, e forse anche alla sua datazione abbastanza recente.

Esso è tutt'altro che una favoletta per i bambini, come invece hanno pensato i filosofi moderni. Dà espressione paradigmatica di tale banalizzazione del racconto la lettura che ne dà Hegel, il massimo filosofo della modernità. Ci riferiamo all'esposizione del tema del peccato originale che propone nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*¹². Lo stadio originario dell'umanità – dice – non dev'essere qualificato come stadio di innocenza, piuttosto come

¹¹ I testi dell'Antico Testamento che debbono essere presi in considerazione sono Sap 2,24 e (forse) Ez 28, 11-19; quanto al Nuovo Testamento, i testi più sicuri sono quelli di Paolo: oltre a Rm 5, 12-21 anche Rm 7, 7-13; vedi però anche Gv 8,44; Ap 12,9; 20,2.

¹²L'opera, edita nel 1832 e poi in edizione riveduta nel 1840, ripresa nei *Sämtliche Werke* a cura di Glockner nel 1859 (su questa edizione è effettuata la tradizione italiana a cura di E. Oberti e G. Borruso, Zanichelli, Bologna 1973, alla quale ci riferiremo), riprende l'insegnamento proposto da Hegel a Berlino a diverse riprese tra il 1821 e il 1831.

... condizione dell'animale (paradiso = giardino zoologico), dell'incoscienza, nella quale l'uomo non sa ancora niente del bene e del male, dove quello che egli vuole non è determinato come buono o cattivo. (p. 363).

Tale interpretazione del giardino è raccomandata dal teorema secondo cui lo spirito è *risultato*, scaturisce dal processo dialettico della storia. È ulteriormente avvalorata dall'interpretazione della nozione di *colpa* (*Schuld*, debito): il termine non sarebbe nozione assiologicamente connotata, ma *vox media*:

La parola colpa significa in genere responsabilità morale. [...], aver colpa significa essere responsabile, significa che questo è il suo sapere e volere quando agisce secondo giustizia. (*ibid.*)

Nel racconto biblico del peccato originale si esprime la storia eterna e necessaria dell'uomo; essa è qui colta in «modo esteriore e mitico», in modo che di necessità condanna all'inconsequenza:

L'idea nella sua vitalità può essere compresa soltanto dal pensiero e rappresentata soltanto dal pensiero; se essa viene espressa in una rappresentazione sensibile ne emerge necessariamente qualche cosa di disparato. (p. 364)

Nel racconto di Genesi si deve riconoscere soltanto una rappresentazione, non ancora un pensiero; ma la rappresentazione di una verità, di un'esperienza radicale della vita dello spirito. La qualità mitica del racconto è raccomandata dalla lettura di alcuni particolari che dal punto di vista filologico appare impertinente. La proibizione di mangiare dell'albero è intesa quasi significasse la proibizione di conoscere la differenza tra bene e male in senso morale. L'affermazione *Ecco l'uomo è diventato come uno di noi, per la conoscenza del bene e del male* (3, 22), è intesa quasi fosse riconoscimento delle ragioni del serpente. La verità ideale della rappresentazione ingenua del testo è così descritta:

... l'uomo, lo spirito, deve pervenire alla conciliazione; ciò è superficialmente espresso quando si dice che egli deve diventare buono e deve condurre a termine la propria determinazione. Perciò questa posizione della riflessione, della coscienza, della scissione è necessaria. Questa è la vera idea che si oppone alla semplice rappresentazione del paradiso, di questa innocenza oscura, inconscia e priva di volontà. (p. 366)

Il cosiddetto peccato originale è la necessaria mediazione storica della libertà; l'uscita dalla condizione infantile o animale potrebbe prodursi per l'uomo soltanto attraverso il cimento pratico effettivo, di contro alla presunzione delle morali idealistiche che immaginano che la coscienza morale sia al sicuro prima dell'azione. La necessaria mediazione pratica della coscienza comporta che non si presuma troppo in fretta che l'uomo possa e debba scegliere tra bene e male. Che cosa è bene, e in che senso esso sia bene, l'uomo può solo apprendere attraverso la scissione.

Quel che dice Hegel a proposito dell'idea di una mediazione storica dell'evidenza morale è vero; ma non è quello di cui si occupa Gn 2-3; e in ogni caso l'alternativa, la cui pertinenza Hegel nega per riferimento agli inizi, minaccia di essere negata poi sempre; mai la scelta assumerà figura di scelta assoluta, non più in attesa del responso empirico a proposito del proprio valore. Effettivamente l'uomo apprende a proposito del bene e del male attraverso il processo dell'esperienza. Il vangelo e la Bibbia tutta propongono la dottrina del *tempo pieno*, come condizione necessaria per potere prendere la decisione assoluta.

Linee sintetiche di interpretazione

Indichiamo dunque qui alcune linee sintetiche di interpretazione, più immediatamente rilevanti in ordine alla sottesa questione del male.

La qualità sapienziale del testo è oggi da tutti riconosciuta; risulta già dalla ricorrenza di alcune metafore caratteristiche della letteratura sapienziale: l'albero della vita, la stessa idea di una conoscenza del bene e del male, il serpente quale simbolo della sapienza, la distinzione tra la sua astuzia e la sapienza vera. Ma soprattutto la natura sapienziale del brano è attestata dalla qualità

dell'interrogativo di fondo da cui esso procede. L'interrogativo è appunto quello correntemente indicato come la questione del male. E più precisamente, è quello dell'esonero di Dio a fronte dell'accusa che gli viene rivolta a procedere dall'esperienza del male inevitabile.

In certo senso, occorre riconoscere che la questione del male definisce il nucleo più essenziale di tutta la ricerca sapienziale. Essa infatti si occupa di trovare la *via della vita*, al di là del provvisorio – così si spera – smarrimento provocato appunto dall'esperienza del , da una smentita dunque che la realtà oppone alle nostre attese. Essa cerca di guadagnare una competenza esperta sulla vita, che consenta di evitare le esperienze di scacco alle quali si espone l'uomo precipitoso. 'Male' è ogni esperienza di scacco; 'male radicale' è invece il nome sintetico riservato a quelle esperienze di scacco che appaiono inevitabili e suscitano in tal senso un sospetto nei confronti della creazione intera e del suo Creatore.

Appunto tali esperienze sono a tema del testo. Esse sono emblematicamente individuate in tre (o quattro) aspetti della vicenda umana.

a) Anzitutto, la qualità ambigua del *rapporto tra uomo e donna*; esso propone un contrasto inquietante tra il suo primo momento e quelli successivi. All'inizio appare sorprendente e subito persuasivo (cfr. 2, 23); poi, nelle forme effettive della vita comune, alla promessa grandiosa degli inizi segue un rapporto tra i due di qualità dubbia, che propone i tratti dell'inganno e del dominio (cfr. 3, 7.12.16^b).

b) Un secondo aspetto deludente è rappresentato dal contrasto stridente tra il carattere lieto e promettente della nascita e la *qualità fragile e minacciata della vita* fin dal suo primo apparire, nel dolore, nelle lacrime e nel sangue (3, 16^a).

c) Il terzo aspetto inquietante è la *sterilità della fatica* umana.

d) ad essa strettamente associato è il tratto terreno dell'uomo ('adam da ^adamà); la sua vita viene dalla terra, è per sempre debitrice nei confronti della terra, appare però insieme in tensione ardua con la terra, e alla fine è attratta ineluttabilmente verso di essa (cfr. 3, 17-19).

L'immagine della terra pare smentire quella originaria, di essa quale *giardino*; questa non è soltanto l'immagine proposta dal racconto, ma corrisponde alle forme effettive che la terra assume agli occhi dell'uomo nel primo momento.

La ricerca del colpevole

La questione del male affligge ogni uomo; ma si colora di tinte speciali agli occhi del credente di Israele; egli infatti conosce un solo Dio, creatore del cielo e della terra; non conosce mitici nemici primordiali, come quelli di cui dicono le cosmogonie mesopotamiche ed egizie. L'impossibilità di proiettare in un conflitto cosmico originario la spiegazione male rende l'interrogativo su di esso particolarmente grave.

Al problema del male nel testo viene data una risposta che, nelle linee essenziali, appare assai chiara, e anche assai audace: il male avrebbe origine dalla scelta libera dell'uomo. Di qui la chiara struttura del racconto, quella di un trittico: (a) nel primo quadro (2,4^b - 25) è descritta la condizione umana come definita dalla disposizione originaria e buona del Signore Dio¹³; (c) nel terzo quadro

¹³ Il testo è l'unico di tutto l'Antico Testamento nel quale Dio è designato regolarmente dai due nomi uniti Jahvé-Elohim: «Forse [l'unione] qui è dovuta a un intervento redazionale: in origine era usato il nome Jahvé, cui fu più tardi aggiunto quello di Elohim in maniera da garantire l'identità di questo Jahvé con l'Elohim di Gen 1», così G. VON RAD, *Genesi* (1969), Paideia, Brescia ²1978, p. 94.

(3, 8-24) è descritta e insieme interpretata la condizione effettiva degli umani; (b) in mezzo sta il 'dramma', non la descrizione di una condizione, ma il racconto di una vicenda. Il racconto vale come parabola dell'agire umano universale.

Il dramma

Interessa soprattutto il dramma; per comprenderlo occorre però riferirsi all'antefatto, alla disposizione preveniente di Dio. In forza di tale disposizione, l'uomo dispone di tutto quello che serve alla vita, di quel che è *bene* (cfr. in particolare 2, 18); è disposto un giardino perché egli possa vivere; in esso c'è ogni genere di alberi da mangiare e da vedere; soprattutto c'è la compagnia della donna, aiuto che gli corrisponde. La sufficienza della condizione iniziale trova la sua espressione sintetica nell'*albero della vita posto al centro del giardino* (cfr. 2, 9).

Tutto questo l'uomo ha a titolo gratuito; e tuttavia a lui è dato anche un comando: *Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti* (2, 16). Il comando è assolutamente decisivo per intendere tutta la pericope. E tuttavia pare non trovare né da parte dei biblisti, né da parte dei teologi, un'interpretazione precisa e convincente.

Un primo interrogativo riguarda il significato di *conoscenza*: si tratta di conoscenza di carattere intellettuale, oppure di carattere pratico? Significato pratico è quello per cui *conoscere* equivale ad *avere esperienza*¹⁴. Associata alla questione del senso di conoscere è quella della coppia *bene e male*. Se si intende conoscere in senso intellettuale, si deve poi intendere la coppia *bene e male* in accezione non valutativa, come semplice designazione di *tutto*¹⁵. Se si intende invece conoscere in senso pratico, diventa probabile intendere la coppia *bene e male* in accezione assiologica. Nel secondo caso, l'albero indicherebbe in altri termini il progetto di *avere esperienza di tutto*, senza tener conto di alcuna differenza tra bene e male che fosse in ipotesi accertata a monte rispetto all'agire stesso.

Rimane da determinare il senso più preciso della differenza tra bene e male. Un'accezione propriamente morale, come quella che la coppia ha nel linguaggio nostro, non è probabile; la sfera morale infatti non ha una definizione precisa nella tradizione biblica. E tuttavia la coppia bene/male è usata in alcuni testi significativi, che alludono a quella che noi qualificheremmo come alternativa morale.

Nel *Deuteronomio*, in un testo cruciale, per raccomandare la fedeltà all'alleanza sono usate formule costruite sull'antitesi tra *bene e male*:

¹⁴ *Conoscere* (*jada'*) «non significa soltanto la conoscenza intellettuale e astratta ma, in un senso molto più ampio, un 'avere esperienza', un 'aver familiarità con', anzi addirittura un 'esser capace di'», G. VON RAD, *Genesi* (1969), Paideia, Brescia²1978, p. 109.

¹⁵ Sembra suffragare questa interpretazione qualche parallelo della letteratura biblica; in particolare: *il re mio signore è come un angelo di Dio per distinguere il bene e il male* (2 Sam 14, 17), da leggere alla luce della successiva formula che interpreta la precedente: *il mio signore ha la saggezza di un angelo di Dio e sa quanto avviene sulla terra* (14, 20); in realtà, anche in questo testo ci si riferisce ad una *conoscenza* di carattere pratico, che riguarda cioè il discernimento di ciò che conviene nella vita; non dunque ad una conoscenza avalutativa che potrebbe prodursi senza scelta. L'interpretazione che intende *jada'* in senso intellettuale, e tuttavia intende insieme la coppia *bene e male* in accezione morale, che vede dunque nell'albero il simbolo della conoscenza morale, è stata difesa in passato (per l'ultima volta sembra da Buddeo, nel 1883), e tuttavia «non è più considerata seriamente dai commentatori, perché, stante le assunzioni generali del narratore, è assurdo supporre che l'uomo non fosse da sempre richiesto di esercitare il discernimento morale, o che egli avrebbe appreso tale discernimento attraverso l'atto di mangiare del frutto», così G.J. WENHAM, *Genesis 1-15*, World Biblical Commentary, Word Books, Waco (Texas) 1987, p. 63.

Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il *bene*, la morte e il *male*; poiché io oggi ti comando di amare il Signore tuo Dio, di camminare per le sue vie, di osservare i suoi comandi, le sue leggi e le sue norme, perché tu viva e ti moltiplichi e il Signore tuo Dio ti benedica nel paese che tu stai per entrare a prendere in possesso. (30, 15s);

Prendo oggi a testimoni contro di voi il cielo e la terra: io ti ho posto davanti la vita e la morte, la *benedizione* e la *maledizione*; scegli dunque la vita, perché viva tu e la tua discendenza, amando il Signore tuo Dio, obbedendo alla sua voce e tenendoti unito a lui, poiché è lui la tua vita e la tua longevità, per poter così abitare sulla terra che il Signore ha giurato di dare ai tuoi padri, Abramo, Isacco e Giacobbe. (30, 19s)

La differenza tra bene e male equivale qui a quella tra obbedienza e disobbedienza ai comandamenti. Nello stesso senso depongono molti testi profetici:

Cercate il *bene* e non il *male*, se volete vivere, e così il Signore, Dio degli eserciti, sia con voi, come voi dite. Odiare il *male* e amare il *bene* e ristabilite nei tribunali il diritto (Am 5, 14s).

Lo stesso significato la coppia assume nella preghiera di Salomone in Gabaon, all'inizio del suo regno; egli chiede che Dio gli accordi *un cuore docile perché sappia rendere giustizia al tuo popolo e sappia distinguere il bene dal male* (1 Re 3, 9). Anche la promessa messianica di Is 7, 15s, un testo oltre tutto ricco di risonanze 'edeniche', per riferirsi all'età del discernimento del figlio promesso, usa la formula *finché imparerà a rigettare il male e a scegliere il bene*.

Ancora diffusa è l'interpretazione sbrigativa e indeterminata, che vede nell'albero la figura di un progetto orgoglioso, decidere da se stessi che cos'è bene e che cos'è male¹⁶. Il parallelo che si può invocare è Is 5, 20s:

Guai a coloro che chiamano bene il male e male il bene, che cambiano le tenebre in luce e la luce in tenebre, che cambiano l'amaro in dolce e il dolce in amaro. Guai a coloro che si credono sapienti e si reputano intelligenti.

Qui però non si tratta di 'decidere' da soli che cosa sia bene o male; ma soltanto di rappresentare agli occhi di altri ciò che è bene come male e ciò che è male come bene.

La tesi che interpreta l'albero come metafora per dire la pretesa di decidere da soli il bene e il male appare prima di tutto ellittica. Poi manca di definire il disegno a procedere dall'evidenze del testo; si appella invece subito a una figura di *hybris* che, pur in qualche modo suggerita dalle parole del serpente suggerisce (*si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male*, 3, 5), non ha alcun preciso riferimento alle figure concrete dell'agire. L'aspetto valorizzato è unicamente quello per il quale l'albero è proibito da Dio; la scelta di mangiarne è dunque per se

¹⁶ Così anche l'enciclica *Veritatis splendor*, al n. 35: «Con questa immagine, la Rivelazione insegna che *il potere di decidere del bene e del male non appartiene all'uomo, ma a Dio solo*»; per riferimento a tale interpretazione, sono condannati «non pochi orientamenti etici che pongono al centro del loro pensiero *un presunto conflitto tra la libertà e la legge*. Tali sono le dottrine che attribuiscono ai singoli individui o ai gruppi sociali la facoltà di *decidere del bene e del male*: la libertà umana potrebbe 'creare i valori' e godrebbe di un primato sulla verità, al punto che la verità stessa sarebbe considerata una creazione della libertà. Questa, dunque, rivendicherebbe una tale «autonomia morale» che praticamente significherebbe la sua *sovranità assoluta*»; l'accusa espressa dall'enciclica appare certamente pertinente, per riferimento agli indirizzi 'utilitaristi'; manca però di rendere ragione del concorso effettivamente originario della libertà umana alla 'conoscenza' della norma; di fatto, tale conoscenza è poi (n. 36) rappresentata quasi essa fosse garantita dalla ragione; in ogni caso, manca nell'enciclica un cimento più preciso con la questione esegetica; la stessa incongrua espressione «con questa immagine la Rivelazione insegna» attribuisce alle parole di Gen 2, 16s un significato univocamente definito a monte rispetto al testo, che quindi esonererebbe dal compito di misurarsi con la qualità storicamente determinata delle sue rappresentazioni per interpretarlo.

stessa espressiva della decisione di preferire il criterio proprio a quello dell'obbedienza nei confronti di Dio. Rimane in tal senso inesplorata la densità simbolica dell'albero, e la ragione per cui esso affascina la donna.

Considerazioni analoghe debbono essere fatte a proposito di un'altra interpretazione, anch'essa relativamente frequente negli scritti dei teologi: ancor più genericamente, essa vede nell'albero una metafora per dire dell'incredulità. Se non altro a motivo della sua genericità, l'interpretazione appare senz'altro pertinente; ma è appunto troppo generica e lascia ancor più inesplorato l'immaginario proposto dalla figura di questo albero, e quindi anche dal successivo dialogo tra la donna e il serpente.

L'interpretazione più convincente¹⁷ ci sembra essere quella che vede nella figura dell'albero un'immagine di quella sapienza falsa, già più volte incontrata (*Qohelet*): la sapienza cioè che presume di pervenire alla conoscenza di ciò che conviene alla vita dell'uomo per altra via rispetto a quella dell'obbedienza ai suoi comandamenti, o - ma è la stessa cosa - del timore di Dio. In tal senso la coppia *bene e male* è da intendere in maniera differenziata: nel proposito di chi mangia dell'albero essa designa appunto la differenza sconosciuta tra ciò che serve e ciò che invece non serve alla vita; nella verità dei fatti essa è la differenza che dovrebbe essere conosciuta tra ciò che è comandato e ciò che è proibito dalla legge di Dio. L'altra via è appunto quella che consiste nel 'provare'.

Che tale sapienza, in ipotesi guadagnata mediante la prova di tutto, sia preclusa all'uomo, è affermato in molti modi in tutta la tradizione sapienziale¹⁸. Ma più radicalmente, l'identità della sapienza credente si definisce fin dall'inizio proprio per antitesi rispetto a questa pretesa sapienza che dovrebbe scaturire dall'esperimento cauto ed astuto della realtà tutta. La sapienza non è in potere dell'uomo (*cf.* Gb 28; Bar 3,24 - 4,4); non può scaturire dalla sua frequentazione delle molte realtà di questo mondo; ma solo dalla fede. Essa ha in tal senso, come abbiamo visto, i tratti dell'anti-sapienza: «Per lo Jahvista l'unico atteggiamento giusto dell'uomo - se vuol essere davvero saggio e vuole trovare la via della vita - è la fede in Dio, non invece una pretesa autosufficienza nel conoscere. In questo senso appunto a lui è proibito l'albero della conoscenza del bene e del male»¹⁹. Una tale lettura del testo appare, oltre tutto, convalidata da uno dei rarissimi testi paralleli di Gen 3, 1ss che si possa trovare nei libri dell'Antico Testamento, dal brano cioè di *Ezechiele* che descrive la caduta del re di Tiro dalla sua gloria: *Hai eguagliato la tua mente a quella di Dio* (28, 6; *cf.* anche vv. 15-17).

L'albero deve dunque essere inteso come immagine che descrive questo progetto di vita: provare tutto, ignorando la differenza stabilita dal comandamento di Dio, e in tal modo stabilire la differenza tra bene e male, tra ciò che serve alla vita e ciò che invece non serve. Più precisamente, il progetto non sarà certo quello di provare indiscriminatamente 'tutto', ma di provare 'tutto quello che attrae' gli occhi e la bocca, che accende il desiderio spontaneo dell'uomo, e proprio in tal modo promette la conoscenza del bene e del male. Assai precisa in tal senso appare la formula che il racconto successivo usa per descrivere la scelta della donna: *Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza* (3, 6). Appunto di un tale progetto Dio aveva detto: *quando tu ne mangiassi, certamente moriresti*, o più precisamente,

¹⁷ Ci riferiamo, in quel che segue, fondamentalmente a G.J. WENHAM, *op. cit.*, pp. 63ss, che offre uno dei bilanci più completi e persuasivi dell'intero dibattito; a favore della tesi qui proposta cita i commentari di Cassuto, Westermann, Vawter, e anche l'articolo di W. CLARK, *A Legal Background of the Yahwist's Use of 'Good' and 'Evil' in Gen 2-3*, in «Journal of Biblical Studies» 88 (1969) 266-278.

¹⁸ Si vedano ad esempio Gb 15, 7-9; 40; Pr 30, 1-4.

¹⁹ B. VAWTER, *On Genesis: A New Reading*, Doubleday, Garden City 1977, p. 73.

diventeresti certamente mortale, diventeresti certo della necessità per te di morire. Il comando originario di Dio non corrisponde ad alcuno dei singoli comandamenti dati da Mosè²⁰; esso dà invece espressione al principio generale che sta al fondamento di ciascuno di essi, e più radicalmente dà ragione del fatto che ci siano comandamenti. L'agire dell'uomo non può trovare certezza del vantaggio del vivere attraverso l'esperimento pratico di ciò che suscita il desiderio indistinto dell'uomo, ma soltanto attraverso il credito accordato alla promessa obiettivamente iscritta in quelle prime esperienze grate, che consentono all'uomo di cominciare a vivere e a volere; non mangiare dell'albero vuol dire appunto vivere nel segno della speranza in una promessa.

Tale interpretazione della figura dell'albero appare confermata e precisata dalla successiva forma del dramma. La figura del serpente, come riconosciuto da tutti gli interpreti, non ha una valenza demonologica; è invece figura letteraria mediante la quale dare espressione al carattere seducente che obiettivamente assume l'agire volto all'esperimento di ciò che suscita desiderio. Il significato della metafora è, con buona probabilità, debitore nei confronti del valore simbolico che l'immagine del serpente aveva già nella diffusa iconografia dell'antico oriente; tale valore è da cercare nella relazione del serpente con la figura della sapienza: di esso infatti qui è detto che *era la più astuta di tutte le bestie selvatiche fatte dal Signore Dio* (3, 1)²¹.

Il sospetto che il serpente insinua nell'animo della donna nei confronti di Dio ripropone un tema diffusamente rappresentato nella mitologia pagana: dietro il comandamento di Dio, o dei divini, si nasconderebbe l'invidia, ossia il timore che Dio avrebbe che l'intrapresa dell'uomo usurpi il suo potere; appunto tale immagine di Dio è sottesa nella insinuazione del serpente. L'usurpazione degli umani temuta dai divini si realizzerebbe, più precisamente, nella forma di una *conoscenza*: essa assimilerebbe gli umani a Dio stesso, emancipandoli dalla nativa necessità di dipendere da chi è sconosciuto per trovare la via della vita. L'obbedienza al comandamento di Dio infatti attesta per sé stessa la necessità per l'uomo di affidarsi ad un ordine delle cose della vita nel quale si può credere, ma che sfugge in ogni modo al sindacato dell'uomo.

La suggestione del serpente non è efficace, se non a questa condizione, ch'essa cambi l'occhio della donna, il suo modo di vedere, le forme della sua percezione valutante del reale; dunque la sua 'coscienza'. La donna, a monte rispetto a quella suggestione, sembrava non avvertire neppure la presenza nel giardino di quell'albero proibito; in ogni caso, esso non era per lei *al centro* del giardino; ora invece esso diventa esattamente il centro polarizzante della sua attenzione:

Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza. (3, 6)

Appare qui uno schema tripartito, che ritornerà in 1 Gv 2,16, al termine di una lunga storia che attraversa tutto il giudaismo intertestamentario. L'albero suscita il duplice desiderio dell'uomo: quello più materiale della bocca e quello più sottile degli occhi; il perseguimento pratico di ciò che attrae i due desideri appare insieme come la via che promette di fare l'uomo sapiente.

²⁰ Semmai assomiglia, per le ragioni che subito appariranno chiare, al decimo comandamento del decalogo, che proibisce di fare del desiderio vago dell'uomo il principio dell'agire; in Dt 5,21 la formulazione del decimo comandamento, *Non desiderare...*, usa espressamente i due verbi distinti che si riferiscono al desiderio della bocca e degli occhi; *cfr.* quanto già detto a tale proposito sopra al §. 3.3.4, pp. **.

²¹ Il termine ebraico qui tradotto con *astuta* ('arûm) ha un'accezione ambigua: essa si può rendere secondo i casi con *saggio* (*cfr.* in tal senso Pr 12, 16; 13, 16), oppure con *astuto* in senso deteriore (*cfr.* Gb 5,12; 15, 5), come appunto è qui il caso; il medesimo termine ha anche un'assonanza con quello che si traduce *nudo*; l'accostamento sembra intenzionale: l'uomo, che mangiando si propone di divenire saggio, di fatto s'accorge di diventare nudo; *cfr.* G.J. WEHNAM, *op. cit.*, p. 72.

La scelta di mangiare dell'albero effettivamente apre gli occhi dei due; non li rende però come Dio, piuttosto per li rende consapevoli della loro nudità. Questa nudità deve essere apprezzata, sul solco di tutta la tradizione biblica, come cifra della vulnerabilità, percepita di riflesso rispetto allo sguardo dell'altro. La nudità interrompe la precedente familiarità senza vergogna, menzionata come caratteristica della condizione dei due nel giardino (2, 25). Sullo sfondo sta la corrispondente esperienza antropologica universale della vergogna; essa non può certo essere intesa quasi fosse espressione immediata di una coscienza colpevole; e tuttavia l'autore vede in essa l'indice di qualche cosa di compromesso nella buona compagnia originaria tra l'uomo e la donna. La scelta di nascondersi è espressione obiettiva dell'oscura consapevolezza della colpa.

La coscienza della colpa si desta nell'uomo soltanto a seguito dell'attiva ricerca di lui da parte di Dio. Le parole dell'uomo prima, e poi anche quelle della donna, non confessano i motivi veri del rispettivo gesto - quelli s'intende che erano scaturiti dal loro nuovo modo di 'vedere' l'albero - trasferiscono invece la responsabilità del loro gesto a monte rispetto alla loro persona. L'uomo peccatore nega la propria libertà, il carattere cioè consapevole e quindi intenzionale delle proprie scelte; egli sempre accusa altri, dai quali si sente come ingannato. Il fatto che dal rispettivo atto scaturisca in effetti altro rispetto a quanto era previsto e atteso sembra valere per il soggetto quale argomento sufficiente per rifiutare la titolarità dell'atto stesso. Possiamo qui scorgere il primo annuncio di una legge antropologica generale: a meno di dare a propri atti la forma della professione di fede, l'uomo neppure può assumerne pienamente la responsabilità.

Anche il testo di Gen 2-3, come *Qoèlet* e come gran parte della letteratura sapienziale, mostra dunque di convergere su questo obiettivo: condannare la figura pagana della sapienza, quella cioè che presume di trovare nell'esperienza il principio sufficiente del proprio costituirsi. La sapienza che si appoggia all'esperienza non offre alcun sapere di cui si possa vivere; impone al contrario alla coscienza l'evidenza della morte necessaria. Al principio della vita - e dunque nell'immaginario del testo, all'albero che sta al centro del giardino - non si giunge altrimenti che mediante l'obbedienza al comandamento di Dio. Adamo e la sua donna, cacciati dal giardino, non potranno più avere accesso a quell'albero (*cfr.* 3, 23-24).

Parrocchia di san Simeone – Ciclo di 5 incontri sul tema

La sfida del male e la dottrina del peccato originale

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2013

3. Il male patito e il male fatto

La teodicea rimuove la questione morale

La questione del male è stata trattata, nella vicenda moderna del pensiero, sempre e solo quasi fosse questione sollevata dal modo di fare di Dio (*teodicea*), e non invece dal modo di fare dell'uomo. Sottesa ad un tale approccio è una nozione di male che vede in esso una qualità propria soltanto delle cose patite. Il *male* sarebbe solo quel che l'uomo *patisce*, e non una qualità di quel che l'uomo fa.

Il male è più precisamente inteso come la frustrazione delle nostre attese; tale frustrazione fa questione, perché essa pare ingiusta. Di tale frustrazione l'uomo accusa Dio, e dunque gli chiede giustificazioni. La *teodicea* suppone che il desiderio umano, che suscita la protesta, possa accampare *diritti* nei confronti di Dio. Quei diritti del desiderio non possono essere autorizzati altro che dalla precedente promessa; e di chi, se non di Dio stesso? La promessa di Dio, d'altra parte, ha obiettiva necessità di un'interpretazione; essa poi non è prodotta mediante parole chiare e distinte; è prodotta invece attraverso i benefici che stanno all'origine della vita; può quindi essere decifrata unicamente attraverso le forme della nostra risposta pratica a tali benefici.

Il rapporto tra i due volti del male

In tal modo si affaccia subito alla nostra considerazione l'altra accezione del male, quella per la quale esso è qualità delle azioni da noi fatte, non delle cose da noi patite.

Le due figure del male, passiva ed attiva, debbono essere definite con maggiore precisione. Soprattutto, dev'essere precisata la qualità della relazione che lega le due figure. In radice ci si deve chiedere: davvero esiste una tale relazione?

La sensibilità diffusa – come già abbiamo osservato – riconosce spontaneamente una relazione, prima che attraverso i ragionamenti e i discorsi attraverso la qualità dei vissuti emotivi. A fronte di ogni forma proporzionalmente grave di male patito, la persona formula facilmente la domanda: “Ma che cosa ho fatto di male per meritare questo?”. La domanda suppone una correlazione tra fare e patire; più precisamente, la nozione del merito rimanda – così pare – ad una sanzione passiva delle azioni, della loro qualità morale: a ciascuno sarà dato secondo i suoi meriti.

Ma chi l'ha detto che il male è distribuito secondo i meriti?

La dottrina della retribuzione

Lo hanno detto in molti. Addirittura quasi tutti e da sempre. Gesù stesso lo suggerisce, per esempio attraverso le parole con le quali il padre Abramo risponde al ricco epulone nella famosa parabola: il ricco all'inferno gridava: *Padre Abramo, abbi pietà di me e manda Lazzaro a intingere nell'acqua la punta del dito e bagnarmi la lingua, perché questa fiamma mi tortura*; è chiaramente la richiesta di un bene passivo, sia pur minimo. Ma Abramo rispose: *Figlio, ricordati che hai ricevuto i tuoi beni durante la vita e Lazzaro parimenti i suoi mali; ora invece lui è consolato e tu sei in mezzo ai tormenti* (cfr. Lc 16, 24-26).

Anche tale parabola di Gesù risuona tuttavia ai nostri orecchi come troppo grossolana, primitiva, popolare e addirittura incongrua; pare in contraddizione con la nota e celebrata misericordia di Dio. L'associazione tra il male fatto e il male patito viene oggi spesso considerata, dalle persone di media cultura, più moderne e sofisticate, quasi fosse soltanto una favola superstiziosa per i bambini.

Denunciata è più in generale l'immagine di una morale 'retributiva', che raccomanda la buona qualità dell'agire mediante la prospettiva di una ricompensa; essa suppone un nesso tra l'obbedienza alla legge e la speranza in un premio.

Questo nesso è affermato nella Bibbia fin dai primi tempi ed è ribadito da tutta la tradizione successiva. Pensiamo tipicamente allo schema dell'alleanza: esso prevede anzitutto la memoria dei benefici di Dio (*Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù*), segue la indicazione della legge, delle norme dunque che disciplinano l'alleanza, e finalmente le sanzioni, e dunque la promessa di un premio per chi obbedisce e di una castigo per chi trasgredisce.

Il nesso tra bene fatto e bene ottenuto, tra male fatto e male patito, è esplicito anche nel lessico usato in particolare dal libro del *Deuteronomio*.

Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male; poiché io oggi ti comando di amare il Signore tuo Dio, di camminare per le sue vie, di osservare i suoi comandi, le sue leggi e le sue norme, perché tu viva e ti moltiplichi e il Signore tuo Dio ti benedica nel paese che tu stai per entrare a prendere in possesso. Ma se il tuo cuore si volge indietro e se tu non ascolti e ti lasci trascinare a prostrarti davanti ad altri dei e a servirli, io vi dichiaro oggi che certo perirete, che non avrete vita lunga nel paese di cui state per entrare in possesso passando il Giordano. (31, 15-18)

Non potrebbe essere più esplicita – così almeno pare – l'affermazione del principio di retribuzione: chi teme il Signore, avrà la sua ricompensa; chi obbedisce sarà felice; chi disobbedisce morirà.

Una morale disinteressata?

Un tale principio appare però alla comune sensibilità dell'uomo moderno come primitivo, e anzi addirittura superstizioso. Il principio trova enunciazioni particolarmente esplicite nella letteratura sapienziale della Bibbia; e tuttavia – dicono con sempre maggiore frequenza e disinvoltura gli studiosi – la sua affermazione sarebbe propria soltanto della sapienza convenzionale; il principio sarebbe invece smentito dalla sapienza critica, rappresentata da Giobbe e Qohelet.

Il giudizio dei biblisti deriva per larga parte – così io interpreto – dalla soggezione a una pressione di conformità esercitata dalla sensibilità diffusa moderna, anche cristiana; essa oppone irriducibili resistenze all'immagine di una morale mercenaria e di un Dio mercenario. Di contro alla figura mercenaria è proposta quella di una morale disinteressata.

La concezione rigorosamente disinteressata della morale trova la teorizzazione più esplicita in Immanuel Kant, il massimo filosofo della morale della stagione moderna. Per opporsi alla

concezione mercenaria dell'osservanza morale egli afferma che la considerazione del *pathos*, dunque del piacere o del dispiacere che consegue all'azione, dev'essere del tutto bandita dal giudizio morale; il bene va fatto unicamente perché è bene, e senza riguardo alle conseguenze. La morale dice: il dovere per il dovere.

Kant a questo proposito cita anche un principio latino, *Fiat iustitia et pereat mundus*²²; esso giunge a Kant attraverso gli scritti di Ferdinando I d'Asburgo, succeduto a Carlo V e imperatore d'Austria dal 1556 al 1564. A tale principio la critica di Hegel opporrà la massima: *Fiat iustitia ne pereat mundus*; come a dire che appunto la salvezza del mondo deve diventare il criterio ultimo della giustizia. Dunque le azioni saranno valutate in base ai risultati.

Davvero il dovere dev'essere fatto soltanto per il dovere? o non si deve dire – come dice la dottrina utilitarista – che la misura del dovere è fissata da un fine e non da una legge, quello di migliorare la qualità della vita? I termini bene e male per riferimento all'agire, significherebbero – secondo questa tesi – utile a promuovere il benessere proprio e degli altri, o rispettivamente il malessere.

Bene in senso morale equivale dunque a utile. L'utilitarismo sarà la dottrina morale assolutamente dominante nella filosofia moderna di lingua inglese; il doverismo sarà invece la filosofia morale dominante in Germania, e in generale nei paesi puritani di tradizione protestante.

Le due morali e la loro confutazione

Nel Novecento, un famoso sociologo tedesco, protestante, Max Weber, registra con lucidità la sussistenza di due morali distinte, assolutamente irriducibili l'una all'altra, tra le quali non si può scegliere; tutte e due avrebbero un loro irrinunciabile posto nella vita dell'uomo moderno.

a) La *Gesinnungsethik*, l'etica della intenzione, sarebbe la morale religiosa, ispirata cioè dalla fede e vigente nella sfera dei rapporti privati; per quella morale nel giudizio sul bene e sul male dell'azione non entra la considerazione delle conseguenze; entra soltanto l'intenzione.

b) Mentre la seconda morale è chiamata *Verantwortungsethik*, etica della responsabilità; essa, per giudicare i comportamenti, considera decisiva la considerazione delle conseguenze. Questa è l'etica pubblica, quella che vale nella vita pubblica, in particolare per i pubblici funzionari; a costoro si chiede non solo e non tanto la rettitudine delle intenzioni, ma il successo delle azioni.

C'è un indubbio aspetto di verità in questa distinzione. E tuttavia essa non può certo concludere addirittura alla separazione tra bene e utile. La coppia bene/male intesa nel suo senso materiale o fisico non può essere semplicemente disgiunta dalla coppia bene/male intesa invece in senso propriamente morale. La salute non può essere semplicemente separata dalla salvezza, dalla buona qualità morale dei rapporti umani dunque; la cura della salute non può essere separata dalla cura del rapporto di prossimità nei confronti delle persone che soffrono. Il benessere in genere può essere radicalmente separato da bene.

²² La prima testimonianza di tale assioma s'incontra nei *Loci Communes* (1563) di Johannes MANLIUS, che l'attribuisce appunto all'Imperatore; in realtà si tratta di una ripresa dalle parole che la tradizione attribuisce a Gaio Cassio Longino, uno degli assassini di Giulio Cesare; la sentenza è ripresa da Immanuel Kant, che nel saggio *Per la pace perpetua* ne fa il motto programmatico dell'uomo politico fermo nei principi, e la traduce commentandola: «La sentenza, passata in proverbio, alquanto enfatica ma vera: *fiat justitia, pereat mundus*, ossia 'Regni la giustizia, dovessero anche per essa perire tutti assieme gli scellerati che esistono nel mondo', è un principio di diritto coraggioso, che taglia le vie tortuose tracciate dall'inganno e dalla violenza...», deriviamo la citazione da G GIULIANO MARINI, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari 2007, pag. 196

Per suggerire concretamente il nesso stretto che lega bene/male in senso morale e bene/male in senso fisico ricorro alla citazione di tre *Proverbi* del libro omonimo; essi mi pare illustrino in maniera assai eloquente il nesso tra successo delle azioni e loro qualità morale; il bene inteso come successo delle nostre azioni è strettamente legato al bene inteso come loro valore morale:

Tutti i giorni son brutti per l'afflitto,
per un cuore felice è sempre festa.

Poco con il timore di Dio
è meglio di un gran tesoro con l'inquietudine.

Un piatto di verdura con l'amore
è meglio di un bue grasso con l'odio. (15, 15-17)

Nella Bibbia è appunto la tradizione sapienziale che si occupa del successo pratico; essa produce una progressiva moralizzazione dell'idea di successo. In tal senso, la sapienza impedisce che due questioni del successo e della buona qualità morale dell'agire siano considerate quasi fossero questioni separate. È facile intuire come ogni insuccesso, ogni male patito, sia inteso in prima battuta dall'uomo come un indice di una probabile colpa. Il male patito alimenta un pentimento, una conversione del cuore; da essa potrà poi scaturire anche una conversione di quel che appariva male patito in un bene.

La parabola di Giobbe rappresenta in maniera assai trasparente questo processo. Dapprima Giobbe accusa Dio di infedeltà alle sue promesse; intenta dunque contro di lui un processo; rifiuta in tutti i modi di ammettere una proporzione tra le sue disgrazie e le sue colpe; non nega certo di avere anche colpe; esse sono però cose troppo futili, per giustificare i mali grandiosi da lui patiti:

Vuoi spaventare una foglia dispersa dal vento
e dar la caccia a una paglia secca?
Poiché scrivi contro di me sentenze amare
e mi rinfacci i miei errori giovanili;
tu metti i miei piedi in ceppi,
spii tutti i miei passi
e ti segni le orme dei miei piedi.
Intanto io mi disfò come legno parlato
o come un vestito corroso da tignola. (13, 25-28)

Dio alla fine consente con il punto di vista di Giobbe. In effetti non sono *quelle* colpe, le presunte colpe nascoste alle quali lo rimandano gli amici, che possono spiegare la qualità dei mali di cui egli soffre. E tuttavia i suoi mali gli possono apparire tanto grandi da essere addirittura insostenibili soltanto perché egli manca di fede, e in tal modo oscura il consiglio di Dio: *Chi è costui che oscura il consiglio con parole insipienti?* (38,2). Quando Giobbe confessa il proprio peccato – *Ecco, sono ben meschino: che ti posso rispondere?/ Mi metto la mano sulla bocca. / Ho parlato una volta, ma non replicherò, ho parlato due volte, ma non continuerò* – allora egli è restituito alla condizione felice di prima.

La conclusione *happy end* è proposta dal libro, non a caso, tornando al registro narrativo, quasi fiabesco. Il processo grazie al quale la fede converte il male patito in inveramento della promessa originaria è difficile da chiarire in termini concettuali; di fatto, esso appare sempre da capo frainteso.

La riduzione del male a questione clinica

Appunto tale difetto di chiarimento concettuale concorre a rendere la teologia, e poi anche la Chiesa tutta, sguarnita a fronte di un processo culturale che pure è macroscopico, e che spesso è denunciato da tutti. Mi riferisco al processo della tendenziale sostituzione del benessere al bene.

Quel processo è propiziato dalla trasformazione civile, non dalle ideologie. È propiziato soprattutto dalla nascita della medicina e dai suoi grandi progressi, che minaccia di medicalizzare la vita tutta. Ancor più intrusiva della medicina in genere è la psicologia di indirizzo clinico; essa si occupa dell'anima, o meglio della *psyche*; se ne occupa in un'ottica clinica. Dal momento però che essa è nella riflessione del nostro tempo l'unica disciplina che si occupa di anima, va a finire che il suo punto di vista assume la consistenza di pura e semplice verità a proposito dell'anima.

Il senso morale, dunque il sentimento della responsabilità – per esempio del genitore nei confronti del figlio, dello sposo nei confronti della sposa e viceversa, o magari anche del figlio nei confronti del genitore – minaccia di distruggere la persona, la psicologia clinica raccomanda di curarsi prima e più di se stessi, o addirittura soltanto di se stessi. Per guarire o per evitare la malattia, sarebbe indispensabile tacitare la voce della coscienza morale. Non dunque *fiat justitia et pereat mundus*, ma *non fiat justitia ut vivat mundus, o vivat persona*.

Il conflitto tra la il bene morale e il benessere è un fatto obiettivo? Il bene morale è di ostacolo al successo della vita? Che possano insorgere tensioni e contrasti, è indubbio. Ma una tale possibilità non basta a concludere che morale sarebbe l'agire indifferente alla considerazione del successo e dell'insuccesso. Non è vero che la giustizia trova la sua definizione *a latere* rispetto alla vita; soprattutto non è vero che l'imperativo morale può essere separato dalla promessa, dunque dal riferimento a una ricompensa.

In tal senso, appare precipitosa la conclusione degli studiosi dei libri sapienziali, secondo cui la sapienza critica smentirebbe il principio di retribuzione, che era affermato invece dalla sapienza convenzionale. Gli studiosi giungono a tale conclusione solo perché si arrendono ai luoghi comuni della morale dell'intenzione, e in genere del pensiero moderno e laico, che ripete ottusamente il principio *fiat justitia et perat mundus*.

Per un altro lato, gli studiosi sono incoraggiati a quella conclusione da alcune affermazioni di Gesù stesso, che suonano come pronunciate a favore del punto di vista di Giobbe e contro quello degli amici. La citazione più risolutiva è quella della risposta di Gesù ai discepoli che lo interrogavano a proposito del cieco nato:

«Rabbi, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché egli nascesse cieco?». Rispose Gesù: «Né lui ha peccato né i suoi genitori, ma è così perché si manifestassero in lui le opere di Dio». (Gv 9, 2-3)

Il male fisico – così sono spesso intese le parole di Gesù – non c'entra nulla con il peccato; la disgrazia d'essere nato cieco non rimanda ad alcun peccato. E tuttavia proprio nel caso del cieco nato risulta con chiarezza che la guarigione, o meglio l'illuminazione operata da Gesù, sia principio di una conversione. Alla fine del concitato confronto con il Giudei, con i genitori, con il cieco stesso illuminato, Gesù conclude con questo bilancio sintetico:

«Io sono venuto in questo mondo per un giudizio, perché coloro che non vedono vedano e quelli che vedono diventino ciechi». (Gv 9, 39)

Possiamo così parafrasare: sono venuto per un giudizio: sarà confutata la pretesa di vedere di quelli che giudicano l'uomo cieco dalla nascita come *nato tutto nei peccati* (9, 34), e sarà illuminato invece colui che, istruito dalla nativa cecità, crede nel Figlio dell'uomo che lo ha illuminato. Il suono tendenzioso di tale bilancio del dialogo proposto da Gesù è subito colto da alcuni farisei presenti; essi lo sollecitano ad esplicitare il giudizio. Si assumerà la responsabilità di

un'affermazione tanto grave e tanto poco plausibile, come quella che attribuisce loro la qualifica di ciechi? Gli dissero dunque:

«Siamo forse ciechi anche noi?». Gesù rispose loro: «Se foste ciechi, non avreste alcun peccato; ma siccome dite: Noi vediamo, il vostro peccato rimane». (9, 40-41)

Che cos'è cecità, e che cosa invece veggenza? O in termini più generali, che cos'è malattia e che cosa salute? Che cos'è male e che cosa bene? C'è un male nativo dell'uomo il quale non pregiudica affatto il bene escatologico, o la salvezza; c'è una miseria nativa la quale non pregiudica la vita, anzi addirittura dispone favorevolmente per rapporto alla rinascita.

Un bene fisico come la guarigione diventa nel ministero di Gesù il significante del vangelo, e dunque l'indice della verità del vangelo, l'indice della prossimità del regno di Dio alla vita umana. Gesù guarisce in maniera miracolosa, e mediante le sue guarigioni annuncia la capacità sanante della fede; in tal modo chiama tutti alla fede e alla conversione. I suoi gesti miracolosi non valgono per il fatto di risolvere problemi di salute, ma perché annunciano la salvezza escatologica. Essa è decisamente altra cosa dalla salute; e tuttavia mediante la salute si annuncia, o quanto meno *anche* mediante la guarigione si annuncia.

Le guarigioni di Gesù e il mistero del male

I gesti miracolosi di guarigione hanno nel ministero di Gesù un rilievo assolutamente essenziale; l'annuncio del vangelo del regno, della prossimità vincente della sovranità di Dio contro le potenze del male ostili alla vita dell'uomo, non può essere immaginato senza i miracoli di guarigione. Agli inviati che Giovanni, chiuso in carcere, manda ad interrogare Gesù – è lui quello che deve venire oppure occorre aspettarne un altro ancora – Gesù risponde:

«Andate e riferite a Giovanni ciò che voi udite e vedete: I ciechi ricuperano la vista, gli storpi camminano, i lebbrosi sono guariti, i sordi riacquistano l'udito, i morti risuscitano, ai poveri è predicata la buona novella, e beato colui che non si scandalizza di me». (Mt 11, 4-6)

Il vangelo è annunciato ai poveri attraverso gesti che portano rimedio alla loro indigenza, e beato colui che non si scandalizza. Minaccia d'essere scandalizzato il profeta stesso Giovanni, che, dopo aver aperto la via al Messia che doveva venire, si trova chiuso in carcere.

Da dove nasce lo scandalo? E che forma ha? Scandalizzato è colui che intende male i miracoli; chi trae da essi conclusioni indebite, a proposito di quel che è bene e male, e di quel che è liberazione dal male. *Nella prova non ci abbandonare* – così Gesù insegna a pregare – *ma liberaci dal male*, o forse *dal maligno*. Il miracolo rinnova il gesto del Dio creatore e annuncia che il potere del maligno è sconfitto; ma non il beneficio del Dio creatore è la salvezza, ma la salvezza da esso annunciata. Tutti i benefici di dio sono come parole; credere alla parola è la condizione per non soggiacere al potere del maligno.

La difficoltà che Gesù incontra ad ottenere per i suoi gesti miracolosi il consenso giusto appare soverchiante nei vangeli. Il consenso ai segni da lui compiuti fu precoce ed enorme, ma fu poco giusto. Il segno di guarigione è compreso soltanto da colui che vede in esso altro che la mera guarigione. È compreso da chi riconosce in esso una parola, anzi *la* parola, quella che finalmente annuncia la salvezza e accende la speranza.

Il racconto di miracolo più esplicito a tale proposito è certo quello di Marco (2, 1-11) del paralitico calato dal tetto; esso risulta da una sofisticata operazione di interpolazione; al semplice racconto del gesto, come redatto in origine, un secondo redattore ha aggiunto un'interpolazione che interpreta appunto il gesto come segno del perdono di Dio. Il racconto originario diceva che *Gesù, vista la loro fede, disse al paralitico: «Figliolo, ... alzati, prendi il tuo lettuccio e va a casa tua»*. La redazione finale dice invece che *Gesù, vista la loro fede, disse al paralitico: «Figliolo, ti sono rimessi i tuoi peccati»*. Appunto questa dichiarazione di Gesù suscita la protesta di *alcuni scribi che*

pensavano in cuor loro: «Perché costui parla così? Bestemmia! Chi può rimettere i peccati se non Dio solo?». In nessun altro luogo del vangelo l'obiezione degli scribi nei confronti dei miracoli di Gesù è espressa in maniera altrettanto chiara.

In realtà, neppure risulta un'obiezione di principio dei farisei ai miracoli; e tuttavia ogni volta che Gesù ne compie uno è registrato il loro fastidio. Non è mai l'ora giusta per affre miracoli. Essi raccomandano di non venire di sabato per farsi curare, di non disturbare nei momenti topici; addirittura dicono che Gesù *caccia i demoni per mezzo del principe dei demòni* (Mc 3,22). Il riferimento della loro obiezione alla pretesa iscritta nei miracoli di proclamare il perdono di Dio porta alla luce la verità nascosta, e tuttavia presente nella loro protesta.

La ragione nascosta della resistenza di scribi e farisei ai miracoli di Gesù è da individuare appunto nel fatto che in quei gesti essi vedono la falsificazione della loro immagine di Dio. Essi non se ne rendono conto; neppure vogliono rendersene conto; resistono in tutti i modi a questa evidenza; ma pur senza rendersene conto, non sopportano un Dio che perdoni, che mediante la sua disposizione al perdono costringa ciascuno a confessare la propria colpa.

In maniera anche molto esplicita Gesù propone questo messaggio: “A meno che voi confessiate la vostra colpa, non potete apprezzare la mia parola”. Ai farisei che mormorano critiche alla sua amicizia con i pubblicani e i peccatori, che tendenziosamente insinuano questo sospetto, “per meritare la sua attenzione, è necessario essere dei peccatori”, a tutti costoro dunque Gesù risponde in maniera provocatoria: *Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati; non sono venuto per chiamare i giusti, ma i peccatori* (Mc 2,17).

Gesù dunque con i suoi segni miracolosi di guarigione non annuncia certo la guarigione di tutti in senso medico. Di fatto però è questo il messaggio che le folle intendono. E appunto per questo motivo Gesù fugge dalla folla, e progressivamente cessa di fare miracoli. Non smentisce certo quelli che ha fatto; ma avverte tutti come i discepoli di Giovanni, dicendo: *I ciechi vedono, gli storpi camminano, i lebbrosi sono guariti, i sordi odono, i morti risuscitano, ai poveri è predicata il vangelo, e beato colui che non si scandalizza di me*.

Di nuovo sul principio di retribuzione

Non è vero che Gesù smentisce il nesso che la fede popolare riconosceva tra la qualità buona o cattiva delle opere e la qualità buona o cattiva della sorte toccata a ciascuna. Certo egli ripudia la comprensione mercenario del nesso, ma non ripudia ogni nesso.

A conferma nel mantenimento del principio di retribuzione ad opera di Gesù si debbono citare soprattutto le dure parole da lui pronunciate all'indirizzo di coloro che gli parlavano di grosse disgrazie, nelle quali erano morti molto innocenti. Davvero innocenti? E la disgrazia era davvero stata una disgrazia? Rileggiamo il passo.

In quello stesso tempo si presentarono alcuni a riferirgli circa quei Galilei, il cui sangue Pilato aveva mescolato con quello dei loro sacrifici. Prendendo la parola, Gesù rispose: «Credete che quei Galilei fossero più peccatori di tutti i Galilei, per aver subito tale sorte? No, vi dico, ma se non vi convertite, perirete tutti allo stesso modo. O quei diciotto, sopra i quali rovinò la torre di Siloe e li uccise, credete che fossero più colpevoli di tutti gli abitanti di Gerusalemme? No, vi dico, ma se non vi convertite, perirete tutti allo stesso modo». (Lc 13, 1-5)

Perché parlano a Gesù di quella disgrazia? Per la verità, il fatto di cui parlano a Gesù non è propriamente una disgrazia; è un crimine di polizia. Ed è crimine particolarmente odioso perché consumato ai danni di gente che sta compiendo sacrifici, dunque un gesto religioso. Non si tratta soltanto di crimine odioso, ma anche di uno scandalo. “Non poteva Dio proteggere coloro che facevano sacrifici a Lui?”. Quelli che interrogano Gesù – meglio, neppure lo interrogano, lo invitano

solo ad esprimersi – quelli che lo interrogano dunque non hanno parole precise per formulare il loro interrogativo, o addirittura per mettere in dubbio la giustizia di Dio; soltanto espongono a Gesù il loro scandalo.

La risposta di Gesù anzi tutto rimuove un sottinteso: “Non crediate che quelli siano morti perché erano peccatori. Essi certo non erano affatto peggiori di tutti gli altri Galilei; non a motivo del loro peccato che essi hanno conosciuto una tale sorte”.

Alla rimozione di tale fraintendimento Gesù aggiunge un’ammonizione severissima: quei Galilei non erano peggiori degli altri, e tutti voi, a meno di convertirvi, farete tutti la stessa fine”. Possiamo così commentare: Gesù dice che non è il caso di stupirsi inorriditi della sorte di quei Galilei; la loro sorte è la sorte che attende tutti voi; che attende tutti coloro che non ci convertono a Dio. Che considerano il mondo, come visto da tutti e dunque senza Dio, come un teatro affidabile per la loro vita.

Il clamore della crimine di Pilato ha un messaggio da portare a tutti. Gesù aggiunge di suo anche un altro caso di sangue, tale da suscitare scandalo, il crollo della torre di Siloe.

Il principio di retribuzione è semplicemente frainteso, quando è inteso quasi stabilisse un rapporto mercenario tra la giustizia (e/o la fede) e i beni della vita. La ricompensa di cui parla la sapienza biblica non è ‘mercenaria’, perché non ha la consistenza di un bene che possa essere apprezzato a prescindere dalla fede nella promessa di Dio. Più radicalmente, ciò che è davvero bene per l’uomo non può essere determinato a prescindere dalla fede in quelle promesse. Tanto meno si può dire che l’acquisizione effettiva di quei beni, che in ipotesi sarebbero noti e apprezzati da ogni uomo a prescindere dal riferimento a Dio, sarebbe riservata da un Dio ‘invidioso’ a coloro che lo temono. Quello che l’uomo apprezza e praticamente persegue senza riferimento a Dio si dimostra poi, nel processo dell’esperienza effettiva, come bene per se stesso inconsistente.

Le formule usate in Proverbi per esprimere il principio di retribuzione hanno effettivamente un suono che può apparire di sapore mercenario, come per altro accade anche per quelle usate in molti altri testi di genere letterario diverso rispetto alla sapienza. Pensiamo a sentenze come queste:

Certo non resterà impunito il malvagio,
ma la discendenza dei giusti si salverà. (11, 21)

Gli empi, una volta abbattuti, più non sono,
ma la casa dei giusti sta salda.(12, 7)

Nella casa del giusto c’è abbondanza di beni,
sulla rendita dell’empio incombe il dissesto.(15, 6)

Chi scava una fossa vi cadrà dentro
e chi rotola una pietra, gli ricadrà addosso. (26, 27)

Tali formule riflettono la percezione effettiva degli eventi; le forme immediate della vita paiono suggerire una legge del genere, che di fatto accade di sentire in molti modi enunciare fino ad oggi, senza alcun riferimento ai Proverbi, o alla Bibbia in genere. Nei Proverbi stessi - come si vede - la legge è affermata senza fare alcun riferimento a Dio. Sarebbe sbagliato però intendere tale legge in senso troppo materiale, quasi si trattasse cioè di una legge suscettibile di accertamento statistico. Quando il saggio proclama vana la speranza dell’empio, si riferisce ad una qualità dell’esperienza del soggetto che non è suscettibile di quantificazione in termini di beni di questo mondo, che si possono pesare al mercato. Quando si parla della casa dell’empio, ad esempio, non ci si riferisce certo ad un bene patrimonio, ad un immobile; ma ci si riferisce al casato, dunque a un sistema di rapporti umani, di quei rapporti che sono per tutti la ricchezza che più conta. Di conseguenza, l’abbondanza di beni promessa al giusto deve essere riferita alla qualità complessiva di tale sistema

di relazioni, non ai tesori custoditi dentro le mura. Tale senso appare ancor più trasparente da questa ammonizione:

Non insidiare, o malvagio, la dimora del giusto,
non distruggere la sua abitazione,
perché se il giusto cade sette volte, egli si rialza,
ma gli empi soccombono nella sventura. (24, 15 16)

Che il giusto sempre si rialzi è possibile appunto grazie a quella sorta di siepe che la sua giustizia gli garantisce; detto in termini più espliciti, egli è circondato da una rete di consenso e magari di solidarietà da parte dei suoi, e soprattutto da una certezza per quel che si riferisce a Dio, che gli consentono di sempre rialzarsi, di non arrendersi alla sventura, di non vedere in essa la sanzione inesorabile di una sua fiducia mal riposta. Gli empi, colpiti dalla stessa sventura soccombono. Anche qui appare all'opera quel processo di moralizzazione della figura del successo, di cui sopra si diceva.

Così inteso, il principio di retribuzione costituisce appunto soltanto una diversa formulazione della tesi fondamentale che sopra abbiamo proposto: tra il primo momento della vita e il suo compimento, tra le promesse degli inizi e la loro realizzazione effettiva, interviene di necessità la mediazione pratica, la mediazione dell'agire. I beni conosciuti con sorpresa all'inizio della vita, quei beni che come tali sono apprezzati grazie all'emozione che suscitano, e al desiderio che accendono, non sono una certezza consumata, ma un'autorizzazione ad iniziare il cammino; soltanto la risposta pratica data al loro messaggio consente di conoscere la verità compiuta. In tal senso la riuscita o rispettivamente la mancata riuscita del desiderio mette in questione la qualità dell'agire.

La prima alternativa che si propone all'agire è quella tra la fede, che riconosce nei primi beni della vita una parola, e più precisamente una promessa, e il desiderio cattivo, che invece sospende ogni fede e attende dall'esperimento effettivo la conferma o la smentita della qualità di quei beni. La persona che sospende il suo consenso ai primi benefici della vita all'esperimento effettivo delle conseguenze di fatto non conoscerà la conferma attesa, e insieme sarà perseguito dal timore di avere guastato tutto proprio a motivo della propria sfiducia. A quel punto, ogni male che gli accadrà sarà sentito da lui come la sanzione del suo peccato.

L'atto di fede nei primi benefici della vita si concreta nella confessione dell'iniziativa buona da cui la nostra vita è preceduta. L'iniziativa è quella buona di Dio creatore; essa è iniziativa sovrana e misteriosa; suscita l'adorazione e la supplica; soltanto chi è all'inizio del cammino della nostra vita può anche istruirci sul suo seguito. La meraviglia e l'adorazione dispongono all'ascolto e all'obbedienza; dispongono all'attesa di un comandamento che istruisca sul cammino (la parola ebraica per legge, *torah*, vuol dire appunto istruzione).

Già nel caso della cosiddetta sapienza convenzionale, quella che si esprimeva nella forma del proverbio, la *torah* è l'istruzione alla quale di necessità l'uomo deve affidarsi, per poter tessere il legame tra gli inizi della vita e il suo felice compimento. I primi beni della vita sembrano come esaurire in fretta la loro iniziale attitudine a nutrire la speranza dell'uomo; per sottrarsi all'esperienza deludente, è necessaria una legge; soltanto istruito dalla legge l'uomo potrà percorrere il cammino che dà forma al presagio iniziale; grazie alla pratica dell'obbedienza i primi beni della vita, pegno di quelli futuri, effettivamente assumeranno la forma dei beni escatologici che mai vengono meno. La sapienza convenzionale in tal senso si sovrappone alle tradizioni della legge e della predicazione profetica, che mediante la censura dei comportamenti effettivi sempre da capo porta alla luce la verità incompresa della legge.

Parrocchia di san Simpliciano – Ciclo di 5 incontri sul tema
La sfida del male e la dottrina del peccato originale
tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2013

4. Il vangelo di Gesù: annuncio della liberazione dal male

In quel medesimo giorno, verso sera, disse loro: «Passiamo all'altra riva». E lasciata la folla, lo presero con sé, così com'era, nella barca. C'erano anche altre barche con lui. Nel frattempo si sollevò una gran tempesta di vento e gettava le onde nella barca, tanto che ormai era piena. Egli se ne stava a poppa, sul cuscino, e dormiva. Allora lo svegliarono e gli dissero: «Maestro, non t'importa che moriamo?». Destatosi, sgridò il vento e disse al mare: «Taci, calmati!». Il vento cessò e vi fu grande bonaccia. Poi disse loro: «Perché siete così paurosi? Non avete ancora fede?». E furono presi da grande timore e si dicevano l'un l'altro: «Chi è dunque costui, al quale anche il vento e il mare obbediscono?». (Mc 4, 35-41)

Le disgrazie che paiono mettere in questione in maniera più univoca la provvidenza di Dio sono quelle cosmiche: i terremoti, gli tsunami, gli uragani. A anche le tempeste sul lago di Galilea. Molti gesti e molte parole di Gesù hanno come loro teatro quel lago. Non stupisce che anche molte pagine del vangelo menzionino quel lago, o meglio quel mare. Frequente è in particolare la menzione della traversata del lago. Essa ha un significato simbolico. Anche nel passo sopra citato l'espressione di Gesù, *Passiamo all'altra riva*, ha chiaramente un significato simbolico. La traversata del mare segue il discorso di Gesù in parabole; Marco compila quel discorso raccogliendo tre parabole, che utilizzano tutte la metafora del seme, per dire del mistero del regno dei cieli. Quel regno, la signoria dunque di Dio sulle potenze ostili alla vita dell'uomo, si afferma in due tempi, gli inizi e il compimento. In mezzo c'è il buio della terra. Tutte le parabole sono un invito a passare oltre il mare, all'altra riva. A non stringere gelosamente il presente, a non tesaurizzare il seme, ma a gettarlo nella terra, perché dia molto frutto. La nostra stessa vita è come il seme; se rimane solo, non porta frutto; se muore porta molto frutto. Occorre passare all'altra riva...

Il vangelo, annuncio del regno

Il regno di Dio, la cui prossimità è al centro della predicazione di Gesù, può essere sinteticamente definito appunto in questi termini: la vittoria di Dio sul male, sulla costellazione oscura di poteri che paiono proclamare come vana la fatica del vivere. Al vertice di quella costellazione è la morte; come esplicitamente suggerisce l'apostolo Paolo nella sua prima lettera ai Corinzi: *Bisogna infatti che egli regni finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi. L'ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte, perché ogni cosa ha posto sotto i suoi piedi* (1 Cor 15, 26s). Ogni altro segno di potenza operato da Gesù è una profezia di questa sua vittoria ultima, sulla morte; essa è realizzata mediante la sua stessa risurrezione.

Alcune considerazioni di fondo a proposito del vangelo di Gesù, e della risposta che esso dà alla questione del male, già erano presenti nella riflessione da noi anticipata. Soltanto ora veniamo tuttavia alla considerazione esplicita del vangelo di Gesù come annuncio della vittoria di Dio sul

mistero del male. Le riflessioni anticipate già erano *cristiane*, ispirate dunque dall'ascolto del vangelo di Gesù. E tuttavia potevano essere proposte senza necessità di rendere esplicito il riferimento alle sue parole e ai suoi gesti. Gesù rivela la verità latente, ma presene e operante nell'esperienza umana universale; in tal senso, illuminati dalle sue parole, è possibile mostrare la verità senza far riferimento alle sue parole.

Abbiano anticipato, in particolare, la considerazione circa il rilievo centrale che, per rapporto all'annuncio del vangelo del regno, hanno i segni portentosi di guarigione operati da Gesù. Essi non possono certo essere considerati come la *prova* del potere vincente di Dio sul male che opprime la vita umana; neppure si può dire semplicemente che le malattie siano il male, o la morte stessa. Malattie e morte manifestano una vulnerabilità della nostra vita che pare inesorabile. I segni di guarigione compiuti da Gesù annunciano invece la prossimità vincente della signoria di Dio.

Si deve parlare di prossimità o senz'altro della presenza del regno? La questione è stata dibattuta a lungo; fautori dell'escatologia presente e della escatologica conseguente si sono opposti per decenni, in maniera sterile. L'alternativa è possibile soltanto in forza di una comprensione naturalistica o materialistica del reno. Il regno di Dio è annunciato da Gesù come una presenza, certo; ma come una presenza che, per essere di vantaggio per il singolo, esige la sua conversione e la sua fede. *Il tempo è compiuto, il regno di Dio si è fatto vicino; convertitevi e credete nel vangelo*: la sintesi breve di Marco (1,15) efficacemente suggerisce il nesso tra accadere del regno e conversione dell'uomo.

Appunto come un *vangelo* si definisce il messaggio di Gesù, e dunque come una *buona notizia*; meglio, non *una* buona notizia, ma *la* buona notizia. Il regno di Dio è la vittoria sul male inesorabile.

Tra i testi che più efficacemente descrivono il senso dinamico del regno, della signoria di Dio che si afferma, è un a pericope di Marco (3, 22-29), che parla dell'accusa espressa da alcuni scribi discesi da Gerusalemme a proposito dei gesti compiuti da Gesù; essi dicono: *Costui è posseduto da Beelzebùl e scaccia i demòni per mezzo del principe dei demòni*. La visione del potere dei demoni come un regno, capaci di esercitare una sovranità irresistibile sulla vita degli umani, pare abbastanza comune in Israele. Di fatto, Gesù stesso parla in quella occasione di un regno di satana; l'evangelista precisa, per la verità, che il discorso di Gesù è in parabole: *chiamatili, diceva loro in parabole*. Che diceva?

Come può satana scacciare satana? Se un regno è diviso in se stesso, quel regno non può reggersi; se una casa è divisa in se stessa, quella casa non può reggersi. Alla stessa maniera, se satana si ribella contro se stesso ed è diviso, non può resistere, ma sta per finire.

L'interpretazione alternativa è proposta appunto nei termini della vittoria dell'uomo forte, Gesù stesso, sul potere di satana:

Nessuno può entrare nella casa di un uomo forte e rapire le sue cose se prima non avrà legato l'uomo forte; allora ne saccheggerà la casa.

Tutto è detto in parabole. Passando dalle parabole ad un discorso espresso in termini più sobri, Gesù aggiunge:

In verità vi dico: tutti i peccati saranno perdonati ai figli degli uomini e anche tutte le bestemmie che diranno; ma chi avrà bestemmiato contro lo Spirito santo, non avrà perdono in eterno: sarà reo di colpa eterna.

L'evangelista commenta che Gesù aveva detto questo con riferimento alla loro pretesa che Gesù fosse *posseduto da uno spirito immondo*; Gesù cacciava i demoni con il dito di Dio, che è lo Spirito santo; in tal senso il peccato degli scribi realizza quella bestemmia contro lo Spirito Santo, che non

potrà mai essere perdonata. La verità di Gesù, la verità delle vittoria di Dio sul male, può essere intesa soltanto se ci accede alla luce dello Spirito.

Il lessico del “vangelo”

La predicazione di Gesù è qualificata come vangelo. Il lessico greco di *euangellion* deriva al Nuovo Testamento dalla traduzione greca (LXX) del libro di Isaia; dal secondo Isaia, per la precisione. I passi rilevanti sono questi:

Sali su un alto monte,
tu che rechi *liete notizie* in Sion;
alza la voce con forza,
tu che rechi liete notizie in Gerusalemme.
Alza la voce, non temere;
annunzia alle città di Giuda: «Ecco il vostro Dio! (Is 40:9)

Chi lo ha predetto dal principio, perché noi lo sapessimo,
chi dall'antichità, così che dicessimo: «E' vero»?
Nessuno lo ha predetto,
nessuno lo ha fatto sentire,
nessuno ha udito le vostre parole.
Per primo io l'ho annunciato a Sion
e a Gerusalemme ho inviato un *messaggero di cose liete*.
Guardai ma non c'era nessuno,
tra costoro nessuno era capace di consigliare;
nessuno da interrogare per averne una risposta. (41,26-28)

Come sono belli sui monti
i piedi del *messaggero di lieti annunzi*
che annunzia la pace,
messaggero di bene che annunzia la salvezza,
che dice a Sion: «Regna il tuo Dio».
Senti? Le tue sentinelle alzano la voce,
insieme gridano di gioia,
poiché vedono con gli occhi
il ritorno del Signore in Sion. (52,7-8)

Lo spirito del Signore Dio è su di me
perché il Signore mi ha consacrato con l'unzione;
mi ha mandato a portare il *lieto annunzio* ai miseri,
a fasciare le piaghe dei cuori spezzati,
a proclamare la libertà degli schiavi,
la scarcerazione dei prigionieri,
a promulgare l'anno di misericordia del Signore,... (61,1s)

Non c'è bisogno di minuziose analisi filologiche per riconoscere subito la straordinaria vicinanza di registro del discorso del secondo (e terzo) Isaia con il vangelo di Gesù. Non si tratta semplicemente di registro linguistico, ma dell'oggetto stesso dell'annuncio: esso è un evento lieto, e insieme sorprendente; la letizia che suscita è accompagnata dallo stupore, e quindi inevitabilmente da una domanda: *Chi è dunque costui, al quale anche il vento e il mare obbediscono?*

La fede nel vangelo non può essere descritta quasi consistesse nel consenso alle parole con le quali Gesù annuncia che il regno di Dio si è fatto vicino. La fede invece consiste nella risposta data appunto alla domanda che è accesa dallo stupore per tutto quello che Gesù fa e dice.

Il vangelo di Marco – il primo, il più ‘drammatico’, quello cioè nel quale poche sono le parole di Gesù e più vivace è invece la traccia degli eventi – illustra con efficacia il rilievo che lo stupore ebbe nella generazione della fede, e anche nella sua configurazione. Egli inizia il suo racconto con un riassunto:

Dopo che Giovanni fu arrestato, Gesù si recò nella Galilea predicando il vangelo di Dio e diceva: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo».

Sorprendente è la sintesi e insieme la precisione del riassunto che Marco offre della predicazione di Gesù: *il regno di Dio si è fatto vicino*, l’evento annunciato da Giovanni, ma prima ancora che da Giovanni dallo sconosciuto profeta del VI secolo i cui oracoli sono contenuti nel libro di Isaia, e in generale da tutti i profeti, si è finalmente realizzato; in tal modo *il tempo si è fatto pieno* e nulla più manca perché voi possiate e dobbiate decidervi, dobbiate *convertirvi e credere*, ponendo un termine alla secolare sospensione della vostra vita.

L’autorità di Gesù

Al riassunto anticipato corrisponde poi il racconto che subito segue della prima giornata di Cafarnaò. Al centro c’è l’apparizione di Gesù in sinagoga.

Andarono a Cafarnaò e, entrato proprio di sabato nella sinagoga, Gesù si mise ad insegnare. Ed erano stupiti del suo insegnamento, perché insegnava loro come uno che ha autorità e non come gli scribi. (1, 21-22)

Non è detto il contenuto della predicazione, ma solo la qualità che essa suscita, e cioè lo stupore; esso è caratterizzato attraverso il confronto del suo insegnamento con quello al quale i frequentatori sono abituati, quello degli scribi dunque; egli insegna non come loro, ma *come uno che ha autorità*. Potremmo parafrasare: come uno che sa quel che dice, e non parla per sentito dire. La predicazione di Gesù sorprende appunto perché essa non si appella alle scritture, ma è introdotta dalla formula che potremmo definire di auto testimonianza: «*Amen*, in verità io vi dico... ».

L’avverbio ebraico *ámén* significa soprattutto "certamente", "in verità". Etimologicamente è connesso con il verbo *ámán*, che significa (in forma base, cioè qal) "educare". Importanti sono però i significati derivati: nel nifal significa "esser certo, sicuro", "esser veritiero, vero", per cui anche "resistere", nella forma di hifil credere. Il sostantivo derivato אמנת emet significa "ciò che è stabile e fermo", quindi "verità". In questo senso appare per esempio nel Nuovo testamento, quando Gesù enuncia principi fondamentali, che introduce con questa parola "amen": "Amen, amen, dico a voi" - con il significato: "In verità vi dico", "Ciò che dico, è vero e certo".

Allo stupore suscitato dalla sua predicazione corrisponde l’altro stupore quello suscitato dai suoi gesti. Marco racconta l’esorcismo dell’uomo indemoniato (*Taci! Esci da quell’uomo*) e quindi lo stupore che anche sotto questo profilo suscita la presenza di Gesù.

Tutti furono presi da timore, tanto che si chiedevano a vicenda: «Che è mai questo? Una dottrina nuova insegnata con autorità. Comanda persino agli spiriti immondi e gli obbediscono!». (Mc 1, 27)

La rivelazione di Gesù alle folle, ma più radicalmente la rivelazione di Dio stesso a Israele realizzata mediante la presenza di Gesù, riproduce lo schema costante della rivelazione di Dio agli uomini. Egli si rivela mediante i suoi benefici, e rispettivamente mediante la parola, che fissa nella memoria lo stupore originario. Nel caso di Gesù, per altro, anche la parola prima che una comprensione suscita un interrogativo.

La gente si meraviglia della dottrina nuova; il suo insegnamento non istruisce subito, ma prima stupisce. Soltanto che s'interroga a proposito dello stupore potrà poi anche intendere il messaggio in esso contenuto.

Lo stupore, la domanda e il cammino

L'annuncio del vangelo inizia dunque nel segno dello stupore e dell'interrogativo. I segni, che sostengono l'annuncio, non mirano a suscitare l'applauso, ma la domanda. Soltanto se essi accendono un interrogativo l'interlocutore sarà poi anche nelle condizioni idonee per accoglierne la parola; se l'applauso scatta prima dell'interrogativo il messaggio è bruciato e il segno compiuto da Gesù rimane muto.

Illustro questa struttura attraverso un altro dei primissimi racconti di miracolo di Marco, quello del lebbroso.

Allora venne a lui un lebbroso: lo supplicava in ginocchio e gli diceva: «Se vuoi, puoi guarirmi!». Mosso a compassione, stese la mano, lo toccò e gli disse: «Lo voglio, guarisci!». Subito la lebbra scomparve ed egli guarì. E, ammonendolo severamente, lo rimandò e gli disse: «Guarda di non dir niente a nessuno, ma va', presentati al sacerdote, e offri per la tua purificazione quello che Mosè ha ordinato, a testimonianza per loro». Ma quegli, allontanatosi, cominciò a proclamare e a divulgare il fatto, al punto che Gesù non poteva più entrare pubblicamente in una città, ma se ne stava fuori, in luoghi deserti, e venivano a lui da ogni parte. (Mc 1, 40-45)

Tra la supplica del lebbroso, *Se vuoi, puoi guarirmi!* e la risposta di Gesù, *Lo voglio, guarisci!*, c'è un intervallo; Gesù non fa esattamente quello che il lebbroso chiede, ma fa quello che vuole; e quello che vuole è più di quello che l'uomo chiede. Proprio tale intervallo spiega la necessità del cammino, che con ammonizione severa Gesù raccomanda all'uomo guarito dalla lebbra; è guarito dalla lebbra, ma ancora non sa bene che cosa gli sia successo; non può applaudire, neppure può *dir niente a nessuno*; deve invece andare a presentarsi ai sacerdoti e offrire per la sua purificazione quello che Mosè ha prescritto. Alla verità del prodigio a lui occorso egli può giungere soltanto a condizione di riconoscere nella guarigione l'inveramento della promessa di Mosè. Ma l'uomo non seppe trattenere l'applauso; *allontanatosi, cominciò a proclamare e a divulgare il fatto*. Il risultato paradossale è che *Gesù non poteva più entrare pubblicamente in una città, ma se ne stava fuori, in luoghi deserti, e venivano a lui da ogni parte*. La riguadagnata appartenenza del lebbroso al consorzio umano è pagata al prezzo, troppo altro, della scomunica di Gesù stesso.

La guarigione non è un meta. non è il termine del cammino, ma è soltanto l'inizio: l'inizio però di un cammino nuovo, che postula la conversione del cammino precedente. Anche così si rende manifesto il fatto che i doni di Dio non possono essere ricevuti in maniera soltanto passiva; essi non diventano tuoi soltanto perché Dio te li dà. Per diventare tuoi essi debbono essere ricevuti.

Il cammino ulteriore è il cammino dello Spirito. Soltanto il cammino dello Spirito consente di accedere alla verità dei doni di Dio. Quando quei doni manchino di accendere un tale cammino essi si convertono in motivi di condanna e di maledizione di Dio.

Il fraintendimento del vangelo del regno

Il fraintendimento dei segni compiuti da Gesù non è soltanto una possibilità, un'eventualità che talora si realizza; è invece una sorta di legge generale. Non propriamente la legge statistica, ma una legge nel senso che visibile agli occhi di tutti è soltanto la risposta incredula dall'opera di Gesù. La risposta credente è in fretta nascosta in cielo, e non lascia traccia appariscente sulla terra.

In tal senso appunto Giovanni può dire con formula forfetaria che il mondo non ha creduto, e può identificare Gesù come l'agnello di Dio *che toglie il peccato del mondo*.

Mi riferisco anzi tutto all'audace sintesi del prologo:

In lui era la vita
e la vita era la luce degli uomini;
la luce splende nelle tenebre,
ma le tenebre non l'hanno accolta. [...]
Veniva nel mondo
la luce vera,
quella che illumina ogni uomo.
Egli era nel mondo,
e il mondo fu fatto per mezzo di lui,
eppure il mondo non lo riconobbe.
Venne fra la sua gente,
ma i suoi non l'hanno accolto.
A quanti però l'hanno accolto,
ha dato potere di diventare figli di Dio:
a quelli che credono nel suo nome,
i quali non da sangue,
né da volere di carne,
né da volere di uomo,
ma da Dio sono stati generati. (Gv 1, 4.5.9-13)

Il *mondo* è una nozione teologica, e non statistica; indica la famiglia umana tutta e rispettivamente *la sua gente*, e dunque il popolo di Israele, considerati nella loro espressione pubblica.

Illustro una tale affermazione facendo riferimento ad una realtà qualificante de la sua gente, il tempio. Esso non è certo soltanto proprietà di sacerdoti, anziani e scribi del Sinedrio, che ne dispongono; è certo anche, e anzi è soprattutto, proprietà del vecchio Simeone, di Anna o della vedova che gettò nel tesoro *due spiccioli, e cioè un quattrino* (Mc 12. 42); è soprattutto la proprietà di Maria, la Madre che vi entrò come arca dell'alleanza e ne rimediò la vacuità plurisecolare. E tuttavia Gesù al tempio stesso si riferisce quasi fosse quello che ne hanno fatto i capi; mi riferisco alla sua citazione della profezia di Geremia.

*La mia casa sarà chiamata
casa di preghiera per tutte le genti?
Voi invece ne avete fatto una spelonca di ladri!».*

(Mc 11,17)

Le parole di condanna del tempio di Gerusalemme, del tempio di pietra, o ancora del tempio di questo mondo, sono accompagnate dalla promessa di un tempio nuovo, che Gesù stesso costruirà. Nel vangelo di Giovanni il tempio di Gerusalemme appare come il tempio dei *Giudei*, esso è stato costruito in quarantasei anni; il tempio che Gesù farà risorgere chiederà soltanto tre giorni:

Allora i Giudei presero la parola e gli dissero: «Quale segno ci mostri per fare queste cose?». Rispose loro Gesù: «Distrugete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere». Gli dissero allora i Giudei: «Questo tempio è stato costruito in quarantasei anni e tu in tre giorni lo farai risorgere?». Ma egli parlava del tempio del suo corpo. Quando poi fu risuscitato dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che aveva detto questo, e credettero alla Scrittura e alla parola detta da Gesù. (Gv 2, 18-22)

Il dialogo equivoco tra Gesù e i Giudei – ma più in generale, al di là del lessico singolare e pericoloso del quarto vangelo circa i Giudei, tra Gesù e il sinedrio - offre un ulteriore documento della necessità di passare all'altra riva, di staccarsi dalla comprensione materialistica del mondo, delle stesse parole di Mosè e dei profeti, per accedere alla conoscenza del regno di Dio.

Il conflitto dei due regni

Il sistema del male è il regno di satana; ed esso non può essere descritto quasi fosse semplicemente un'altra cosa rispetto al regno di Dio, che Gesù annuncia; esso è invece la comprensione sbagliata del regno di Dio, la sua contraffazione. Non è un caso che possa essere qualificato come un *satana* lo stesso Pietro: *Lungi da me, satana! Perché tu non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini* (Mc 8,33). Il comportamento per il quale egli è così duramente apostrofato da Gesù è quello a lui suggerito dall'amore per il Maestro; per amore di Lui cerca di dissuaderlo dal salire a Gerusalemme. L'intenzione di Simon Pietro è senz'altro buona; *buona* davvero?

È da sottolineare come la durezza della reazione di Gesù sia da intendere esattamente sullo sfondo della circostanza che Simon Pietro risponde in quel modo all'annuncio che Gesù ha cominciato a fare della passione del Figlio dell'uomo:

E cominciò a insegnar loro che il Figlio dell'uomo doveva molto soffrire, ed essere riprovato dagli anziani, dai sommi sacerdoti e dagli scribi, poi venire ucciso e, dopo tre giorni, risuscitare. Gesù faceva questo discorso apertamente. Allora Pietro lo prese in disparte, e si mise a rimproverarlo. Ma egli, voltatosi e guardando i discepoli, rimproverò Pietro e gli disse: «Lungi da me (o anche passa dietro a me), satana! Perché tu non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini». (Mc 8, 31-33)

Il significato letterale del termine *satana* in ebraico è avversario; il termine designa in particolare colui che si oppone in giudizio, l'accusatore, il pubblico ministero; soltanto in seconda battuta diventa nella religione giudaica la personificazione del principio del male, in contrapposizione a Dio. In ogni caso satana è colui che stravolge il disegno di Dio.

Alla luce di tali considerazioni diventa comprensibile e decisamente illuminante la pericope delle tentazioni di Gesù nel deserto. Quella pericope è il testo nel quale assume la forma più esplicita l'opposizione tra il vangelo di Gesù e la sua contraffazione ad opera del nemico. Satana – come lo stesso Simon Pietro – non si oppone in maniera aperta quasi fosse un nemico a Gesù; piuttosto gli suggerisce cosa fare, quel che sarebbe per lui il meglio.

È appena necessario precisare che la pericope non ha la fisionomia di una memoria, del racconto intendo dire che si riferisce eventi di cui qualcuno è stato spettatore. Quel che certo è accaduto è che, *subito dopo* il battesimo *lo Spirito lo sospinse nel deserto e vi rimase quaranta giorni, tentato da satana*; il senso sintetico dell'esperienza di quei giorni è suggerito da Marco dicendo che *Gesù stava con le fiere e gli angeli lo servivano* (Mc 1,12-13). La sintesi è molto breve, ma è anche densa di significato teologico; Gesù torna al giardino di Eden. Il deserto è convertito in un giardino, secondo la parola del profeta:

Ma infine in noi sarà infuso uno spirito dall'alto;
allora il deserto diventerà un giardino
e il giardino sarà considerato una selva.
Nel deserto prenderà dimora il diritto
e la giustizia regnerà nel giardino.
Effetto della giustizia sarà la pace,
frutto del diritto una perenne sicurezza. (Is 32, 15-17)

Nel giardino il serpente aveva confuso la mente della donna; aveva distorto il suo sguardo, tanto che *allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza* (Gn 3, 6).

L'immagine del deserto quale luogo della prova ha poi anche e soprattutto sullo sfondo la memoria dei quarant'anni e delle molte prove che Israele conobbe in quel tempo; a quel tempo si riferisce l'esortazione del salmo ad ascoltare la sua voce: «Non indurite il cuore, come a Meriba, come nel giorno di Massa nel deserto, dove mi tentarono i vostri padri: mi misero alla prova pur avendo visto le mie opere».

Per quarant'anni mi disgustai di quella generazione
e dissi: Sono un popolo dal cuore traviato,
non conoscono le mie vie;
perciò ho giurato nel mio sdegno:
Non entreranno nel luogo del mio riposo. (Sal 95, 8-11)

Matteo e Luca aggiungono alla semplice notizia della prova vissuta con successo da Gesù aggiungono una sorta di *midrash*, che largamente attinge appunto all'immaginario proposta dalla memoria dei quarant'anni (*non di solo pane, ha dato ordine ai suoi angeli, non tenterai il Signore tuo Dio, adorerai lui solo*). Gesù appare, sotto questo profilo, come il nuovo Mosè, che porta a compimento la missione incompiuta del Mosè antico.

La struttura delle tre tentazioni è molto simile; in ogni caso il diavolo propone una scelta che pare autorizzata dalle promesse di Dio; in un caso è citata alla lettera la promessa di Dio al giusto; le parole del salmo 91 sono ancora una volta quelle suggerite dall'immaginario del cammino nel deserto:

Ai suoi angeli darà ordini a tuo riguardo,
ed essi ti sorreggeranno con le loro mani,
perché non abbia a urtare contro un sasso il tuo piede.

(Sal 91, 11.12)

Quando passi per la bocca del diavolo tuttavia la parola stessa della Scrittura mente. La menzogna pia del diavolo interpreta la conoscenza puntigliosa e falsa della Scrittura che hanno i maestri della legge.

Appunto il riferimento alle forme assunte dal dramma effettivo vissuto da Gesù nel suo confronto con le folle, con le attese della gente e rispettivamente con la lettura distorta delle Scritture da parte degli scribi, costituisce la trama nascosta delle tre tentazioni. Le folle, che applaudono troppo precipitosamente i segni compiuti da Gesù, ne distorcono il senso, e li mettono a credito di un Dio da loro inventato.

Appunto quell'immagine di Dio dispone lo sfondo che giustifica poi lo scandalo a fronte del suo comportamento effettivo, o del suo silenzio effettivo.

La tentazione del diavolo, *Se sei Figlio di Dio, di che questi sassi diventino pane*, molto assomiglia alla provocazione che i capi del sinedrio propongono a Gesù sulla croce: *Tu che distruggi il tempio e lo ricostruisci in tre giorni, salva te stesso! Se tu sei Figlio di Dio, scendi dalla croce!* (Mt 27, 40).

Gesù regna dalla croce

Proprio il silenzio di Gesù sulla croce sarà la risposta suprema al gran clamore fatto dagli uomini a margine dello scandaloso silenzio e della scandalosa impotenza di Dio davanti alle tragedie della storia.

Il rimando alla croce per trovare risposta allo scandalo del male nella storia umana è assai esplicito e suggestivo nell'immagine del rotolo dell'Apocalisse:

E vidi nella mano destra di Colui che era assiso sul trono un libro a forma di rotolo, scritto sul lato interno e su quello esterno, sigillato con sette sigilli. Vidi un angelo forte che proclamava a gran voce: «Chi è degno di aprire il libro e scioglierne i sigilli?». Ma nessuno né in cielo, né in terra, né sotto terra era in grado di aprire il libro e di leggerlo. Io piangevo molto perché non si trovava nessuno degno di aprire il libro e di leggerlo. Uno dei vegliardi mi disse: «Non piangere più; ha vinto il leone della tribù di Giuda, il Germoglio di Davide, e aprirà il libro e i suoi sette sigilli». Poi vidi ritto in mezzo al trono circondato dai quattro esseri viventi e dai vegliardi un Agnello, come immolato. (Ap 5, 1.6)

Il silenzio di Gesù in croce è l'immagine più eloquente dell'intervallo che deve essere superato per passare all'altra riva.

Quanto sia arduo quel silenzio, e quanto ardua sia l'attesa che quel silenzio appunto deve alimentare, illustra l'agonia di Gesù nell'orto. A fronte della prossimità minacciosa della morte, e di coloro che avrebbero portato quella morte, Gesù non si addormenta, ma veglia. Invita anche i discepoli a vegliare, e lo fa con parole sorprendenti: *La mia anima è triste fino alla morte. Restate qui e vegliate*. Il potere della morte trova riscontro nella tristezza dell'anima del Messia; la sua preghiera e quella dei discepoli dev'essere intesa e vissuta come lotta contro il potere della morte. Esso appare un potere quasi soverchiante. Al punto che la stessa prima richiesta di Gesù al Padre è che, se possibile, passi da lui quell'ora. *E diceva: «Abbà, Padre! Tutto è possibile a te, allontana da me questo calice!»*; è degno di nota il fatto che la parola ebraica *Abbà* appaia nei vangeli soltanto in questo luogo; l'uso effettivo di tale parola, insolita come appellativo di Dio, ad opera di Gesù, e insieme il suo significato impegnativo, trova riscontro nelle due citazioni di Paolo:

E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: *Abbà, Padre!* » (Gal 4,6)

E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: «*Abbà, Padre!*» (Rm 8,15)

Gesù si appella al Padre nel momento della lotta suprema; a Lui, per il quale tutto è possibile, chiede che allontani quel calice. Ma poi conclude: *Però non ciò che io voglio, ma ciò che vuoi tu*. All'obbedienza Gesù si affida, per trovare quella sua vita, che sa essere la volontà indubitabile del Padre.

Tornato indietro, dice il vangelo, Gesù trovò i discepoli addormentati e a Pietro disse: *Simone, dormi? Non sei riuscito a vegliare un'ora sola? Vegliate e pregate per non entrare in tentazione; lo spirito è pronto, ma la carne è debole*. Soltanto attraverso la perseveranza nella preghiera è possibile correggere la radicale refrattarietà della carne alla prova difficile della fede.

Parrocchia di san Simpliciano – Ciclo di 5 incontri sul tema
La sfida del male e la dottrina del peccato originale
tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2013

5. La libertà cristiana

A quei Giudei che avevano creduto in lui Gesù allora disse: «Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi». Gli risposero: «Noi siamo discendenza di Abramo e non siamo mai stati schiavi di nessuno. Come puoi tu dire: Diventerete liberi?». Gesù rispose: «In verità, in verità vi dico: chiunque commette il peccato è schiavo del peccato. Ora lo schiavo non resta per sempre nella casa, ma il figlio vi resta sempre; se dunque il Figlio vi farà liberi, sarete liberi davvero. (Gv 8, 31-36)

L'idea di libertà è molto cara all'uomo occidentale. È addirittura la cosa più cara, l'ideale supremo della stagione moderna. E d'altra parte, quell'idea secondo probabili indizi è entrata nella storia dell'Occidente proprio grazie al cristianesimo. Così espressamente afferma Hegel:

Intere parti del mondo, l'Africa e l'Oriente, non hanno mai avuto questa idea, e non l'hanno ancora. I Greci e i Romani, Platone e Aristotele, e anche gli Stoici non l'hanno avuta. Quest'idea è venuta nel mondo per opera del cristianesimo, ed essendo oggetto e scopo dell'amore di Dio, l'uomo è destinato ad avere relazione assoluta con Dio come spirito, e far sì che questo spirito dimori in lui: cioè l'uomo è in sé, destinato alla somma libertà. (G.F.W. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche* § 482,).

E tuttavia proprio sull'idea di libertà si è prodotto lo scontro tra la Chiesa cattolica e la civiltà moderna.

Il fatto non dovrebbe apparire più strano di tanto. Già nel caso di Gesù infatti era successo qualche cosa di simile: egli aveva annunciato le condizioni per divenire liberi, ma i Giudei gli avevano risposto che essi liberi erano già, erano figli di Abramo e non erano mai stati schiavi di nessuno.

L'incomprensione tra Gesù e i Giudei rivela che ci sono modi molto diversi di intendere la libertà, e di apprezzarla. Fondamentalmente, ci sono due modi. Secondo il primo la libertà è un privilegio della nascita, secondo l'altro invece la libertà è possibile soltanto come risultato di un laborioso processo.

Per Gesù la libertà è una conquista pratica, è la conquista realizzata, più precisamente, attraverso il processo pratico della fede. La fede infatti – diversamente da come pensano i Giudei – non consiste nel fatto di credere a determinate parole, ma nel fatto di praticare quelle parole: *se rimanete fedeli alla parola...*; soltanto mediante la pratica della parola si giunge a conoscerne la verità. Appunto la conoscenza della verità rende liberi.

Il seguito del “dialogo” (? , in realtà, si tratta di un litigio) tra Gesù e i Giudei illustra bene come questi non sappiano quel che fanno. In tal senso sono figli del diavolo, padre della menzogna. Proprio perché figli del diavolo, non liberi. Perché – come dice espressamente Gesù – *chiunque*

commette peccato è schiavo del peccato, nel senso rigoroso che non lui è artefice del peccato che pure egli stesso fa, ma il peccato è artefice di lui.

Liberaci da male / maligno

La redenzione annunciata dal vangelo di Gesù ha anche questo nome, libertà, ed esso non è certo un nome marginale. La libertà di cui dice il vangelo, d'altra parte, ha questa più precisa fisionomia, essa è una liberazione, è il risultato di riscatto dalla nostra precedente condizione di schiavitù. La salvezza operata da Gesù è chiamata *redenzione*; il termine allude appunto al riscatto della schiavitù; lo schiavo è riscattato pagando un prezzo.

La libertà cristiana è la redenzione, il riscatto dalla schiavitù nei confronti del male, che è la condizione propria dei figli di Adamo.

Liberaci dal male: così suona l'ultima richiesta della preghiera che Gesù ci ha insegnato. Essa suggerisce due interessanti spunti di riflessione a proposito della libertà cristiana, e quindi anche a proposito del male.

(c) Il primo spunto è questo: non sarà forse che la nostra libertà ha da sempre e per sua natura la figura di una liberazione? Non sarà che essa nasca dal dono, piuttosto che essere una facoltà naturale, una risorsa dunque a noi assegnata fin dalla nascita? I modi di dire e di pensare fino ad oggi correnti rappresentano la libertà come una facoltà naturale, e addirittura come un diritto che gli altri dovrebbero rispettare. Ma forse le cose non stanno proprio così.

(d) Il secondo spunto di riflessione è quello che si riferisce all'identificazione del male che minaccia la nostra libertà; nasce ovvia la domanda "che cos'è il male?". Le riflessioni proposte sotto il titolo "male patito, male fatto" dovrebbero aver offerto già una prima istruzione anche a proposito della libertà.

Nell'ultima domanda del Padre nostro occorre anzi tutto chiarire un'incertezza: si tratta del *male* inteso come *peccato* o si tratta del *maligno*? Il termine greco *poneròs* sopporta tutte due le traduzioni. I latini hanno inteso il male come il peccato, o greci invece lo hanno inteso come il maligno. In due altri testi Matteo usa l'aggettivo *poneròs* sostantificato come designazione del maligno:

... tutte le volte che uno ascolta la parola del regno e non la comprende, viene *il maligno* e ruba ciò che è stato seminato nel suo cuore: questo è il seme seminato lungo la strada. (Mt 13,19)

Il campo è il mondo. Il seme buono sono i figli del regno; la zizzania sono i figli del *maligno*, e il nemico che l'ha seminata è il diavolo. (Mt 13,38)

Appare evidente l'equivalenza del maligno con il diavolo. Il maligno impedisce che la parola del regno metta radice nel cuore dell'uomo. È appunto la parola del regno – e cioè la parola che attesta la signoria di Dio sulla nostra vita – quella che genera la nostra libertà; quando una tale parola sia rubata, l'uomo appare come consegnato inerme alla signoria del maligno.

Liberaci dal male è un'aggiunta di Matteo all'ultima invocazione del *Pater*, non *c'indurre in tentazione*; nel testo parallelo di Luca manca. Il senso della prima parte dell'invocazione è chiarito dall'esortazione di Gesù ai discepoli:

E disse a Pietro: «Così non siete stati capaci di vegliare un'ora sola con me? Vegliate e pregate, per non cadere in tentazione. Lo spirito è pronto, ma la carne è debole». (Mt 26, 40b-41)

Per non cadere nella tentazione occorre pregare; il senso della preghiera può essere riassunto appunto in questi termini: Padre nostro, nella prova non lasciarci cadere. Il termine *peirasmòs* non ha per sé stesso un significato attivo, non designa cioè il tentativo che altri fa di farci cadere;

designa invece genericamente il momento della prova, che per sua natura comporta certo la possibilità di cadere.

La *prova* assume la forma della *tentazione* in forza della suggestione del maligno; in tal senso le due richieste, negativa e positiva, di Matteo hanno lo stesso significato; pressappoco come hanno lo stesso significato *venga il tuo regno e sia fatta la tua volontà*.

Che la minaccia maggiore alla nostra libertà sia appunto quella costituita dal maligno lo si può comprendere, quando si consideri questa circostanza: la nostra libertà non è autarchica; è possibile unicamente per riferimento a un'origine, a una buona volontà che ci precede. Ora se una tale origine dovesse apparire inquinata, inquinata sarebbe insieme anche la nostra stessa libertà.

Appunto questa è la definizione più precisa del maligno che minaccia la nostra vita: egli è colui che mente. E mentendo mette in crisi la nostra fede nei confronti dell'origine, nei confronti di Dio stesso, l'origine da cui dipende la nostra libertà inganna.

Perché non comprendete il mio linguaggio? Perché non potete dare ascolto alle mie parole, voi che avete per padre il diavolo, e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli è stato omicida fin da principio e non ha perseverato nella verità, perché non vi è verità in lui. Quando dice il falso, parla del suo, perché è menzognero e padre della menzogna. A me, invece, voi non credete, perché dico la verità. (Gv 8, 43-45)

Il testo di Giovanni fa riferimento abbastanza trasparente alla pagina di Gn 3. Appunto il serpente è padre della menzogna, lui che suggerisce il sospetto nei confronti di Dio. La donna, interrogata da Dio dopo la colpa, risponderà: *Il serpente mi ha ingannata e io ho mangiato*. Il serpente è omicida fin dall'inizio.

Questi tratti del maligno come colui che inganna corrispondono alla figura del peccato originale come descritta da Agostino e dalla tradizione latina tutta al suo seguito.

Per rendere più parlante la figura di un'origine che mente, pensiamo alla figura che nelle relazioni umane rappresenta al meglio l'origine benevola e promettente, la madre. Immaginiamo a una madre che menta, che inganni, o magari anche a un padre che inganni. Nei confronti di un tale inganno il figlio sarebbe assolutamente sprovveduto. Egli infatti, in prima battuta almeno, totalmente dipende dal padre e dalla sua affidabilità per vivere. Dipende dai beni da lui offerti e soprattutto dalle istruzioni da lui date.

I genitori assumono nella vita del figlio appunto una consistenza religiosa, come già abbiamo avuto modo di ricordare anche in questi incontri: sono percepiti come onnipotenti e onniscienti. L'onnipotenza non basta; al figlio infatti non bastano i beni materiali che soddisfano il suo bisogno; egli deve agire, intraprendere, volere; e per volere deve sapere. Appunto la sapienza – che è come dire il sapere che ha per oggetto la via della vita – è quel che il figlio chiede al genitore.

Le rappresentazioni convenzionali della crescita umana, quelle raccomandate dalla “antropologia delle facoltà”, dalla concezione della libertà come facoltà naturale che entrerebbe automaticamente in funzione appena maturata l'età necessaria, suggeriscono che le cose vadano pressappoco così: la madre e il padre forniscono gli aiuti necessari per vivere, fino al momento in cui il figlio diventa grande; allora egli dovrebbe imparare ad arrangiarsi da solo. Il passaggio dalla dipendenza infantile alla autonomia adulta avrebbe la forma di una rottura. La psicoanalisi descrive spesso il compito del padre come taglio del rapporto osmotico che il minore ha con la madre.

Uno psicoanalista junghiano racconta una storiella ebraica, una delle solite barzellette cattive che gli ebrei spesso dicono a loro carico, per illustrare il paradosso del rapporto tra genitori e figli come distacco traumatico. La storiella dice appunto di un padre che mente al figlio, ma prospetta la tesi secondo la quale questa sarebbe una necessità: ogni padre deve mentire al figlio piccolo, per poi invece affidarlo alla sua libertà. Il padre descritto dalla storiella è presentato come il padre ideale, che inizia il figlio al duro mestiere di vivere. Il prezzo dell'iniziazione sarebbe il tradimento.

Un padre, volendo insegnare al figlio ad essere meno pauroso, ad avere più coraggio, lo fa saltare dai gradini di una scala. Lo mette in piedi sul secondo gradino e gli dice: “Salta, che ti prendo”. Il bambino salta. Poi lo piazza sul terzo gradino, dicendo: “Salta, che ti prendo”. Il bambino salta. Poi lo mette sul quarto gradino, dicendo: “Salta, che ti prendo”. Il bambino ha paura ma poiché si fida del padre, fa quello che il padre gli dice e salta tra le sue braccia. Quindi il padre lo sistema sul quinto, sesto e settimo gradino dicendo ogni volta: “Salta, che ti prendo” e ogni volta il bambino salta e il padre lo afferra prontamente, continuando così per un po’. A un certo punto il bambino è su un gradino molto alto, ma salta ugualmente, come in precedenza; questa volta però il padre si tira indietro, e il bambino cade lungo disteso. Mentre tutto sanguinante e piangente si rimette in piedi, il padre gli dice: “Così impari: mai fidarti di un ebreo, neanche se è tuo padre”.²³

Il tradimento sarebbe dunque, a giudizio di Hillman, l’esperienza attraverso la quale deve passare il figlio per essere iniziato al duro mestiere di vivere, per abbandonare la visione mitica della realtà propria dell’infanzia e accedere alla visione realistica e adulta. La visione infantile sarebbe quella propiziata dal rapporto fusionale con la figura materna. Per converso, il padre sarebbe colui che inizia al volto aspro della vita, e lo fa tramite il tradimento. La figura adulta dell’amore e della fiducia, la figura dunque morale e non affettiva dell’alleanza umana, non sarebbe possibile altrimenti che così, passando attraverso al tradimento; il padre inizia alla realtà tradendo.

Se le cose stessero davvero così, avrebbe ragione Hegel a definire il giardino di Eden non come paradiso terrestre, ma come giardino zoologico, o magari – per essere più rispettosi – come giardino d’infanzia.

In realtà le prime cure offerte al piccolo dai genitori, così come i primi beni offerti da Dio alla creatura, non possono essere intesi semplicemente come una sorta di protesi, di supplenza al minore incapace; sono invece un messaggio, una parola. Essa, per essere articolata, dipende da quel che segue, e cioè dai comportamenti successivi dei genitori. Appunto questi comportamenti debbono mostrare la verità del messaggio originario e insieme determinarne il senso. Per conoscere la promessa di Dio il piccolo dipende dalla testimonianza dei genitori, e della generazione adulta in genere. Il difetto di trasparenza di tale testimonianza porta alla luce una sorta di schiavitù.

Libertà e liberazione dell’Antico Testamento

In che consista la libertà appare luce soltanto nel momento in cui essa viene a mancare. Così accade nella vicenda dei figli d’Israele, così accade nella vicenda di tutti i figli di Adamo. I figli di Israele in Egitto gridano; Dio risponde al loro grido, e promette la liberazione; soltanto in quel momento essi capiscono la loro condizione di schiavitù; la deprecano, ma insieme temono che essa sia assolutamente senza rimedio. Dio li deve convincere del contrario mediante una dolce violenza.

Il termine preciso di *libertà* manca negli scritti dell’Antico Testamento. C’è però un testo del *Siracide*, molto esplicito, che afferma il liberto arbitrio. Esso polemizza con il punto di vista di correnti apocalittiche, che affermano la soggezione fatale dell’uomo a poteri deterministici che lo indurrebbero al peccato.

Non dire: «Mi son ribellato per colpa del Signore»,
perché ciò che egli detesta, non devi farlo.
Non dire: «Egli mi ha sviato»,
perché egli non ha bisogno di un peccatore.
Il Signore odia ogni abominio,
esso non è voluto da chi teme Dio.
Egli da principio creò l’uomo

²³ La storiella è riferita da J. HILLMAN, *Puer Aeternus*, trad. A. Bottini, Adelphi, Milano 1999, p. 13; l’autore è uno psicoanalista di scuola junghiana.

e lo lasciò in balia del suo proprio volere.
Se vuoi, osserverai i comandamenti;
l'essere fedele dipenderà dal tuo buon volere.
Egli ti ha posto davanti il fuoco e l'acqua;
là dove vuoi stenderai la tua mano.
Davanti agli uomini stanno la vita e la morte;
a ognuno sarà dato ciò che a lui piacerà.
Egli non ha comandato a nessuno di essere empio
e non ha dato a nessuno il permesso di peccare. (Sir 15, 11-20)

Che Dio consegni l'uomo *in balia del suo volere* è convinzione che attraversa tutta la tradizione biblica. Mediante la legge Mosè istruisce il cammino che solo prolunga il primo mediante il quale soltanto i figli di Israele la liberazione dall'Egitto e attraversare il deserto. La salvezza procurata da Dio deve infatti essere portata a compimento dal cammino deliberato dell'uomo.

Il messaggio biblico non può essere inteso a procedere dalla domanda pregiudicante: conosce o no la fede biblica l'idea di libertà? La tradizione biblica racconta una vicenda mediante la quale trova figurazione la scelta radicale a fronte della quale è posto ogni uomo; la vicenda illumina il senso di quell'idea di libertà, che è in un modo o nell'altro è presente in ogni cultura. L'inizio della vicenda è l'esodo; e di esso Dio dice:

Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatti venire fino a me. (Es 19,4)

Fino a me voi siete giunti senza scegliere, senza volere, come portati sulle ali. Ora dovete decidere. L'iniziativa preveniente di Dio rivela al popolo una via praticabile; promette un futuro, che potrà realizzarsi soltanto a condizione che il popolo creda alla promessa e obbedisca ai suoi comandi.

Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli, perché mia è tutta la terra! Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa. (Es 19, 5-6).

La decisione richiesta da Jahvè al popolo è la fede, certo. La fede che Dio chiede è però descritta fin dall'inizio come una pratica, una fede che può trovare la propria manifestazione soltanto attraverso le forme della vita quotidiana; non attraverso le forme della parola. Il rimprovero profetico – *questo popolo si avvicina a me solo a parole e mi onora con le labbra, mentre il suo cuore è lontano da me e il culto che mi rendono è un imparaticcio di usi umani* (Is 29,13) – trova già qui la sua preparazione. La determinazione delle forme pratiche nelle quali la fede si attesta si realizza appunto nella forma della “legge”.

L'obbedienza alla “legge” non può intesa come prestazione onerosa e servile, mediante la quale guadagnare o meritare i benefici promessi da Dio. È da intendere invece come istruzione circa le forme dell'agire mediante le quali soltanto può realizzarsi la risposta credente alla parola di Dio. A meno di tale risposta, il beneficio iniziale è destinato a corrompersi e non apparire più come un vantaggio.

Nel deserto in molti modi il popolo mormorerà, contro Mosè e anche contro Dio; in molte occasioni esprimerà rimpianto per la condizione antica, nella quale aveva almeno da mangiare (Es 16, 2s.8; Nm 11, 4ss), e da 'bere' (Es 15,24; Nm 20,2-4), non era esposto al rischio del confronto con 'nemici' (Nm 14, 2ss; Dt 1,27). Quella liberazione dalla condizione di schiavitù, che all'inizio del viaggio era stata considerata ovviamente come un vantaggio, come un bene, che era stata in tal

senso 'voluta' (anche se non preventivamente e deliberatamente scelta), appare ora come un male: *Fossimo morti per mano del Signore nel paese d'Egitto ...* (Es 16,3).

La ritrattazione del primo consenso costituisce un paradigma per intendere il rischio a cui è esposto ogni figlio di Adamo: i beni degli inizi, all'inizio del cammino subito apprezzati, minacciano d'apparire poi un inganno. La ritrattazione dà espressione al rifiuto di riconoscere nel tempo del deserto una prova della libertà nostra. Il popolo pensa che il deserto sia tempo in cui alla prova è Dio. Anziché riconoscere d'essere messo esso stesso alla prova da parte di Dio, il popolo mette alla prova il suo Dio.

La verità è l'altra: nel deserto viene alla luce quel che il popolo ha *nel cuore*, e cioè che cosa vuole davvero:

Ricordati di tutto il cammino che il Signore tuo Dio ti ha fatto percorrere in questi quarant'anni nel deserto, per umiliarti e metterti alla prova, per sapere quello che avevi nel cuore e se tu avresti osservato o no i suoi comandi. (Dt 8,2)

La formula appare particolarmente efficace. Al cuore della vita dell'uomo sta una scelta, un'alternativa radicale, quella appunto tra ubbidienza e disubbidienza ai comandi di Dio; la libertà comporta sempre questa scelta alternativa, fede o incredulità. La libertà come scelta trova qui la sua espressione più perspicua. Che di questa scelta si tratti non appare di solito evidente; viene alla luce nel momento della prova, della miseria, nel momento in cui la terra non corre più incontro al desiderio dell'uomo e la vita non tutta appare più ovvia.

La scelta di carattere alternativo è dunque quella tra obbedienza e disubbidienza; il bivio di fronte al quale l'uomo è posto non può essere rappresentato come scelta tra beni alternativi, ma come scelta tra la vita e la morte. Nella scelta, l'uomo dispone di sé: o crede in Dio e si trova, oppure presume di misurare il bene e il male prima di decidersi, e allora muore.

In tal senso la scelta riguarda il *cuore*, non i comportamenti considerati separatamente dal soggetto.

Egli dunque ti ha umiliato, ti ha fatto provare la fame, poi ti ha nutrito di manna, che tu non conoscevi e che i tuoi padri non avevano mai conosciuto, per farti capire che l'uomo non vive soltanto di pane, ma che l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore. (Dt 8,3)

Non basta il pane per vivere, né alcun'altro bene creato. Occorre una parola che esce dalla bocca di Dio. I vangeli riprenderanno il testo per dire della prova conosciuta da Gesù stesso nel deserto, e della sua vittoria da lui riportata nei confronti del maligno. Proclamando *beati quelli che hanno fame e sete della giustizia*, o ancora raccomandando di *cercare il regno di Dio e la sua giustizia* anziché inseguire le preoccupazioni pagane per il cibo e per il vestito, Gesù porterà a compimento la verità annunciata dal *Deuteronomio*.

Il rifiuto di credere alla parola, al senso promettente del primo cammino della vita, realizza la figura del "cuore indurito", mai persuaso dalle opere di Dio già viste; esso sposta sempre da capo a carico di Lui l'onere della prova che ancora manca. Il peccato, come fuga dalla scelta, assume il profilo della *concupiscenza*: del progetto cioè di trovare il bene capace di persuadere a proposito del vantaggio della vita, mediante la saturazione della *bocca*.

L'ultimo comandamento del Decalogo, *non desiderare*, ha appunto questo senso sintetico. Esso non si aggiunge agli altri nove, ma ne interpreta il senso complessivo: non fare del tuo desiderio inconsapevole, dell'anelito mai esausto della bocca (*'awah*) e degli occhi (*hamad*), il criterio del bene e del male.

Approfondimenti sapienziali

Alla figura del peccato dei padri nel deserto corrisponde la figura che assume il peccato dei padri nel giardino. Il progetto di *conoscere il bene e il male* è per l'uomo quello di costituirsi giudice del valore di tutte le cose un esperimento del proprio desiderio. Metterà in bocca tutto quel che appare attraente agli occhi e alla bocca, e così misurerà l'attitudine o meno di goni cosa a saziare il suo desiderio di vivere. Il serpente promette che in tal modo si apriranno i suoi occhi su ciò che ancora appare oscuro. Si aprirono di fatto gli occhi di Adamo e della compagna, ma non per conoscere il bene e il male, soltanto per conoscere d'essere nudi. La ricerca della via della vita attraverso l'esperimento non conduce ad alcuna conoscenza che persuada; conduce alla conclusione che la vita è impossibile e la morte ineluttabile. Per vivere, l'uomo deve credere.

Riscontro efficace di questo principio troviamo in *Qoèlet*; il progetto professato in prima battuta dall'autore è appunto quello di provare tutto, e giungere in tal modo a scoprire se c'è qualche cosa alla quale egli possa dedicarsi con vantaggio. Sullo sfondo del progetto sta un'evidenza: molte sono le imprese alle quali l'uomo si dedica *con fatica*, ma nessuna appare in grado di offrire quella *ricompensa* che l'uomo se ne attende. L'estensione sistematica dell'esperimento assolutamente a tutto il possibile dovrebbe dare una risposta definitiva all'interrogativo: *Allora, quale profitto c'è per l'uomo in tutta la sua fatica e in tutto l'affanno del suo cuore con cui si affatica sotto il sole?* (Qo 2,22). In realtà l'esperimento generalizzato conduce ad una conclusione disperante: *tutto è vanità e un inseguire il vento* (2, 11).

Merita di sottolineare come l'obbedienza della fede comporti anche la necessità di affidarsi alla verità di un giorno, senza la pretesa di scrutare *l'opera di Dio dal principio alla fine*:

Ho considerato l'occupazione che Dio ha dato agli uomini, perché si occupino in essa. Egli ha fatto bella ogni cosa a suo tempo, ma egli ha messo la nozione dell'eternità nel loro cuore, senza però che gli uomini possano capire l'opera compiuta da Dio dal principio alla fine. Ho concluso che non c'è nulla di meglio per essi, che godere e agire bene nella loro vita; ma che un uomo mangi, beva e goda del suo lavoro è un dono di Dio. Riconosco che qualunque cosa Dio fa è immutabile; non c'è nulla da aggiungere, nulla da togliere. Dio agisce così perché si abbia timore di lui. (3, 10-14)

La pretesa di perlustrare l'universo, per *capire l'opera compiuta da Dio dal principio alla fine* e in tal modo riempire di un contenuto *la nozione di eternità ('olam)*, conduce a esperire l'universale vanità; l'affidamento al bene che nel presente si manifesta unita al timore di Dio, dunque all'osservanza della sua legge, è la sorte assegnata agli uomini.

Accusa e promessa dei profeti

La letteratura sapienziale porta in tal modo alla luce la fisionomia profonda del peccato, che i profeti denunciano senza mai stancarsi, ma anche senza poter indicare rimedi ad esso; senza saper neppure comprendere l'enigma di quel peccato. Il loro compito è solo quello di *indurire* il popolo, non quello di convertire. Così suona il messaggio affidato a Isaia:

Ascoltate pure, ma senza comprendere,
osservate pure, ma senza conoscere.
Rendi insensibile il cuore di questo popolo,
fallo duro d'orecchio e acceca i suoi occhi
e non veda con gli occhi
né oda con gli orecchi
né comprenda con il cuore

né si converta in modo da esser guarito». (6,10)

A questo compito il profeta lì per lì resiste; egli chiede che gli sia fissato un termini, *Fino a quando, Signore? C'è effettivamente un termine, ma è fissato per un tempo lontano, che il profeta non potrà vedere. Egli riempie il presente con un'invocazione che ha il suono del lamento:*

Perché, Signore,
ci lasci vagare lontano dalle tue vie
e lasci indurire il nostro cuore,
così che non ti tema? (Is 63,17)

Appunto sullo sfondo disegnato dai profeti deve essere inteso il vangelo di Gesù. Luca lo suggerisce con sintesi bella e assai efficace mediante la prima manifestazione pubblica di Gesù, nella sinagoga di Nazareth; Gesù legge la parola del profeta (Is 61, 1-2) e quindi annuncia: *Oggi si è adempiuta questa Scrittura che voi avete udita con i vostri orecchi* (Lc 4,21). Appunto il nesso del messaggio di Gesù alla predicazione profetica consente di comprendere quel che i discepoli stessi durante il suo cammino terreno stentaron a comprendere. Il Risorto li sgrida come *Sciocchi e tardi di cuore nel credere alla parola dei profeti!* (24,25).

La libertà cristiana dalla legge secondo Paolo

Soltanto attraverso l'obbedienza alla legge dunque, o in termini equivalenti soltanto attraverso la pratica della parola, l'uomo può giungere alla verità della promessa iscritta all'origine stessa della sua vita; soltanto in tal modo egli può conoscere la libertà.

Di tale libertà Paolo parla quasi essa fosse anche libertà dalla legge. Paolo è l'autore del Nuovo Testamento che introduce il lessico della libertà nella lingua cristiana, e di libertà egli parla per riferimento a quattro padroni sconfitti da Cristo: la carne, la morte, e la legge.

Questa sua tesi scandalosa della libertà dalla legge dev'essere intesa anzi tutto sullo sfondo dell'intransigente difesa che Paolo fa della libertà dei pagani convertiti al vangelo cristiano dalla legge giudaica. Nella lettera ai *Galati*, che articola per la prima volta la tesi scandalosa, Paolo esprime in maniera esplicita questo rimprovero a Cefa.

Se tu, che sei Giudeo, vivi come i pagani e non alla maniera dei Giudei, come puoi costringere i pagani a vivere alla maniera dei Giudei (lett., *a giudaizzare*)? (2, 24)

La libertà dalla legge equivale alla libertà dalla recita dei giudaizzanti, non invece alla libertà dalla legge di Dio, da quella legge dunque che *trova la sua pienezza in un solo precetto: amerai il prossimo tuo come te stesso* (Gal 5,14). La legge che non vale più è quella alla quale è possibile conformarsi senza la fede. Quando Paolo afferma: *Ora la legge non si basa sulla fede; al contrario dice che chi praticherà queste cose, vivrà per esse* (Gal 3,12), ovviamente non si riferisce alla Legge come intesa da Mosè, ma alla legge come intesa dai farisei, e in genere da tutto il giudaismo. Appunto per rapporto a tale accezione farisaica della legge egli può dire che *Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, diventando lui stesso maledizione per noi* (Gal 3,13).

La legge che non si basa sulla fede produce opere che non possono giustificare; ad essa si riferisce l'affermazione perentoria di Paolo: *l'uomo non è giustificato dalle opere della legge ma soltanto per mezzo della fede in Gesù Cristo* (Gal 3,16). L'affermazione è rischiosa, nel senso che si espone al rischio d'essere intesa quasi che l'agire sia irrilevante in ordine alla giustizia. Così sarà intesa da Lutero, e già prima dai cristiani entusiasti di Corinto (*cf.* 1 Cor 6,12; 10, 23). Paolo conosce questo fraintendimento, e lo corregge:

Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri. (Gal 5,13)

La libertà del cristiano ha la forma del servizio al fratello, dunque dell'obbedienza al comandamento dell'amore. La sostituzione dell'antitesi carne/spirito a quella obbedienza/disubbidienza nei confronti della legge risponde obiettivamente alla necessità di precisare che il valore delle opere non può essere inteso per comparazione a una legge scritta, ma per riferimento al principio segreto dal quale esse nascostamente procedono.

L'antitesi tra vita secondo la carne e vita secondo lo spirito è spiegata, nello stesso capitolo di *Galati*, mediante un elenco di vizi e di virtù:

La carne infatti ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne; queste cose si oppongono a vicenda, sicché voi non fate quello che vorreste. Ma se vi lasciate guidare dallo Spirito, non siete più sotto la legge. Del resto le opere della carne sono ben note: fornicazione, impurità, libertinaggio, idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie, ubriachezze, orge e cose del genere; [...]. Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé; contro queste cose non c'è legge. (5, 17-23)

L'elenco dei vizi e delle virtù si sostituisce ai precetti della legge e assolve alla necessità di determinare il senso di quel comandamento di Dio che, espresso in termini soltanto teologici, e dunque per riferimento alla fede in Cristo, rimarrebbe formale.

La figura della *vita secondo la carne* corrisponde a quella che nella simbologia dell'Antico Testamento era definita come vita secondo il desiderio; contro di essa la legge dice: *Non desiderare* (Rm 7,7). Così intesa, la legge è certo vincolante anche per il cristiano; essa indica tuttavia un debito, che l'uomo non può pagare, a meno di trovare quel principio alternativo del proprio agire, che è appunto lo Spirito. La legge in tal senso *la legge è santa e giusto e buono è il comandamento* (Rm 7,12); ma è insieme incapace a disporre la possibilità per l'uomo di assolvere al suo imperativo. Appunto al fine di dare espressione alla sovranità incontrollabile della vita secondo il desiderio Paolo usa l'immagine del peccato personificato, e parla dunque di schiavitù nei suoi confronti. Il passo più importante è quello di Romani 7:

Prendendo pertanto occasione da questo comandamento, il peccato scatenò in me ogni sorta di desideri. Senza la legge infatti il peccato è morto e io un tempo vivevo senza la legge. Ma, sopraggiunto quel comandamento, il peccato ha preso vita e io sono morto; la legge, che doveva servire per la vita, è divenuta per me motivo di morte. Il peccato infatti, prendendo occasione dal comandamento, mi ha sedotto e per mezzo di esso mi ha dato la morte. (Rm 7, 8-11)

Il nesso tra vita secondo la carne e destino di morte rende ragione dell'ulteriore precisazione: la libertà esonera dal potere dispotico della morte. La liberazione da tale dispotismo si realizza mediante la fede nella risurrezione di Gesù; essa rende disponibili alla suggestione dello Spirito nei cuori; infatti:

... lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza, perché nemmeno sappiamo che cosa sia conveniente domandare, ma lo Spirito stesso intercede con insistenza per noi, con gemiti inesprimibili; e colui che scruta i cuori sa quali sono i desideri dello Spirito, poiché egli intercede per i credenti secondo i disegni di Dio. (Rm 8, 26-27)

Vangelo cristiano e idea libertà

La libertà cristiana nella lingua di Paolo è associata in maniera privilegiata allo Spirito. E lo Spirito è opposto alla lettera. La legge delle opere è appunto la legge presa alla lettera; la legge di Dio è una legge alla quale l'uomo accede soltanto attraverso un cammino. il grido indistinto che egli eleva dai nostri cuori verso il Padre diventa parola articolata unicamente grazie al cammino dell'obbedienza.

L'obbedienza è riferita prima ai precetti, tipicamente ai divieti, che impediscono di tagliare la corda quando l'alleanza – con Dio e anche con i fratelli – si fa pericolosa.

L'obbedienza è poi riferita alla presenza viva di ogni fratello destino. Ma è riferita soprattutto al primo dei fratelli, al Primogenito Figlio di Dio. Pietro sul monte avrebbe voluto fermarsi, ma *venne una nube che li avvolse; all'entrare in quella nube, ebbero paura. E dalla nube uscì una voce, che diceva: «Questi è il Figlio mio, l'eletto; ascoltatelo».* (Lc 9, 34-35)