

Piero Bordinon

Il pensiero su Dio

Treviso 2014

INDICE

INCONSISTENZA DI DIO	3
DIO NELLA CULTURA CONTEMPORANEA	5
NUOVA RELIGIOSITÀ E NOSTALGIA DI DIO	14
Nuova religiosità	14
Nostalgie di Dio nella coscienza contemporanea	15
NICHILISMO, PENSIERO TRAGICO, SCIENZA E RELIGIONE	21
LA BELLEZZA, TESTIMONIAL D'ECCEZIONE?	25
La bellezza in Platone	34
La bellezza in Agostino	38
La bellezza in Dostoevskij	40
DOLORE	44
Introduzione	44
Pensabile? Dicibile?	45
Esiste	47
Dio e il male.	48
Libertà	51
Religione – espiazione	52
Il male di vivere. Montale	53
Il dolore degli innocenti. Dostoevskij.	56
Accettare il dolore? Etty Hillesum	60
BIBLIOGRAFIA	63

INCONSISTENZA DI DIO¹

Tutto oggi viene vissuto e compreso nell'immanenza. La sensazione è di essere completamente immersi in un flusso di esperienze che non lascia tregua. E' un flusso che consuma tutto e nel quale anche noi ci consumiamo, ininterrottamente. L'esistenza viene percepita come una continua smentita di valori, di significati, alla quale occorre abituarsi per sopravvivere senza angoscia. In realtà la decisione di abituarsi è solamente un mascheramento dell'angoscia, è una manifestazione della paura di essere decostruiti dalle esperienze che si fanno. Si cerca una tregua in alcune esperienze che possano consentire una cura colma di sé, ma l'esperienza del benessere non è che un rimedio temporaneo alla ripresa del flusso che tutto consuma. L'immanenza appare una condanna, ma ad essa non sembra ci sia alternativa...L'idea di Dio è assolutamente estranea, appare come non percepibile, sembra non ci siano interstizi. Ormai anche la morte, la nascita...l'amore, fanno parte del flusso e della perenne cura di sé, che sembra essere l'autentico comandamento della cultura contemporanea. Tutto chiuso in questa situazione d'immanenza monadica.

Nulla può essere rivelato, nulla meraviglia per la sua gratuità: che cosa ci può essere di gratuito e di nuovo nel flusso dell'esistenza che tutto rende precario? La vera religione di oggi è quella dell'obbedienza al limite, alla precarietà. E questa è divenuta prassi significativa per l'individuo senza fiato.

Cade nell'oblio il senso dell'essere immersi nella vita, dell'essere aperti a un mondo: la sensazione non è più vissuta come una relazione al mondo, come un'esplorazione della ricchezza della vita, come un ricevere che mi costituisce, ma come un istante di cui godere, ma il godimento è vissuto nel ripiegamento e, per questo, si disperde nell'indifferenza, una volta assolta la sua funzione di nutrimento del ripiegamento stesso: l'apertura che la sensazione annuncia viene così bruciata e condannata all'insignificanza. Forse risiede in questa consumazione l'incapacità di comprendere il gesto sessuale come luogo della comunicazione di sé all'altro. Anche qui assistiamo all'affermazione dell'immanenza senza alterità.

L'esperienza del religioso non si salva dall'insignificanza. Oggi il religioso è vissuto come securizzazione, come ricerca di una via di fuga dalla quotidianità. Questa ricerca di sicurezza richiede un rapporto all'Alterità manifestata dal sacro, che neutralizzi l'Alterità stessa. Allora l'esperienza del religioso viene percepita come invasione anonima, come esperienza estetica della grandezza della vita. Qualcosa ti prende e ti porta fuori da te solo in apparenza, perché in realtà non ha volto, e ti riporta all'intensità della percezione di te stesso come vivente...Questa è l'epoca del silenzio di Dio e del frastuono psichedelico del sentirsi parte di qualcosa di più grande, un sentirsi che giustifica la tua vita senza visitarti, senza chiedere nulla se non la tua commo- zione...Niente etica, solo sentire assolutamente irrelato alle altre dimensioni dell'esistenza.

Occorre vivere questa situazione culturale come un compito. Bisogna avere il coraggio di riconoscere che Dio non parla, che il Vangelo viene percepito come impraticabile. Il silenzio di Dio è un compito.

Il silenzio di Dio ci rimanda al buco nero in cui la nostra cultura ha riassorbito l'uomo. L'ateismo dei secoli passati si caratterizzava per l'affermazione della centralità dell'uomo: l'autonomia del soggetto era ritenuta valore irrinunciabile, da difendere contro ogni eteronomia che la minacciasse. Oggi le lotte per l'autonomia non sono più dirette alla difesa della capacità dell'uomo di essere legge a se stesso. Per intenderci, l'ateismo non è più quello di Feuerbach, che vedeva Dio come la proiezione delle speranze dell'umanità, pensata come essenza sovraindividuale. Il vivere senza Dio non è nemmeno la scelta per la libertà assoluta di Sartre, per la quale la presenza stessa dello sguardo dell'altro è una minaccia; non si tratta qui della consapevolezza tragica di Nietzsche, il quale afferma la necessità dell'oltre uomo per eliminare alla radice il discorso su Dio. Lui era arrivato al dunque: per non parlare di Dio occorre smettere di parlare dell'uomo....Oggi l'autonomia è percepita come motto indifferente dello spirito. E' questa la vera indifferenza: tutte le esperienze sono uguali, perché tutte implicano il movimento dello spirito dell'individuo: a me piace così; io sento in questo modo. Forse l'origine pratica dell'ateismo contemporaneo sta in questo sentirsi di cui non si decifra più il senso se non nell'efficacia.

¹ FUCI di Milano, *L'inconsistenza di Dio nella cultura contemporanea*, in http://www.milano.fuci.net/index.php?option=com_content&view=article&id=56:linconsistenza-di-dio-nella-cultura-contemporanea&catid=34:approfondimenti-notizie

Possiamo o dobbiamo fare a meno di Dio? C'è un 'ateismo' anche nel cristianesimo? «Dio, inteso come ipotesi di lavoro morale, politica, scientifica, è eliminato, superato (...) E non possiamo essere onesti senza riconoscere che dobbiamo vivere nel mondo – *etsi deus non daretur*»². Sono le celebri parole affidate da Dietrich Bonhoeffer a una delle sue ultime lettere di argomento teologico, scritte in carcere, poco prima di essere assassinato per mano nazista. «Siamo diventati adulti», veniamo a capo «anche senza Dio» di tutte le questioni etiche ed esistenziali: questo era il messaggio, poco prima della sua morte, del teologo protestante. Un messaggio rivolto *in primis* a tutti i cristiani: l'autonomia della coscienza moderna nei confronti dei «concetti biblici», la ragione critica, la scienza, l'analisi della società e dell'io, osservava Bonhoeffer, ci hanno fatto diventare maggiorenni che non cercano più la mano del padre per stare in piedi, ma stanno in piedi da soli, decidono da soli, scegliendo e pagandone il prezzo. «Come se Dio non ci fosse». Naturalmente, per il credente Bonhoeffer, Dio, il Cristo e la sua passione, continuavano a rimanere il senso del tutto, l'orizzonte e la bussola d'orientamento, ciò su cui l'uomo deve misurare la sua esperienza storico-mondana. Di questa esperienza, però, l'uomo divenuto adulto, secondo il teologo, deve ormai assumersi, nel tempo moderno, tutta la responsabilità, attraversando da solo i labirinti della storia, come il Cristo: senza ricorrere più a un "Dio tappabuchi", a una religiosità querula e consolatoria che distrae da un impegno integrale nel mondo.

Resta anche la difficoltà, se non l'impossibilità, di parlare di Dio. Dio è una non-cosa. È tanto una non-cosa che, per parlarne, dobbiamo trasformarlo in una cosa, e lo trasformiamo in una cosa che somiglia alle cose della nostra esperienza. A questo punto, non dobbiamo dimenticare che ci sono delle religioni, le quali avvertono questa interna contraddizione nel momento in cui esse, in quanto religioni, vogliono parlare di Dio e, quindi, abbiamo, per esempio, nello stesso ebraismo l'idea che Dio non si mostra mai. Infatti, gli Ebrei non rappresentano il volto della divinità, non lo dipingono, non se lo rappresentano. Dio anche sul monte Sinai parla; c'è una voce, ma Dio non si vede. Dio è nascosto. Allora, se è nascosto, non possiamo dire com'è e neppure che cos'è. E questo in fondo è il punto limite di una nostra aspirazione. Il punto limite della nostra aspirazione ad avere risposte sufficientemente incoraggianti rispetto ai nostri problemi

² D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, San Paolo Edizioni, 1996, pp. 438-40.

DIO NELLA CULTURA CONTEMPORANEA³

Dio non è irrilevante o indifferente rispetto alla nostra esistenza. Di conseguenza Dio non può essere estraneo al nostro modo di vivere e di accostare la realtà. Ecco allora: "Non è dal modo in cui un uomo parla di Dio, ma dal modo in cui parla delle cose terrestri, che si può meglio discernere se la sua anima ha soggiornato *nel fuoco dell'amore di Dio*"⁴.

Caratteri generali

Se per cultura contemporanea intendiamo a grandi linee quella dell'ultimo secolo, con eventuali anticipazioni in quello precedente, per quel che riguarda la presenza di Dio, dobbiamo constatare, dal punto di vista quantitativo, nell'insieme la sua eccezionalità, talora marginalità o anche irrilevanza.

Da questo punto di vista, il Novecento prosegue e attua ciò che era stato depositato in germe dall'Ottocento. Non ci sono grandi originalità su questo fronte: le tesi fondamentali sono già state enunciate allora; di suo il Novecento propone alcune variazioni sugli stessi temi e registra un progressivo smussamento dell'ateismo in 'secolarizzazione' e indifferenza.

Da notare che tutto ciò non significa l'assenza di religione; anzi si potrebbe dire che lo stesso ateismo, sia sul piano teorico che su quello pratico, ha assunto caratteri religiosi. L'ideologia per molto tempo ha avuto la funzione di surrogato della religione sia per la sua assolutizzazione sia per la sua apertura a un futuro salvifico.

La fine delle ideologie ha favorito nell'ultima parte del secolo il riaffioramento non tanto della religione, quanto di 'religioni senza Dio'.

"Si è soliti caratterizzare la nostra epoca come irreligiosa; più corretto sarebbe scoprire le religioni che la popolano clandestinamente. Clandestinamente, perché queste religioni nascoste hanno come carattere distintivo il fatto che i loro fedeli non le accettano come tali. I loro seguaci non vogliono crederci totalmente e le servono, loro malgrado, senza volontà, senza coscienza né responsabilità. Attraversiamo un'epoca di dèi clandestini, che invece di rivelare il proprio volto, come hanno sempre fatto o lasciato fare gli dèi, lo occultano e lo mascherano. Oscure religioni e dèi che non osano mostrarsi, che hanno bisogno di tutta la debolezza della coscienza contemporanea per sopravvivere. Dèi che l'uomo desto, nel pieno delle sue facoltà, si vergogna di servire. Per questo la maggior parte delle energie degli uomini viene spesa nella simulazione, nella preparazione di argomenti atti a mascherare la falsità in cui vivono. Vivono nella menzogna, non tanto perché adorano falsi dèi, ma perché non hanno il coraggio di confessarlo apertamente"⁵.

Dal punto di vista qualitativo la situazione è diversa. La teologia cristiana, protestante e cattolica, ha conosciuto una grande stagione; negli altri campi - filosofia e arti - talvolta si aprono degli squarci di grande significato; solo la scienza, soprattutto in Europa, sembra respingere questo coinvolgimento: forse perché la questione di Dio non è propriamente della scienza; ma che sarà mai una scienza senza Dio?

In generale in questo ambito si passa da un ateismo metodologico (secondo cui non si deve attingere all'ipotesi Dio ogni volta che sul piano della spiegazione di un fatto si deve ricorrere a qualche nesso causale o funzionale) all'ateismo assiologico e ontologico (Dio non esiste, la stessa questione è insensata).

1. Il punto di partenza per un itinerario attraverso la cultura contemporanea si colloca nell'Ottocento e giunge alla fine del secondo decennio del Novecento, in corrispondenza con la prima guerra mondiale.

Nietzsche muore nel 1900. Con il passare dei decenni cresce la sua importanza e da personaggio di eccezione (come lo definiva Jaspers) diventa un maestro e nel suo nome hanno preso vita tante scolastiche. Tra i suoi pensieri centrali c'è l'annuncio della morte di Dio. L'aforisma 125 di *Gaia scienza* (1882), da un lato conclude la storia dell'ateismo ottocentesco: assume e consuma in sé Feuerbach, Marx, Stirner - dall'altro apre una meditazione che attraversa tutto il Novecento.

³ O. AIME (a cura di), TRACCE DI DIO NELLA CULTURA CONTEMPORANEA
<http://www.diocesi.torino.it/diocesitorino/allegati/30236/1%20-%20Io%20credo%20in%20Dio.pdf>

⁴ S. WEIL, *Quaderni IV*, 1942, Adelphi 1993, p. 183

⁵ M. ZAMBRANO, *Verso un sapere dell'anima*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1996, 102

La formulazione data in *Gaia scienza* non è l'ultimo pensiero di Nietzsche al proposito; *Così parlò Zarathustra* (1883-85) definisce come il più brutto l'uomo che annunciò la morte di Dio e in quell'opera tale annuncio è solo un anticipo di ciò che deve essere disvelato e celebrato: l'eterno ritorno dell'identico. Tuttavia se il sapere di Nietzsche si vuole gaio, l'annuncio ha toni e contenuti 'tragici'. Questo aspetto non deve essere dimenticato perché sembra scomparso da gran parte di commentatori e epigoni nietzscheani. L'interpretazione può anche sfrondare l'annuncio della morte di Dio di questo carattere, appoggiandosi eventualmente sullo stesso Nietzsche. Ma non si può dimenticare che quella morte è un assassinio dalle conseguenze imprevedibili per quanto inebrianti (la deriva in un nuovo infinito).

" L'uomo folle. Avete sentito di quel folle uomo che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: «Cerco Dio! Cerco Dio!». E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa. «E' forse perduto?» disse uno. «Si è perduto come un bambino?» fece un altro. «Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato? E' emigrato?» - gridavano e ridevano in una gran confusione. Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: «Do ve se n'è andato Dio? - gridò - ve lo voglio dire! Siamo stati noi ad ucciderlo: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! ma come abbiamo fatto questo? Come potremmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? Che mai facemmo, a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi uno spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo dunque nulla? Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? Anche gli dèi si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso! Come ci consoleremo noi, gli assassini di tutti gli assassini? Quanto di più sacro e di possente il mondo possedeva fino ad oggi, si è dissanguato sotto i nostri coltelli; chi dentergerà da noi questo sangue? Con quale acqua potremmo noi lavarci? Quali riti espiatori, quali giuochi sacri dovremo noi inventare? Non è troppo grande per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo noi stessi divenire dèi, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione più grande: tutti coloro che appariranno, in virtù di questa azione, ad una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!». A questo punto il folle uomo tacque, e risolse di nuovo lo sguardo sui suoi ascoltatori: anch'essi tacevano e lo guardavano stupiti. Finalmente gettò a terra la sua lanterna che andò in frantumi e si spense. «Vengo troppo presto - pro-seguì - non è ancor il mio tempo. Questo enorme avvenimento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino: non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini. Fulmini e tuono vogliono tempo, il lume delle costellazioni vuole tempo, le azioni vogliono tempo, anche dopo essere state compiute, perché siano vedute e ascoltate. Quest'azione è ancor sempre più lontana da loro delle più lontane costellazioni: eppure sono loro che l'hanno compiuta!».

Si racconta ancora che l'uomo folle abbia fatto irruzione, quello stesso giorno, in diverse chiese e quivi abbia intonato il suo requiem aeternam Deo. Cacciatone fuori e interrogato, si dice che si fosse limitato a rispondere invariabilmente in questo modo: «Che altro sono ancora queste chiese, se non le fosse e i sepolcri di Dio?»⁶.

Cosa rappresenta Dio per Nietzsche?

«In me l'ateismo non è nè una conseguenza, nè tanto meno un fatto nuovo: esso esiste in me per istinto. Sono troppo curioso, troppo incredulo, troppo insolente per accontentarmi di una risposta così grossolana. Dio è una risposta grossolana, un'indelicatezza contro noi pensatori: anzi, addirittura, non è altro che un grossolano divieto contro di noi: non dovete pensare! [...] Il concetto di Dio fu trovato come antitesi a quello di vita, in esso fu riunito in

⁶ *La gaia scienza*, § 125

una terribile unità tutto ciò che vi era di dannoso, di velenoso, di calunnioso, tutto l'odio mortale contro la vita. Il concetto dell'al di là, del vero mondo fu creato per disprezzare l'unico mondo che ci sia, per non conservare più alla nostra realtà terrena alcuno scopo, alcuna ragione, alcun compito! I concetti di anima, di spirito, e, infine, anche quello di anima immortale, furono inventati per insegnare a disprezzare il corpo, a renderlo malato- cioè santo- per opporre a tutte le cose che meritano di essere trattate con serietà nella vita» (Ecce homo).

- ✓ Dio è l'anti mondo, anti vita proprio perché ci fa credere che il senso stia altrove; quindi è inimicizia e fuga dalla vita sintomo della incapacità che ci caratterizza a dire sì alla vita anche nei suoi aspetti più problematici.
- ✓ Quindi è la consolazione per sopportare la contraddittorietà della vita e la sua durezza; qui nascono tutte le bugie (religioni, metafisiche).
- ✓ Ed è la più antica bugia: non c'è nessun mondo ordinato (Schopenhauer); è solo una nostra costruzione dovuta alla paura di fronte alla realtà dell'essere.
- ✓ È tanto evidente il mondo come caos, disordine, negatività che non occorre dimostrare l'inesistenza di Dio; l'ateismo è un fatto palpabile. "Un tempo si cercava di dimostrare che Dio non esiste, - oggi si mostra come ha potuto avere origine la fede nell'esistenza di un Dio, e per quale tramite questa fede ha avuto il suo peso e la sua importanza: in tal modo una contro dimostrazione della non esistenza di Dio diventa superflua".

Il folle

- ✓ l'annuncio della morte di Dio e sue conseguenze: crollo dei valori, pericolo del filisteismo (Dio sostituito con altri valori, scienza, morale, progresso).
- ✓ Vengo troppo presto anche se la morte di Dio è il fatto centrale della storia.
- ✓ Nichilismo: morto Dio, il mondo è nulla; resta solo il super uomo.

Per Heidegger la morte di Dio è intrinseca al cristianesimo: tutto il valore sta nell'al di là (platonismo) quindi il mondo perde valore. Però Dio è Dio di questo mondo. Ora se il mondo è nulla anche Dio è nulla e di qui il nichilismo che però deve essere autentico e non come quello della gente del mercato. Deve essere un nichilismo creativo

Dostoevskij. Dieci anni prima F. Dostoevskij aveva avviato nella serie dei suoi grandi romanzi una spregiudicata analisi dell'ateismo. Da *Delitto e castigo* a *I fratelli Karamazov* il tema è costante, sebbene con centralità e funzioni diverse. Dostoevskij conosceva la posta in gioco, il fascino del prometeismo, l'ebbrezza dell'emancipazione; demòni con cui aveva e continuava a lottare nella sua stessa creazione artistica. Dostoevskij, però, non si limita a un puro e semplice rifiuto dell'ateismo, ma partendo dalla sua assunzione ne cerca il superamento.

Nei Demoni il conte Stavrogin si incontra con il vescovo-monaco Tichon. Il loro dialogo rappresenta la massima vicinanza e la massima lontananza dell'ateismo e della fede.

- *Che io non abbia a vergognarmi della Tua croce, Signore! - quasi mormorò Tichon in un appassionato sussurro e chinando ancor più il capo.*
- *E si può credere nel diavolo, senza credere in Dio? - domandò Stavrogin, mettendosi a ridere.*
- *Oh, si può benissimo crederci, avviene ogni momento, - fece Tichon, sollevò gli occhi e sorrise.*
- *E sono sicuro che una fede simile vi sembra pur sempre più rispettabile di una miscredenza piena... - disse Stavrogin scoppiando a ridere.*
- *Al contrario, un pieno ateismo è più rispettabile dell'indifferenza mondana, - rispose Tichon con evidente allegria e bonarietà.*
- *Oh-oh, ecco come siete!*
- *Il perfetto ateo sta sul penultimo gradino prima della fede più perfetta (lo debba varcare o no), mentre l'indifferente non ha nessuna fede, fuorché una mala paura, e anche questa solo a tratti, se un uomo è sensibile 7.*

⁷ F. DOSTOEVSKIJ, *I Demonî*, trad. A. Polledro, Torino, Einaudi, 1974

Tra questi estremi, lo spettro di posizioni teoriche o esistenziali è molto variegato. Sia la fede che la non fede non raggiungono quasi mai queste polarità; e tuttavia esse dominano l'intero panorama culturale. Ad esse, ma anche alle loro varianti, non sempre 'autorizzate', è quasi necessario ritornare quando si devono metter in luce le tendenze profonde della nostra cultura.

2. Passiamo ad un'altra coppia di autori di cinquant'anni dopo. Sono ancora una volta un filosofo e uno scrittore. Rispetto al quadro precedente i toni sono molto attenuati.

Nel **1916 L. Wittgenstein** era al fronte quando scrisse nel suo taccuino alcune note che emergono per la loro singolarità nella massa di annotazioni logiche, che erano l'oggetto specifico del suo lavoro. Stava, infatti, lavorando ad una vera e propria filosofia della logica, a cui era stato introdotto da Frege e Russell.

(11. 6. 16)

"Che so di Dio e del fine della vita?

Io so che questo mondo è.

Che io sto in esso, come il mio occhio nel suo campo visivo.

Che in esso è problematico qualcosa, che chiamiamo il suo senso.

Che questo senso non risiede in esso ma fuori di esso.

Che la vita è il mondo. Che la mia volontà compenetra il mondo.

Che la mia volontà è buona o è cattiva.

Che, dunque, bene e male ineriscono in qualche modo al senso del mondo.

Il senso della vita, cioè il senso del mondo, possiamo chiamarlo Dio.

E collegare a ciò la similitudine di Dio quale padre.

Pregare è pensare al senso della vita. ...

(8. 7. 16)

"Credere in un Dio vuol dire comprendere la questione del senso della vita.

Credere in un Dio vuol dire vedere che i fatti del mondo non sono poi tutto.

Credere in Dio vuol dire vedere che la vita ha un senso" ...

Si possono confrontare queste affermazioni con il testo successivamente pubblicato, il *Tractatus logico-philosophicus* (6.41, 6, 45, 6.522); ciò che colpisce è l'elisione del riferimento esplicito a Dio.

"6.41 Il senso del mondo dev'essere fuori di esso. Nel mondo tutto è come è, e tutto avviene come avviene; non v'è in esso alcun valore - né, se vi fosse, avrebbe un valore.

6.45 Intuire il mondo sub specie aeterni è intuirlo quale tutto - limitato -.

Sentire il mondo quel tutto limitato è il mistico.

6.522 V'è davvero dell'ineffabile. Esso mostra sé, è il mistico"

Ci possono essere dei motivi personali e teoretici che spiegano questo mutamento; si può anche tentare di leggere il *Tractatus* alla luce delle Note preparatorie e dunque dare al mistico una valenza teologica più precisa o accentuata. Tuttavia la mutazione è avvenuta. Dall'esplicito si passa all'implicito. Ci saranno coloro che si riterranno autorizzati a cancellare il mistico e a trasformare Wittgenstein in un grande logico e in un (piatto) empirista (Circolo di Vienna) o a esaltare la sua radicale coscienza etica (Gargani) o altro ancora, ma sempre senza riprendere il riferimento teologico e religioso, quasi fosse del tutto irrilevante. Eppure anche il testo del *Tractatus* nella sua laconicità e ambiguità, invita a pensare oltre il dato: che cosa sarà il senso del mondo, se il mondo non lo contiene e neppure lo esibisce?

Questo passaggio - in minore - può dire due cose:

- ✓ una tendenza a mettere tra parentesi o sullo sfondo, ad aggiornare il problema di Dio allorché si siano risolti altri tipi di problemi
- ✓ una seconda linea di lettura invece potrebbe mettersi sulle tracce di Dio inseguendo il problema del senso. E' un tratto che non si trova solo in Wittgenstein. Là dove si affronta la questione del senso, talvolta fa capolino la questione di Dio.

Kafka. "Un messaggio dell'imperatore (1919)

L'imperatore - così si racconta - ha inviato a te, a un singolo, a un misero suddito, minima ombra sperduta nella più lontana delle lontananze dal sole imperiale, proprio a te l'imperatore ha inviato un messaggio dal suo letto di morte. Ha fatto inginocchiare il messaggero al letto, sussurrandogli il messaggio all'orecchio; e gli premeva tanto che se l'è fatto ripetere

*all'orecchio. Con un cenno del capo ha confermato l'esattezza di quel che gli veniva detto. E dinanzi a tutti coloro che assistevano alla sua morte (tutte le pareti che lo impediscono vengono abbattute e sugli scaloni che si levano alti ed ampi son disposti in cerchio i grandi del regno) dinanzi a tutti loro ha congedato il messaggero. Questi s'è messo subito in moto; è un uomo robusto, instancabile; manovrando or con l'uno or con l'altro braccio si fa strada nella folla; se lo si ostacola, accenna al petto su cui è segnato il sole, e procede così più facilmente di chiunque altro. Ma la folla è così enorme; e le sue dimore non hanno fine. Se avesse via libera, all'aperto, come volerebbe! e presto ascolteresti i magnifici colpi della sua mano alla tua porta. Ma invece come si stanca inutilmente! ancora cerca di farsi strada nelle stanze del palazzo più interno; non riuscirà mai a superarle; e anche se gli riuscisse non si sarebbe a nulla; dovrebbe aprirsi un varco scendendo tutte le scale; e anche se gli riuscisse, non si sarebbe a nulla: c'è ancora da attraversare tutti i cortili; e dietro a loro il secondo palazzo e così via per millenni; e anche se riuscisse a precipitarsi fuori dell'ultima porta - ma questo mai e poi mai potrà avvenire - c'è tutta la città imperiale davanti a lui, il centro del mondo, ripieno di tutti i suoi rifiuti. Nessuno riesce a passare di lì e tanto meno con il messaggio di un morto. Ma tu stai alla finestra e ne sogni, quando giunge la sera."*⁸

Il tema dell'attesa di una cosa desiderata che non arriva mai e che pure con fiducia e pazienza si aspetta per anni e anni, fino a morire o morirne, è bellissimo. Questo breve racconto di Kafka, pur nella sua brevità, lo esprime mirabilmente e lo coniuga ad una molteplicità di suggestioni e di senso che rendono il testo affascinante, come un diamante dalle mille sfaccettature.

- ✓ Già dal momento iniziale della consegna del messaggio è stupefacente che l'imperatore, alto, irraggiungibile, potente, enormemente più importante, in questa divina immensità, pensi al suo minuscolo e sperduto suddito.
- ✓ C'è il mistero contenuto nel messaggio: cosa avrà mai voluto dire l'imperatore in punto di morte al suddito? Cosa si può rivelare? Cosa concedere? Comunicare, confidare, richiedere, affidare. Forse la visione di ciò che ci attende oltre la morte, forse il futuro del mondo, forse un premio, una grazia, una verità?
- ✓ C'è la distanza insormontabile tra il latore del messaggio e colui che l'attende a tradurre il senso dell'incomunicabilità, della separazione, la cesura insanabile tra il creatore e la sua creatura, tra empirico e trascendente, tra le classi sociali.
- ✓ C'è il percorso del messaggero, lungo e oltre palazzi e strade, folle e case; cose che incontra il messaggero, che davanti a lui si ergono come ostacoli al suo procedere, lo rendono difficile faticoso fino al punto da rendere la meta un punto d'arrivo tanto agognato, tanto impetuosamente cercato, quanto impossibile; metafora delle insormontabili difficoltà che la vita, talora, ci propone.

E' un racconto costruito con grande senso del tempo e successione degli eventi, in un crescendo soffocante e incombente, fino alla chiusa sconfortata e desolante, eppure nel contempo dolce, serena, sognante. Il sogno che dona ogni sera conforto all'inutilità d'ogni impresa. Sembra una favola, una speranza, qualcosa che rimane tra la miseria della quotidianità e l'altezza sognante delle vette, dell'aldilà, della gioia, della notizia meravigliosa che da sempre si aspetta e non si sa nemmeno

Sono in molti che negano la possibilità di una lettura teologica del racconto. I motivi non mancano, ma non solo in questo caso. Dipende anche da ciò che uno fa nel suo atto di lettura. In ogni caso, quando anche l'intenzione dell'autore non fosse teologica, il testo si presta a dire di un mondo che ha relegato Dio sul letto di morte, sa di un messaggio che è stato affidato, sa pure che il messaggero è in cammino - ma ormai disperato di poterlo ascoltare, e perciò ne ha nostalgia nei sogni ad occhi aperti fatti alla finestra.

Una lontananza invalicabile, un tempo che trascorre senza riscatto, un messaggio che non giunge a destinazione. Questo 'racconto' sembra descrivere - drammaticamente? - la situazione umano-religiosa della nostra epoca.

L'Imperatore ha chiamato il più misero dei sudditi, l'ombra più lontana dal sole imperiale, per affidargli il messaggio dal letto di morte, un messaggio che non giungerà mai a destinazione, perché forse non c'è destinazione, o forse perché fra la moltitudine il messaggero si smarrirà.

⁸ F. KAFKA, *Un medico di campagna*, tra R. Paoli, Milano, Mondadori, 1981

Nel racconto c'è una voce narrante, ma che sa soltanto ciò che l'antica leggenda racconta.

La voce narrante non scrive il racconto, così come nessuno sa chi abbia scritto la Bibbia.

I talmudisti leggono e rileggono la Torah e danno infinite interpretazioni di ogni narrazione, di ogni frase, di ogni parola, perfino di ogni lettera.

Il popolo ebraico era un popolo di pastori ed è il primo che nella religione ha sostituito il Dio unico alla molteplicità degli Dei.

Era un popolo dunque che non aveva città, vagava nel deserto, lontano, come il messaggero kafkiano, da ogni autorità, era un'ombra rispetto agli altri popoli del Medio Oriente. Allora Dio scrive un libro per questo popolo. Ma il viaggio non termina mai, perché il popolo si disperde nella molteplicità del mondo, nella moltitudine dei popoli. Che fare? Aspettare che Dio invii un messaggio, aspettare che Dio invii finalmente il messia promesso o almeno un messaggio che spieghi infine il senso della vita o almeno di quel misterioso libro. Ma trascorrono secoli, anzi millenni, fra le moltitudini, nei ghetti pieni di spazzatura, e si legge sempre lo stesso libro e nel tempo il ricordo del significato si dimentica, si smarrisce. Non resta altro che aspettare o forse solo sognare che un giorno il messaggio giungerà, ma la sera induce alla melanconia e nella luce del crepuscolo vi sono soltanto ombre, come in sogno.

3. Un punto cruciale della storia del Novecento e della questione di Dio è stato la **Shoah**. Com'è potuto avvenire? La domanda riguarda soprattutto quei credenti che sono stati risospinti all'incredulità, ma anche i credenti che sono voluti restare tali facendo fronte all'orrore e di fronte a Dio. Ancora una volta risuona l'annuncio della morte di Dio ma non ha più nulla di nietzscheano.

"Mai dimenticherò quella notte, la prima notte nel campo, che ha fatto della mia vita una lunga notte e per sette volte sprangata.

Mai dimenticherò quel fumo.

Mai dimenticherò i piccoli volti dei bambini di cui avevo visto i corpi trasformarsi in volute di fumo sotto un cielo muto.

Mai dimenticherò quelle fiamme che consumarono per sempre la mia Fede.

Mai dimenticherò quel silenzio notturno che mi ha tolto per l'eternità il desiderio di vivere.

Mai dimenticherò quegli istanti che assassinarono il mio Dio e la mia anima, e i miei sogni, che presero il volto del deserto.

Mai dimenticherò tutto ciò, anche se fossi condannato a vivere quanto Dio stesso. Mai."

"Un giorno che tornavamo dal lavoro vedemmo tre forche drizzate sul piazzale dell'appello: tre corvi neri. Appello. Le S.S. intorno a noi con le mitragliatrici puntate: la tradizionale cerimonia. Tre condannati incatenati, e tra loro il piccolo pipel, l'angelo dagli occhi tristi.

Le S.S. sembravano più preoccupate, più inquiete del solito. Impiccare un ragazzo davanti a migliaia di spettatori non era un affare da poco. Il capo del campo lesse il verdetto. Tutti gli occhi erano fissati sul bambino. Era livido, quasi calmo, e si mordeva le labbra. L'ombra della forca lo copriva.

Il Lagerkapo si rifiutò questa volta di servire da boia.

Tre S.S. lo sostituirono.

I tre condannati salirono insieme sulle loro seggiole. I tre colli vennero introdotti contemporaneamente nei nodi scorsoi.

- Viva la libertà! - gridarono i due adulti.

Il piccolo, lui, taceva.

- Dov'è il Buon Dio? Dov'è? - domandò qualcuno dietro a me.

A un cenno del capo del campo le tre seggiole vennero tolte.

Silenzio assoluto. All'orizzonte il sole tramontava.

- Scopritevi! - urlò il capo del campo. La sua voce era rauca. Quanto a noi, noi piangevamo.

- Copritevi!

Poi cominciò la sfilata. I due adulti non vivevano più. La lingua pendula, ingrossata, bluastro. Ma la terza corda non era immobile: anche se lievemente il bambino viveva ancora...

Più di una mezz'ora restò così, a lottare fra la vita e la morte, agonizzando sotto i nostri occhi. E noi dovevamo guardarlo bene in faccia. Era ancora vivo quando gli passai davanti. La lingua era ancora rossa, gli occhi non ancora spenti.

Dietro di me udii il solito uomo domandare:

- Dov'è dunque Dio?

E io sentivo in me una voce che gli rispondeva:

- Dov'è? Eccolo: è appeso lì, a quella forca ...

Quella sera la zuppa aveva un sapore di cadavere"⁹.

A Tegel, in carcere per la sua opposizione cristiana e politica a Hitler, nelle lettere che invia all'amico Betghe, **D. Bonhoeffer** elabora una teologia della resistenza. Ma Bonhoeffer si interroga anche sul cristianesimo storico di fronte alle sue responsabilità storiche e evangeliche. Quale Dio e quale vangelo meritano di essere annunciati a partire da quanto è avvenuto?

Le lettere dal carcere sono solo abbozzi, intuizioni confidate ad un amico, non un trattato. Hanno però la freschezza di un pensiero al suo sgorgare. E meritano di essere citate a questo punto per trovare una indicazione sul percorso da seguire, ancora oggi, a 50 anni di distanza.

"16 luglio 1944

...

E ora qualche pensiero ancora sul nostro tema. Mi sto avvicinando un po' alla volta alla interpretazione non-religiosa dei concetti biblici. Vedo di più il compito, di quanto non riesca già a risolverlo. ...

Dio inteso come ipotesi di lavoro morale, politica, scientifica, è eliminato, superato; ma lo è anche come ipotesi di lavoro filosofica e religiosa (Feuerbach!): Rientra nell'onestà intellettuale lasciar cadere questa ipotesi di lavoro, ovvero rimuoverla quanto più completamente possibile. Uno scienziato, un medico ecc. edificanti sono come degli ermafroditi.

Dove dunque Dio mantiene ancora uno spazio per sé? chiedono gli animi pavidi, e poiché non trovano risposta, condannano tutt'intera questa evoluzione che li ha condotti in una sif-fatta situazione di difficoltà.

E non possiamo essere onesti senza riconoscere che dobbiamo vivere nel mondo - «etsi deus non daretur». E appunto questo riconosciamo - davanti a Dio! Dio stesso ci obbliga a questo riconoscimento. Così il nostro diventare adulti ci conduce a riconoscere in modo più veritiero la nostra condizione davanti a Dio. Dio ci dà a conoscere che dobbiamo vivere come uomini capaci di far fronte alla vita senza Dio. Il Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona (Mc 15,34)! Il Dio che ci fa vivere nel mondo senza l'ipotesi di lavoro Dio è il Dio davanti al quale permanentemente stiamo. Davanti e con Dio viviamo senza Dio. Dio si lascia cacciare fuori del mondo sulla croce, Dio è impotente e debole nel mondo e appunto solo così egli ci sta a fianco e ci aiuta. E' assolutamente evidente, in Mt 8,17, che Cristo non aiuta in forza della sua onnipotenza, ma in forza della sua debolezza, della sua sofferenza!¹⁰”

In quegli stessi anni si snoda e si compie la ricerca di un altro personaggio emblematico del nostro secolo, **Simone Weil**. Di famiglia ebrea, educata in ambiente familiare e scolastico ad una forma di agnosticismo severo e moralmente rigoroso, dopo un periodo di intenso impegno nella scuola e nell'attività politica e sindacale nella sinistra non marxista, Simone Weil si sente visitata dal Cristo. Da quel momento in poi inizia una ricerca senza sosta, intensa, fino all'estremo, sul piano teorico e su quello pratico, della verità. Il percorso è così intenso quanto, alcune volte, contraddittorio. Ma da questo itinerario sgorgano intuizioni e pagine di assoluta bellezza.

"Tutti sappiamo che non esiste il bene quaggiù, che tutto quanto si presenta quaggiù come un bene è cosa finita, limitata, si esaurisce e, una volta esaurita, lascia apparire a nudo la necessità. Ogni essere umano durante la sua vita ha senz'altro conosciuto parecchi momenti in cui ha chiaramente confessato a se stesso che quaggiù non esiste il bene. Ma non appena

⁹ E. WIESEL, *La notte*, Giuntina, 39-40, 66-67.

¹⁰ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, a c. Alberto Gallas, Cinisello B., Paoline 1988, 438-440

ha intuito questa verità la ricopre di menzogna. Molti si compiacciono persino di proclamarla, cercando nella tristezza un godimento morboso, ma non hanno mai potuto sopportare di guardarla in faccia per più di un secondo. Gli uomini sentono che c'è un pericolo mortale nel soffermarsi a guardare in faccia questa verità. Ed è vero. Questa conoscenza è più mortale di una spada, infligge una morte che fa più paura della morte fisica. Col tempo essa uccide in noi tutto ciò che chiamiamo «io». Per sostenerla, bisogna amare la verità più della vita. Quelli che ne sono capaci si distolgono con tutta l'anima, secondo l'espressione di Platone, da ciò che è transitorio.

Non si volgono verso Dio. Come potrebbero farlo nelle tenebre assolute? Dio stesso imprime loro l'orientamento opportuno, pur non mostrandosi se non dopo lungo tempo. Essi hanno solo da restare immobili, senza distogliere lo sguardo, senza cessare di stare in ascolto, in attesa, senza sapere di che cosa, sordi alle sollecitazioni e alle minacce, incrollabili sotto i colpi. Se Dio, dopo una lunga attesa, lascia vagamente intravedere la sua luce, o anche si rivela in persona, è questione di un attimo, perché poi bisogna restare di nuovo immobili, attenti, e aspettare, chiamando soltanto quando il desiderio è troppo forte.

Non dipende dall'anima credere nella realtà di Dio, se Dio stesso non le rivela questa realtà. Infatti, o essa mette il nome di dio come un'etichetta su un'altra cosa - e questo è idolatria - oppure la credenza in Dio resta astratta, verbale. Così accade in certi paesi e in certe epoche in cui non viene nemmeno in mente di mettere in dubbio il dogma religioso. Lo stato di non credenza è allora ciò che S. Giovanni della Croce chiamava notte. La credenza è verbale, non penetra nell'anima. In un'epoca come la nostra l'incredulità può forse essere un equivalente delle notte oscura di san Giovanni della Croce, se l'incredulo ama Dio, se è come il bambino che non sa se c'è del pane da qualche parte, ma che grida di aver fame.

Quando si mangia il pane, o quando se ne è mangiato, si sa che il pane è cosa reale. Eppure si può mettere in dubbio la realtà del pane. I filosofi mettono in dubbio la realtà del mondo sensibile, ma è un dubbio puramente verbale, che non intacca la certezza, che la rende ancor più manifesta per uno spirito ben orientato. Allo stesso modo, colui al quale Dio si è rivelato può, senza inconvenienti, mettere in dubbio questa realtà. E' un dubbio puramente verbale, un esercizio utile dell'intelligenza. Invece, mettere in dubbio che Dio sia la sola cosa che meriti di essere amata e distoglierne lo sguardo è un delitto di tradimento già prima di una tale rivelazione, e tanto più dopo. L'amore è lo sguardo dell'anima: significa smettere per un attimo di attendere, di stare in ascolto"¹¹.

E. Hillesum e la debolezza di Dio: nel 1942 scrive così: *Preghiera della domenica mattina*. Non era una donna religiosa, non era una donna praticante di nessuna religione; era ebrea, quindi con una formazione ebraica ma in qualche modo molto laica nel suo modo di pensare e di parlare.

“Mio Dio, sono tempi tanto angosciosi. Stanotte, per la prima volta, ero sveglia al buio con gli occhi che mi bruciavano. Davanti a me passavano immagini su immagini di dolore umano. Ti prometto una cosa Dio, soltanto una piccola cosa: cercherò di non appesantire l'oggi con i pesi delle mie preoccupazioni per il domani - ma anche questo richiede una certa esperienza. Ogni giorno ha già la sua parte. Cercherò di aiutarti affinché tu non venga distrutto dentro di me ma a priori non posso promettere nulla. Una cosa, però, diventa sempre più evidente per me, e cioè che tu non puoi aiutare noi ma che siamo noi a dovere aiutare te, e in questo modo aiutiamo noi stessi. L'unica cosa che possiamo salvare di questi tempi e anche l'unica che veramente conti, è un piccolo pezzo di te in noi stessi, mio Dio. E forse possiamo anche contribuire a disseppellirti dai cuori devastati di altri uomini. Sì, mio Dio, sembra che tu non possa far molto per modificare le circostanze attuali ma anch'esse fanno parte di questa vita. Io non chiamo in causa le tue responsabilità, più tardi sarai tu a dichiarare responsabili noi. E quasi a ogni battito del mio cuore cresce la mia certezza: tu non puoi aiutarci ma tocca a noi aiutare te, difendere fino all'ultimo la tua casa in noi. Esi-

¹¹ *Attesa di Dio*, Rusconi 1972 pp. 164-165

stono persone che all'ultimo momento si preoccupano di mettere in salvo aspirapolveri, forchette e cucchiari d'argento - invece di salvare te, mio Dio. E altre persone, che sono ormai ridotte a semplici ricettacoli di innumerevoli paure e amarezze, vogliono a tutti i costi salvare il proprio corpo. Dicono: me non mi prenderanno. Dimenticano che non si può essere nelle grinfie di nessuno se si è nelle tue braccia. Comincio a sentirmi un po' più tranquilla, mio Dio, dopo questa conversazione con te. Discorrerò con te molto spesso d'ora innanzi, e in questo modo ti impedirò di abbandonarmi. Con me vivrai anche tempi magri, mio Dio, tempi scarsamente alimentati dalla mia povera fiducia; ma credimi, io continuerò a lavorare per te e a esserti fedele e non ti cacerò dal mio territorio.

Per il dolore grande ed eroico ho abbastanza forza, mio Dio, ma sono piuttosto le mille piccole preoccupazioni quotidiane a saltarmi addosso e a mordermi come altrettanti parassiti. E, allora mi gratto disperatamente per un po' e ripeto ogni giorno: per oggi sei a posto, le pareti protettive di una casa ospitale ti scivolano sulle spalle come un abito che hai portato spesso e ti è diventato familiare, anche di cibo ce ne è a sufficienza per oggi e il tuo letto con le sue bianche lenzuola e le sue calde coperte è ancora lì pronto per la notte - e dunque oggi non hai il diritto di perdere neanche un attimo della tua energia in piccole preoccupazioni materiali. Usa e impiega bene ogni minuto di questa giornata e rendila fruttuosa; fanne un'altra salda pietra su cui possa ancora reggersi il nostro povero e angosciato futuro. Il gelsomino dietro casa è completamente sciupato dalla pioggia e dalle tempeste di questi ultimi giorni, i suoi fiori bianchi galleggiano qua e là sulle pozzanghere scure e melmose che si sono formate sul tetto basso del garage. Ma da qualche parte dentro di me esso continua a fiorire indisturbato, esuberante e tenero come sempre, espande il suo profumo tutt'intorno alla tua casa, mio Dio. Vedi come Ti tratto bene. Non ti porto soltanto le mie lacrime e le mie paure ma ti porto, persino in questa domenica mattina grigia e tempestosa un gelsomino profumato. Ti porterò tutti i fiori che incontrerò sul mio cammino e sono veramente tanti. Voglio che tu stia bene con me e, tanto per fare un esempio: se io mi trovassi rinchiusa in una cella stretta e vedessi passare una nuvola davanti alla piccola inferriata, allora Ti porterei quella nuvola, mio Dio, sempre che ne abbia ancora la forza. Non posso garantirti niente a priori, ma le mie intenzioni sono ottime, lo vedi bene.

E ora mi dedico a questa giornata. Mi troverò tra molta gente, le tristi voci e le minacce mi assedieranno di nuovo come altrettanti soldati nemici che assediano una fortezza imprendibile".¹²

¹² E. HILLESUM, *Diario 1941-43*, Adelphi 1985, 169 - 171

NUOVA RELIGIOSITÀ E NOSTALGIA DI DIO

Nuova religiosità¹³

Con la diffusione dell'indifferenza religiosa nei paesi più secolarizzati, un aspetto nuovo emerge chiaramente dall'inchiesta sulla non credenza, sovente identificato come ritorno al sacro, per persone che sperimentano una reale difficoltà ad aprirsi all'infinito, ad andare oltre l'immediato e ad intraprendere un itinerario di fede. In realtà, si tratta il più delle volte di una forma romantica di religione, una sorta di religione dello spirito e dell'«io» che affonda le sue radici nella crisi del soggetto, che si rinchiude sempre più nel narcisismo e rifiuta ogni elemento storico-oggettivo. Perciò, è una religione fortemente soggettiva, in cui lo spirito può rifugiarsi e autocontemplarsi in una ricerca estetica, dove la persona non deve rendere ragione a nessuno del suo essere e del suo comportarsi.

Un Dio senza volto

Questa nuova religiosità si caratterizza per l'adesione ad un dio che, spesso, non ha volto e neppure caratteristiche personali. Alla domanda su Dio, molti, sia tra quelli che si dichiarano credenti sia tra quelli che si dichiarano non credenti, rispondono di credere nell'esistenza di una forza o di un essere superiore, trascendente, ma senza gli attributi di persona, tanto meno di padre. Il fascino per le religioni orientali, trapiantate in Occidente, si accompagna a questa depersonalizzazione di Dio. Negli ambienti scientifici, al vecchio materialismo ateo si sostituisce una nuova forma di panteismo, dove l'universo è concepito come divino: *Deus si-ve natura sive res*.

La sfida è grande per la fede cristiana fondata sulla rivelazione del Dio in tre persone, a immagine del Quale ogni persona è chiamata a vivere in comunione. La fede nel Dio in tre persone è il fondamento di tutta la fede cristiana come pure della costituzione di una società autenticamente umana. E' per dire quanto l'approfondimento del concetto di persona si rivela necessario in tutti i campi per comprendere la preghiera come dialogo tra persone, i rapporti interpersonali nella vita quotidiana e la vita eterna dell'uomo dopo la morte temporale.

Religione dell'«Io»

La nuova religiosità si caratterizza per il fatto di collocare l'«io» e il «sé» al proprio centro. Se gli umanesimi atei di altri tempi erano la religione dell'umanità, la religiosità post-moderna è la religione dell'«io», fondata sul successo personale e sulla riuscita delle proprie iniziative. I sociologi parlano di una «*biografia del fai come vuoi*», nella quale l'io e i suoi bisogni costituiscono la misura sulla quale viene costruita una nuova immagine di Dio, nelle diverse fasi della vita, partendo da differenti materiali di natura religiosa, utilizzati in una sorta di «bricolage del sacro».

E' evidente l'abisso che separa questa religione dell'io dalla fede cristiana che è la religione del «tu» e del «noi», della relazione, che ha la sua origine nella Trinità, in cui le Persone divine sono relazioni sussistenti. La storia della salvezza è un processo di dialogo d'amore di Dio con gli uomini, scandito dalle successive alleanze strette tra Dio e l'uomo, le quali caratterizzano questa esperienza di relazione come esperienza nello stesso tempo personale e personalizzante. Il richiamo all'interiorità e a mettere al centro della propria vita i misteri della croce e della risurrezione di Cristo, come testimonianza suprema di relazione capace di consegnare tutto di sé all'altro, rimane una costante della spiritualità cristiana.

Quid est veritas?

Un altro tratto caratteristico di questa nuova religiosità è la mancanza di interesse per la questione della verità. L'insegnamento di Giovanni Paolo II nelle sue encicliche *Veritatis splendor* e *Fides et ratio*, lodato persino da intellettuali non credenti, non sembra, tolta qualche eccezione, aver trovato spazio adeguato nella Chiesa, a cominciare dalle Università Cattoliche. Nella nostra cultura, segnata dal «*pensiero*» *debole*, le convinzioni forti suscitano spesso il disprezzo: più che credere con l'assoluto della fede, si tratta di credere lasciando sempre uno spazio e un margine di incertezza, una «uscita di sicurezza». Succede così che la domanda sulla verità del cristianesimo o sull'esistenza di Dio venga trascurata, considerata irrilevante e priva di senso. La domanda di Pilato, in risposta alla dichiarazione esplicita di Cristo, è sempre attuale: Cos'è la verità? Per mol-

¹³ DOVE È IL TUO DIO? PONTIFICIUM CONSILIUM DE CULTURA. CONCLUSIONI DELLA PLENARIA 2004, in <http://www.cultura.va/content/cultura/it/archivio/documenti/whereisyourgod.html>

ti la verità ha una connotazione negativa, associata a concetti come «dogmatismo», «intolleranza», «imposizione», «inquisizione», a causa soprattutto di alcuni episodi storici in cui la verità venne strumentalizzata, per imporre con la forza scelte di coscienza che nulla avevano in comune con il rispetto della persona e la ricerca del Vero.

Nel cristianesimo, invece, la Verità non è un mero pensiero teoricamente definito, un giudizio eticamente valido o una dimostrazione scientifica. E' una Persona il cui nome è Gesù Cristo, Figlio di Dio e figlio di Maria Santissima. Cristo si è presentato come la Verità (Gv. 14,6). Già Tertulliano osservava che Cristo ha detto: «*Io sono la Verità*», e non «*Io sono la Tradizione*». Oggi, parlare della verità del Vangelo richiede di confrontarsi con il fatto che la Verità appare nella povertà dell'impotente, di Colui che per amore ha accettato di morire sulla croce. In questo senso, verità e amore sono inscindibili: «*Nel nostro tempo la verità viene scambiata spesso con l'opinione della maggioranza. Inoltre è diffusa la convinzione che ci si debba servire della verità anche contro l'amore o viceversa. Ma la verità e l'amore hanno bisogno l'una dell'altro. Suor Teresa Benedetta della Croce ne è testimone. La "martire per amore", che donò la sua vita per gli amici, non si fece superare da nessuno nell'amore. Allo stesso tempo ella cercò con tutta se stessa la verità ... Suor Teresa Benedetta della Croce dice a noi tutti: non accettate nulla come verità che sia privo di amore. E non accettate nulla come amore che sia privo di verità! L'uno senza l'altra diventa una menzogna distruttiva*»[10]. Così «solo l'amore è degno di fede», l'amore diventa il grande segno di credibilità del cristianesimo, perché non è disgiunto dalla verità.

Fuori della storia

La nuova religiosità è intimamente legata alla cultura contemporanea secolarizzata, antropocentrica, e propone una spiritualità soggettivista che non è fondata su una rivelazione legata alla storia. Ciò che vale è la capacità di trovare il modo di «*sentirsi bene*». La critica della religione, rivolta in passato contro le istituzioni che la rappresentavano, era basata soprattutto sulla mancanza di coerenza e di testimonianza vitale dei loro membri. Oggi si rifiuta l'esistenza stessa di una mediazione *oggettiva* tra la divinità e il soggetto che è negato. Il ritorno dello spirituale sembra di conseguenza orientarsi verso la negazione del trascendente, con l'inutilità, perciò, di una istituzione religiosa, e verso il rifiuto della dimensione storica della rivelazione e del carattere personale della divinità. Nello stesso tempo, questo rifiuto si accompagna al tentativo di distruzione dell'oggettività storica della rivelazione biblica, dei suoi personaggi e degli avvenimenti, in pubblicazioni a larga diffusione e in trasmissioni per il grande pubblico.

La Chiesa è radicata nella storia. Il Simbolo della fede fa menzione di Ponzio Pilato, per significare il radicarsi della professione di fede in un momento preciso della storia. Inoltre, l'adesione alla dimensione storica concreta è fondamentale per la fede, e la sua importanza si fa sentire in quei cristiani che sentono la necessità di trovare l'accordo tra la verità del cristianesimo e della rivelazione biblica con i dati della storia. La Chiesa è sacramento di Cristo, prolungamento nella storia degli uomini dell'incarnazione del Verbo di Dio avvenuta duemila anni fa.

***Nostalgie di Dio nella coscienza contemporanea*¹⁴**

Parliamo di "nostalgie" del divino non solo per i modi differenziati di percepire il sacro, ma anche perché si tratta di esperienze deboli, fioche, difficili da interpretare e ambivalenti, che nascondono negatività e positività.

1. Le diverse figure dell'indifferenza

La categoria della indifferenza viene usata oggi non solo per interpretare l'atteggiamento religioso ma anche la condizione in generale dell'uomo contemporaneo, la sua situazione di smarrimento, di difficoltà a trovare identità forti. L'indifferenza è il prodotto della cultura della complessità, che, moltiplicando le differenze e le appartenenze, le rende così più deboli, ne stempera i contorni.

L'affermarsi del pensiero debole o nichilista sta ad indicare la tendenza da parte dell'uomo contemporaneo a porsi sempre meno le grandi domande di senso, a progettare in generale, con il conseguente ripiegamento sul quotidiano.

Sullo sfondo di questa situazione culturale la categoria della indifferenza, intesa in tre accezioni diverse ma interagenti, può essere un'utile chiave interpretativa della domanda religiosa dell'uomo d'oggi.

¹⁴ Sintesi della relazione di G. PIANA, *Nostalgie di Dio nella coscienza contemporanea*, Verbania Pallanza, 21 ottobre 1995, in <http://www.finesettimana.org/pmwiki/?n=Db.Sintesi?num=100>

1^a figura: indifferenza come crisi radicale della domanda religiosa:

Trent'anni fa la secolarizzazione era vista come un fenomeno irreversibile e almeno in parte positivo, come il riconoscimento del valore autonomo della politica e della cultura, viste non più come immediatamente dipendenti dal sacro. La società medievale e per molti aspetti anche la società moderna era dominata da un universo simbolico sacrale che permeava di sé tutti gli aspetti della vita, con indebite confusioni tra sacro e fede.

Negli anni 60 la secolarizzazione diventa un fenomeno di massa, producendo un arretramento del divino in senso sacrale e favorendo anche un recupero di autenticità nell'ambito della fede, liberata da incrostazioni sacrali, come lo stesso concilio riconobbe.

Oggi quel processo di secolarizzazione non sembra più così irresistibile, e si assiste a ritorni di sacro, anche in forme magico-superstiziose.

Il problema è che, probabilmente, il processo di secolarizzazione è nonostante tutto vincente. I "ritorni" sono quantitativamente non rilevanti e qualitativamente spuri.

Dominante è ancora la secolarizzazione come destituzione di senso della domanda religiosa. La secolarizzazione tende ad erodere la stessa possibilità del rapportarsi dell'uomo al divino.

Indifferenza in questa prospettiva significa messa in crisi della domanda religiosa di senso. Non si tratta di ripresa dell'ateismo. L'ateismo, in quanto esplicita negazione di Dio, è pur sempre affermazione della rilevanza del problema religioso (altrimenti non lo si combatterebbe). La secolarizzazione non combatte Dio ma lo dimentica.

- a) Un primo fattore di questa messa in crisi è costituito dalla cultura del **pensiero debole** e del **nichilismo**, come negazione della possibilità di porsi delle domande di senso, che nega pertanto la possibilità stessa del religioso. Il religioso è il tentativo dell'uomo, consapevole del proprio limite e dell'apertura infinita del suo desiderio, di rispondere alla domanda di senso della sua esistenza attraverso il ricorso al mistero, all'assoluto.
- b) Ma la secolarizzazione compiuta non è solo **erosione** del sacro ma anche **dei valori** su cui costruire l'esistenza. Oggi è in crisi l'etica. Proprio perché non si sa più dove trovare valori comuni di riferimento si ricorre alle regole del gioco in chiave neoutilitarista, neocontrattualista, neoconsensualista. In questo orizzonte la domanda religiosa è messa tra parentesi.
- c) L'indifferenza religiosa può indicare quell'atteggiamento che - di fronte alle prescrizioni e ai valori proposti, secondo una gerarchia ben precisa, all'interno di una particolare confessione religiosa - non accoglie affatto tali prescrizioni in maniera incondizionata, non ne riconosce la disposizione gerarchica, ma li pone tutti sullo stesso piano, li considera modificabili a proprio piacimento e ritiene di poterli adattare, in maniera flessibile, alle situazioni concrete che di volta in volta si presentano. In ultima analisi, però, il giudice ultimo che deve decidere della legittimità di questa applicazione dei principi incondizionati alla vita quotidiana è lo stesso individuo: colui, appunto, che può trarre benefici da una tale benevola flessibilità da lui stesso introdotta.
- d) È in crisi infine il **senso del mistero**. La cultura contemporanea ha un atteggiamento essenzialmente problematico, secondo il quale per ogni cosa è possibile trovare una soluzione in termini di sperimentazione, di verificabilità, di ricerca scientifico-tecnologica. La verità si identifica con la verificabilità. La razionalità dominante è quella ideologica, oggi però gravemente in crisi, e quella strumentale. Tutto è ridotto a ciò che si può verificare. Non c'è spazio per il mistero. Il mistero invece non può essere totalmente spiegato. Una visione misterica implica lo sforzo incessante della ragione umana, ma unito alla consapevolezza di non poter esplorare tutto. Implica ricerca e accoglienza. Il mistero va anche accolto.

La domanda religiosa della vita rientra in una interpretazione della realtà in tutta la sua ricchezza. Se viene meno il senso del mistero, il mistero presente nelle persone, nelle cose... viene meno la stessa possibilità della domanda religiosa. Posso spiegare tutto, sono autosufficiente e non ho bisogno di aprirmi ad una alterità.

2^a figura: l'indifferenza come indifferentismo religioso

Oggi ci troviamo di fronte al diffondersi di un sincretismo accomodante e di basso profilo che mescola indifferentemente molteplici forme di sacro, dal sacro naturale, a quello magico-superstizioso, a quello orientaleggiante, a quello autentico. Indifferenza come indifferenziazione di fronte alla religione.

Si tratta di un processo inverso a quello descritto nella prima figura: è un ritorno del sacro. Nell'uomo contemporaneo vi è una oscillazione tra progressiva secolarizzazione e ritorno del sacro in molteplici forme.

Si tratta di un sacro come risposta a bisogni umani: al bisogno di recupero di identificazione dentro una società massificata che disperde l'io; al bisogno di recupero di una securizzazione psicologica di

fronte ad una società che carica l'io di solitudine; al bisogno di recupero di appartenenza sociale all'interno di una società caratterizzata dalla disgregazione.

È un sacro che risponde più a bisogni antropologici che a una domanda forte di senso religioso. È un sacro che ritorna più sotto la spinta di una irrazionalità che non nella ricerca di nuove forme di razionalità. Di fronte alla crisi della ragione ideologica o strumentale si fugge nell'irrazionale. È un sacro che cerca di esorcizzare la terribile esperienza di paura dell'uomo contemporaneo, una paura che non nasce più dall'esterno, di fronte ad un mondo non conosciuto e non dominato, ma dall'interno, dalla consapevolezza che la conoscenza e il dominio del mondo ha prodotto processi sconvolgenti.

È un sacro allora che nasce prevalentemente sul negativo. Non ci troviamo qui di fronte all'uomo adulto, maturo, di Bonhoeffer, che va alla ricerca di un senso ulteriore, ma all'uomo che va alla ricerca di un senso compensativo della negatività dell'esperienza umana.

Ci sono vari ritorni del sacro: dal sacro magico-superstizioso, al demoniaco, al sacro assunto da altre visioni religiose, al sacro devozionale, sino al sacro naturale (come in certo ecologismo che sacralizza la natura novella dea madre). Ritorni al sacro come bisogno di punti fermi, come vago sentimento del religioso in cui si compone tutto. Il ritorno del sacro si esprime anche nella diffusione delle sette, che offrono sicurezza e semplificazione di fronte alla società complessa che problematizza tutto. Vivere la complessità è difficile.

3^a figura: indifferenza come in-differenza, come forte bisogno di differenziazione della domanda religiosa, come bisogno autentico di soggettivizzazione della esperienza religiosa

Oggi l'esperienza religiosa non viene più trasmessa dalla cultura, dato che non è più dominante un universo simbolico sacrale. La scelta religiosa implica un coinvolgimento personale, responsabile. Di qui scaturisce l'esigenza di personalizzare in senso forte la fede, di vivere l'esperienza ecclesiale non nell'ottica della dipendenza, ma in quella della valorizzazione del contributo di ciascuno, secondo il proprio carisma. È presente l'esigenza di una chiesa diversa, una chiesa che non offra tutto e tutto in modo indifferenziato, che non metta in una condizione di passività, ma che si costruisca a partire dalle soggettività individuali, che faccia fare esperienze comuni di fede incentrate nell'accoglienza di queste soggettività. Si tratta pertanto di esigenza di personalizzazione della fede e di responsabilizzazione in ordine all'appartenenza ecclesiale. Tutto ciò implica un arretramento della consistenza gerarchica della chiesa, una gestione diversa del ministero gerarchico, molto più al servizio dei carismi di tutti.

L'in-differenza come volontà di differenziazione ha anche dei risvolti negativi, come la relativizzazione della fede, come l'emergere di una credenza religiosa che prescinde da qualsiasi riferimento oggettivo, come il diffondersi di appartenenze parziali, deboli, limitate, selettive.

L'attuale maggiore considerazione attribuita alle istituzioni, anche all'istituzione-chiesa, come rilevano le indagini sociologiche, esprime il bisogno di sicurezza, di garanzia. Non si tratta di un ritorno ad accogliere globalmente il messaggio, ma un ritorno all'istituzione in modo selettivo, della quale si prende solo ciò che ci serve al momento.

2. Prospettive per la nuova evangelizzazione

Nell'affrontare la parte più propositiva della riflessione sui ritorni di Dio saranno delineate tre piste che corrispondono alla tre figure della indifferenza prima delineate. La negazione radicale della domanda religiosa, la risposta in termini indifferenziati alla domanda religiosa o la risposta in termini differenziati, non sono figure applicabili semplicemente a diversi tipi di persone (esiste anche una suddivisione di questo genere), ma sono dimensioni compresenti all'interno di uno stesso individuo: ci sono momenti in cui prevale il rifiuto della domanda, altri di tentazione di appoggiarsi a qualunque forma di sacro, altri ancora di risposta personalizzata.

Come risignificare in questo clima di "ritorni di Dio" il religioso, il divino, il trascendente, non in modo generico?

1^a pista: ricreare le condizioni perché la domanda religiosa possa porsi

Non si può fare evangelizzazione senza tener conto delle premesse, delle pre-condizioni alla fede. La cultura di oggi non crea quelle premesse, ma è dominata da linguaggi, da forme simboliche, da categorie ideologiche, da modi di considerare la vita e i significati della vita che non fanno spazio all'apertura al trascendente, al divino. Occorre pertanto ricreare quelle condizioni per cui la domanda religiosa possa porsi. La fede è dono di Dio, ma esige, per poter essere accolta, che nell'uomo vi sia un'apertura ad una visione della realtà che consenta il sorgere della domanda del trascendente.

- a) Precondizione è la **restituzione di significato alla domanda di senso**. Dove non ha senso il porsi la domanda di senso è impossibile che emerga la domanda religiosa. Dove ci si accontenta dei significati immediati, limitati, dove si interpreta la vita in un permanente presente quotidiano o in una mitizzazione della soggettività non vi sono le condizioni perché la domanda possa porsi e balenare all'orizzonte della coscienza. Come superare una cultura positivista, soggettivista, aprogettuale in vista di una cultura misterica, capace di mettere l'uomo in una condizione progettuale e in una rete di rapporti (con gli altri e con l'Altro...)? La scoperta di Dio può avvenire solo nell'esperienza di relazioni umane che danno senso all'esistere e che fanno nascere la nostalgia di un rapporto più compiuto. La dimensione misterica, della progettualità e della relazionalità sono la precondizione per il riproporsi della domanda di senso.

La ricostituzione della domanda di senso implica la capacità di leggere il senso dentro i significati immediati. I giovani vivono di significati immediati, che racchiudono in modo latente una domanda più radicale. Compito dell'educatore è cogliere il tutto, il senso profondo, l'infinito dentro il frammento, il quotidiano.

Non è pensabile che si possano risuscitare le domande attraverso un processo intellettualistico. È l'esperienza che va letta e scavata per far emergere ciò che è presente ma nascosto.

- b) Altra precondizione è **risignificare la razionalità** perché la domanda di senso possa porsi. Di fronte alla crisi delle forme di razionalità ideologica o strumentale, per non fuggire nell'irrazionale, nel magico-superstizioso, nel sacro negativo occorre operare una risignificazione della ragione, che lasci spazio all'accoglienza della fede.

Non però della ragione classica, tradizionale, della dialettica che tutto spiega, della ragione dell'ideologia illuminista, o di quella scientifico-tecnologica del secondo illuminismo. Occorre risignificare una razionalità che smantelli la pretesa totalizzante o la visione puramente strumentale, utilitaristica, pragmatica per la quale vale solo ciò che serve, che è utile, che si può consumare.

Occorre accedere ad una forma di ragione aperta, al contrario della ragione chiusa della totalità e della strumentalità, che vuole spiegare tutto, che ritiene vero ciò che rientra nel sistema o ciò che è verificabile...

Non è la ragione del pensiero debole, la ragione della differenza, ma la ragione che assume la differenza andando oltre. Non si rinuncia alla ragione nella interpretazione della realtà, partendo però dal presupposto che la ragione non può spiegare tutto. Non la ragione della totalità ma quella dell'infinito (Levinas). Solo una ragione aperta può fare spazio alla domanda religiosa.

Il pensiero debole nasce come reazione alla ragione della totalità come ideologia, alla ragione ideologica, incentrata sulla categoria della dialettica. La categoria della differenza sostituisce quella della dialettica, che è stata centrale in tutte le ideologie contemporanee, sia del progresso scientifico-tecnologico che del cambiamento politico. La dialettica voleva sistemare tutto, creando conflittualità. La crisi della dialettica fa nascere l'attenzione alle differenze. Mentre il rischio della dialettica è quello della totalità, quello della differenza è l'incomunicabilità. Se radicalizziamo le differenze creiamo le condizioni perché al massimo ci sia una tolleranza passiva, non invece un interscambio, delle interazioni. Le differenze indicano un sistema in cui ci sono tante isole senza comunicazione. Solo la riscoperta del simbolo consente di uscire dalla differenza radicalizzata senza ricadere nella dialettica. Il simbolo mette insieme il diverso, le differenze, creando le condizioni per un continuo cammino in avanti. Un superamento continuo non secondo la logica della dialettica ma di quella simbolica che è evocativa. Il simbolo connette i diversi evocando l'altro, l'altro che non è frutto di una elaborazione razionale ma di un processo creativo vitale.

È la razionalità estetica, dell'arte, della musica, una razionalità che procede per contrapposizioni, che consente di cogliere Dio come tutto e come niente (S. Giovanni della croce). Si può fare esperienza dell'assenza di Dio attraverso la sua presenza (Bonhoeffer). Pregare è fare esperienza della presenza e dell'assenza di Dio. È la logica simbolica. Nel momento in cui Dio si fa vicino all'uomo nell'alleanza, nel primo comandamento impone di non far immagine alcuna, perché è altro.

- c) Altra precondizione è la necessità di far emergere alcune **esigenze etiche fondamentali**. La costruzione della domanda di senso passa anche attraverso l'esperienza di alcune fondamentali esigenze etiche. Si tratta di ricostruire nella coscienza un tessuto di valori. La coscienza avaloriale è dominata da logiche pragmatiche e concepisce il momento etico al massimo come il momento della elaborazione delle regole attraverso il consenso sociale. Dove non c'è istanza etica forte non c'è domanda di senso. Dove c'è domanda di senso si impongono istanze etiche forti.

Alcuni valori sono desueti perché non corrispondono alle logiche dominanti: i valori della gratuità, della superfluità, dell'ospitalità, dell'imprevedibile, della diversità. Non ci si apre alla domanda religiosa se non si recupera la domanda di senso come domanda fondante, se non si recupera una forma

nuova della razionalità, se non si recuperano delle istanze valoriali che costituiscono il punto di riferimento dell'esistenza.

2^a pista: ridefinire in modo corretto l'identità cristiana, per superare il sincretismo religioso, il vago sentimento religioso che tutto mescola

Si è tentati, nella ricerca di identità cristiana, di ritornare indietro, di ritornare al cristianesimo sociologico, di ripensare con nostalgia al regime di cristianità. Ma sono evidenti i guasti del regime di cristianità, di guasti per la fede, mistificata dietro le pretese di un sistema, di guasti per la società, per un sistema sociale e politico appoggiato o imposto dalla chiesa, indipendentemente dai bisogni della società.

Neppure è proponibile un ritorno all'ideologia cattolica, ad un cristianesimo che pretende di essere una ideologia interpretativa in senso globale della vita personale e sociale.

Invece l'identità deve essere recuperata nel segno del radicalismo evangelico. La vera identità cristiana è il vangelo *sine glossa*, come ci ha mostrato Francesco d'Assisi. Ritornare ad una identità forte non significa diventare non dialogici, anzi, come ci ha mostrato Francesco, maggiore radicalità evangelica, maggiore dialogicità. La non dialogicità deriva da una identità cristiana di tipo sociologico (la società cristiana si oppone ad altre società) o ideologico (l'ideologia cristiana contro altre ideologie).

Il recupero di questa identità comporta che sia resa trasparente in un ethos che risignifichi nella vita i valori evangelici. Non basta recuperare astrattamente l'identità cristiana, ma concretamente come testimonianza di singoli credenti e di comunità. Occorre assumere stili di vita che rendano trasparente all'uomo d'oggi il senso del discorso della montagna.

La povertà evangelica, risignificata nell'oggi, diventa la strada per ridare qualità alla vita, per uscire dalla logica del quantitativo. È questo il senso della identità, del paradosso cristiano. Tutto ciò che nel vangelo è vangelo è paradosso, come la croce di Cristo, il rivelarsi di Dio nel segno dell'impotenza. La croce contraddice tutte le teodicee, le etiche, le interpretazioni di Dio che sono state elaborate nell'ottica dell'onnipotenza. Il Dio crocifisso, povero, spogliato acquista significato in quanto è il Dio come essere per gli altri (Bonhoeffer). Non è lo spogliamento fine a se stesso che ha valore, ma in quanto dono di sé radicale, essere totalmente per gli altri. Solo diventando pazzi si è cristiani (Francesco d'Assisi).

3^a pista: personalizzazione dell'esperienza di fede, come risposta al bisogno di cammini differenziati

Bisogna prendere sul serio il positivo che viene dalla cultura della soggettività, favorita dalla complessità sociale che determina processi di differenziazione. L'attenzione a ricostruire l'identità soggettiva non significa rinuncia alle appartenenze collettive. Non c'è contrasto tra identità e appartenenza. Tanto più si appartiene agli altri, alla famiglia, al mondo, quanto più si porta un proprio contributo soggettivo alla edificazione dei processi sociali.

Anche nel campo della fede occorre rispettare l'esigenza di soggettività, di identità, di personalizzazione. Occorre offrire cammini diversi, puntando sull'essenziale, e restando aperti alle diversità delle esperienze.

Nella chiesa, ognuno, nell'esprimere la propria fede, deve poter rimanere se stesso, deve poter realizzare le proprie potenzialità comprese le dinamiche passionali. Bonhoeffer nell'Etica afferma che prima di pensare astrattamente al senso della vita occorre incominciare a vivere la vita, superando la tentazione del soprannaturalismo, presente sia nella tradizione cattolica che protestante, che ha mortificato le passioni e i desideri.

Occorre calare la fede dentro la realtà vitale, ricomprendere l'uomo nella sua totalità, limiti e devianze comprese.

L'esigenza di cammini differenziati implica una chiesa capace di fare spazio al proprio interno, nella gestione della pastorale della vita cristiana, ai carismi, ai talenti di ciascuno. Sollecita l'esperienza di una chiesa come comunione nella e della diversità. La comunione è tanto più ricca quanto più ciascuno porta il proprio contributo. Un'unità non uniforme, omologata, massificata, ma che implica l'assunzione da parte di ciascuno della propria diversità, il rispetto e il potenziamento dei carismi di ciascuno, l'articolazione dei ministeri, nella consapevolezza che lo Spirito soffia dove vuole.

La chiesa ha oggi bisogno di fare i conti con la **povertà**. Solo una chiesa povera, che vive la condizione di povertà può essere una chiesa dei poveri, attenta ai poveri. Povertà come spogliamento dal potere, non solo dai beni economici, come uso di strumenti poveri, come capacità di vivere dentro le situazioni umane più disperate. Il cuore del messaggio evangelico, la croce, è dire una parola di speranza ai disperati di questo mondo. Se non si riesce a far questo significa che prevalgono altre logi-

che rispetto a quella di rendere trasparente ciò che è centrale nel messaggio cristiano, la croce, segno dell'impotenza di Dio e del riscatto che Dio fa dell'umano, del negativo, attraverso l'impotenza. La croce rende visibile la logica e l'essere stesso di Dio, il Dio trinitario come amore. L'amore è per definizione gratuità, dono radicale di sé. Cristo sulla croce fa la rivelazione più alta di ciò che Dio è, della natura ultima e intima di Dio. La croce ha bisogno di essere resa visibile attraverso una chiesa che si fa croce, una chiesa che non adotta la logica del potere, del successo, ma quella dello scomparire, del diventare fermento, del diventare seme che muore... Una chiesa che fa l'esperienza della povertà può annunciare ai poveri la speranza di Dio, la speranza di una vita che va oltre la vita, di una vita che acquista senso nonostante il non senso della vita presente.

NICHILISMO, PENSIERO TRAGICO, SCIENZA E RELIGIONE

'NON NOMINARE IL NOME DI DIO INVANO'¹⁵.

1. Dice ancora qualcosa il nome di Dio agli uomini di oggi? Secondo Nietzsche, poco o nulla. Lo stesso annuncio che "Dio è morto" è destinato a cadere nel vuoto. Magari tutti ripetono la frase a proposito di questo o di quello (secolarizzazione, scristianizzazione, pensiero unico, e così via). Ma come se fosse un'ovvietà, una cosa scontata, di cui prendere atto per poi archiviare senza farsi troppi problemi. Un po' come dire: siamo moderni, emancipati, la fede in Dio appartiene al passato. Dovranno passare secoli – è sempre Nietzsche a sostenerlo – prima che gli uomini tornino a interrogarsi sul senso profondo e misterioso di questa morte.

Che la morte di Dio appaia come un evento che è ormai alle nostre spalle e che ci lascia sostanzialmente indifferenti non è ateismo. È **nichilismo**. L'ateismo a suo modo tiene ferma l'idea di Dio. Non fosse che per distruggere e negare quest'idea, liquidando al tempo stesso ogni forma di trascendenza: sia la trascendenza della legge morale, sia la trascendenza del senso ultimo della vita. Tutte cose che dal punto di vista dell'ateismo costringerebbero l'uomo in uno stato di sudditanza e gli impedirebbero di realizzare la sua piena umanità. L'ateismo in Dio vede il nemico dell'uomo. Perciò gli muove guerra.

Per il nichilismo niente di tutto ciò. Quella di Dio è una grande idea. Talmente alta e nobile che, come afferma quel perfetto nichilista che è Ivan Karamazov, c'è da stupire che sia venuta in mente a un "animale selvaggio" come l'uomo. Però destinata a dissolversi come rugiada al sole sotto i raggi spietati della scienza. Rimasto senza Dio, l'uomo deve fare i conti con la realtà. Deve imparare a vivere sotto un cielo da cui non può più venirgli alcun soccorso né consolazione. Quindi, deve riappropriarsi della sua vita terrena e soltanto terrena. Con quanto di buono e prezioso la terra ha da offrire una volta che Dio è uscito di scena. Ma siccome non c'è nulla di buono e prezioso se non in forza dei nostri stessi limiti, diciamo pure in forza del nostro destino di morte (infatti come potremmo amarci gli uni gli altri se fossimo immortali?), sia lode al nulla! Questo dice il nichilismo.

Ma anche più importante di quel che il nichilismo dice, è quel che il nichilismo non dice. Per realizzare il suo progetto di riconciliazione con la mortalità e la finitezza, il nichilismo deve tacere su un punto decisivo: lo scandalo del male. Precisamente lo scandalo che l'ateismo aveva fatto valere contro Dio, in questo dimostrandosi consapevole del fatto che il male sta e cade con Dio. È di fronte a Dio che il male appare scandaloso. Cancellato del tutto Dio, persino come idea, il male continua a far male, ma rientra nell'ordine naturale delle cose. Ed ecco la parola d'ordine del nichilismo: tranquilli, non è il caso di far tragedie.

A differenza del nichilismo, l'ateismo pur negando Dio ne reclama o ne evoca la presenza. Esempio da questo punto di vista il ragionamento (che a Voltaire sembrò invincibile) svolto da Pierre Bayle. Il male c'è, indiscutibilmente. Come la mettiamo con Dio? O Dio vuole impedire il male, ma non può, e allora è un dio impotente; o Dio può impedire il male ma non vuole, e allora è un dio malvagio; o Dio non può e non vuole, e allora è un dio meschino (oltre che impotente); o Dio può e vuole (ma di fatto non lo impedisce), e allora è un dio perverso. Dunque: non può essere Dio un dio impotente oppure malvagio oppure meschino oppure perverso.

Obietterà Leibniz: non è vero che Dio lasciando essere il male si condanna alla malvagità e quindi alla non esistenza. Il bene, sul piano ontologico, è infinitamente più grande del male: anche se il bene è silenzioso, spesso invisibile, e invece il male sconvolge il mondo. Il valore positivo del bene è infinitamente più grande del valore negativo del male. Non solo, ma il bene è ogni volta una vittoria sul male, mentre non si può dire che il male sia una vittoria sul bene, perché il bene resta, anche se c'è il male, e al contrario il male, benché non cancellato, è vinto dal bene. Perciò Dio, pur potendolo, non impedisce il male. Se lo facesse, col male toglierebbe anche il bene. Quel bene che, rispetto al male, è un di più di essere, di vita, di senso.

Lasciamo stare se gli argomenti di Bayle siano convincenti e se la risposta di Leibniz possa soddisfare pienamente. Certo è che tanto l'ateismo di Bayle quanto il teismo di Leibniz concordano su un punto: è alla luce dell'idea di Dio che il male rivela la sua natura per così dire "innaturale", sconcertante, scandalosamente disumana. Tolto Dio, certo si continua a soffrire, e cioè a patire le offese che la natura reca

¹⁵ S. GIVONE, *'Non nominare Dio invano'*. Le risonanze contemporanee dell'antico comandamento, in http://www.teologiamilano.it/pls/teologiamilano/v3_s2ew_consultazione.mostra_pagina?id_pagina=901

agli uomini e gli uomini a loro stessi, ma quanto più debole sarebbe quel “no, non deve essere” che osiamo dire di fronte al male chiamando in causa Dio...

Il nichilismo, a differenza dell'ateismo, non vuole vedere il male, non può vederlo. E questo per la semplice ragione che Dio non è più l'antagonista, il nemico: semplicemente non è più. Lo stesso si deve dire del male: non è più. Evaporato, dissolto, fattosi impensabile. “L'unico senso che do alla parola peccato – ha detto recentemente un filosofo che fa professione di nichilismo – è quello che è contenuto nell'espressione: che peccato!” Viva la chiarezza.

Il nichilismo è subentrato all'ateismo. Potremmo dire che il nichilismo altro non è che una forma di ateismo in cui Dio non è più un problema, come non è più un problema il male – Dio è morto, e questa sarebbe l'ultima parola, non solo su Dio, ma anche sul male. Questo nichilismo amichevole e pieno di buon senso, oltre che perfettamente pacificato, continua a essere la cifra del nostro tempo. Lo sarà finché nella morte di Dio vedremo un fatto che per noi non significa più nulla e non invece quel che intravide Nietzsche: un evento la cui portata è ancora tutta da esplorare.

2. L'orizzonte di tale evento è uno solo: quello in cui è possibile **pensare tragicamente** l'eredità cristiana, come l'anticristiano Nietzsche, che però si firmava “Dioniso crocifisso”, intuì, nonostante per altro verso vedesse un'antitesi insuperabile fra mondo tragico e cristianesimo. Ma in che senso si può parlare del tragico all'interno del cristianesimo? Che cosa accomuna e che cosa distingue tragico greco e tragico cristiano?

Aristotele definisce la tragedia, che ai suoi occhi è ben più che un genere letterario, come imitazione di vicende che suscitano pietà e terrore e inducono alla “catarsi” di tali sentimenti. Per Aristotele essenziale è il momento della purificazione e quindi del trascendimento di un'esperienza che, per quanto dolorosa e carica di enigmi, non è fine a se stessa, tanto meno insidiata dall'irrazionale, perché al contrario è fonte di conoscenza e in quanto tale liberatrice. Sia che il soggetto della catarsi sia lo spettatore, sia che la catarsi abbia luogo nel personaggio, il tragico in Aristotele non appare un che di ultimo, ma semmai una via ad una più serena comprensione della realtà della sofferenza e del male.

Che Aristotele parli della tragedia, e quindi del tragico, in un'epoca in cui la tragedia era ormai cosa del passato, epoca post-tragica, rende la sua riflessione, che pure avrebbe avuto un'influenza enorme sulle poetiche dei secoli successivi, inadatta a comprendere un fenomeno al tempo stesso universale, nel senso che appartiene ad ogni tempo, e circoscritto, se si considera l'arco di tempo assai limitato in cui la tragedia greca ha conosciuto splendore, crisi e tramonto. Non ad Aristotele, bensì ad Anassimandro bisogna far ricorso se si vuole far luce sul tragico. Anassimandro per primo ha tematizzato un nesso che risulterà essenziale nel tragico: il nesso di colpa e destino. Come si legge nel celebre frammento che porta il suo nome: «*Principio degli esseri è l'infinito /.../ da dove infatti gli esseri hanno l'origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo*».

Destino è il fatto che il vivente deve la vita al vivente. Ciascuno deve qualcosa a tutti gli altri e quindi al Tutto. Deve molto se vive molto, deve poco se vive poco: secondo la misura del tempo (che gli è assegnato), dice Anassimandro. Che è come se dicesse: hai goduto della luce del sole, paga! L'espiazione del debito corrisponde a una misura anonima, uguale per tutti, non alla responsabilità individuale: la “colpa” (*amartia*) altro non è che la colpa di essere nati. Perciò l'espiazione del debito che ciascuno ha nei confronti di tutti gli altri è espiazione di una colpa nei confronti del Tutto, che è l'infinito, l'indeterminato, il senza confini (*apeiron*). Ed ecco la colpa tragica: che è tale proprio perché non è imputabile ai singoli e alla loro libertà di scelta, ma grava su di loro come qualcosa di necessario, di fatale, appunto come un destino. Cosa c'è infatti di più tragico che dover pagare con la morte per qualcosa che è indipendente dal nostro volere o non volere (anche se la vita la vogliamo e quindi è cosa nostra, cosa di cui dobbiamo rispondere)? Da questo punto di vista il tragico rappresenta una rottura dell'equilibrio ontologico, una perturbazione all'interno dell'essere, che però viene ricomposta nel momento in cui il cerchio si chiude e l'equilibrio si ricompone in quella che per i Greci è la perfetta rotondità dell'essere.

È qui che si coglie la differenza essenziale fra il tragico greco e il tragico cristiano, fra il tragico antico e il tragico moderno. La riflessione hegeliana sul tragico rappresenta certamente un contributo di primaria importanza alla messa a fuoco del problema, anche se vale per Hegel quel che vale per Aristotele. Al loro pensiero resta nascosto qualcosa di essenziale. Tanto che, volendo portare a fondo la domanda su che cosa sia il tragico (e che cosa sia il tragico greco, da una parte, e il tragico cristiano, dall'altra) occorre guardare altrove, risalire ad altre fonti. Potremmo dire ad esempio, sia pure un po' avventurosamente, che Anassimandro sta ad Aristotele come Kierkegaard sta a Hegel. Ma soffermiamoci intanto su Hegel, sia pur brevemente.

Anche per Hegel (come per Aristotele) il tragico porta in sé il principio del suo superamento. Secondo Hegel il tragico è conflitto e lacerante opposizione; il dolore che è espressione del dissidio o collisione

tragica sembrerebbe in funzione di altro, e cioè di un sapere che smaschera le contraddizioni quasi fossero solo apparenti o di una consapevolezza etica di grado superiore, ma in realtà è ben altro, poiché rappresenta il marchio della condizione umana e della finitezza che è propria dell'uomo, il quale non può sottrarsi a un destino di morte ma soprattutto non può non fare i conti con il male, sia il male patito sia il male fatto. Non solo: il tragico risulta da un contrasto in cui tesi ed antitesi sono entrambe legittime, entrambe giustificate. Dunque, un contrasto reale, non fittizio. Ma benché reale, oltre che infinitamente lacerante e doloroso, tale contrasto è destinato alla ricomposizione, anzi (e qui Hegel introduce un elemento cristiano o comunque impensabile fuori del cristianesimo), è votato a una riconciliazione (*Versöhnung*) che è una redenzione (*Erlösung*). Esso, dice Hegel, deve essere superato, poiché non è in grado di "conservarsi" in eterno. Lo sarebbe se i protagonisti fossero dei. Ma sono uomini. E gli uomini per l'appunto muoiono. In un orizzonte che rimanda a una possibile trascendenza della stessa mortalità.

È compatibile la redenzione con il tragico? Secondo Hegel il tragico vuole la redenzione, la reclama, la pone per via negativa; ma là dove la redenzione diventa realtà, ossia con il cristianesimo, il tragico è tolto, è superato. Secondo Hegel il tragico prelude al cristianesimo, ma il cristianesimo con il suo avvento rispinge il tragico (non solo il tragico antico, ma anche il tragico moderno) nel passato. Invece secondo Kierkegaard la redenzione è tragedia, anzi, "la più alta tragedia". La tragedia è nel cuore del cristianesimo – cristianesimo tragico, naturalmente.

Occorre tornare secondo Kierkegaard alla differenza fra antico e moderno. Per cogliere appieno (come non ha saputo fare Hegel) ciò che unisce e ciò che divide mondo greco e mondo cristiano. Scrive Kierkegaard in un saggio che si trova in *Enten-eller*: «*Nel mondo antico la soggettività non era in sé riflessa. Anche se l'individuo si sentiva libero, tuttavia in questa coscienza della libertà era sostanzialmente limitato dallo stato, dalla famiglia, dal destino /.../ Nei tempi moderni /.../ l'eroe tragico è soggettivamente riflesso in sé e questa riflessione non l'ha soltanto estraniato da ogni contatto diretto con lo stato, la famiglia, il destino /.../ L'eroe (moderno) sta e cade unicamente per i suoi atti*». La differenza è tutta nella concezione della "colpa tragica", che per i Greci è l'*amartia* e per i cristiani è il peccato. Sia l'*amartia* sia il peccato (in quanto peccato originale), non dipendono dalla volontà del singolo, ma costituiscono un debito che tutti gli individui devono pagare avendolo contratto con la nascita. Perciò grecità e cristianesimo hanno un elemento in comune. A partire dal quale è possibile riconoscere quanto meno un'eredità tragica nel cristianesimo. Senonché il debito in questione viene diversamente espiato: nell'ambito del tragico greco il soggetto (finito) è in credito con l'Uno-tutto, nell'ambito del tragico cristiano lo stesso soggetto finito è in credito nei confronti di Dio. Dov'è la differenza, visto che in entrambi i casi il debitore, cioè il colpevole, deve render conto, sia che si tratti dell'Uno-tutto sia che si tratti di Dio, all'infinito? La differenza sta nel fatto che l'espiazione (l'espiazione del debito da parte del debitore) nel primo caso avviene in regime di necessità, e infatti è regolata da quella misura oggettiva che è il tempo, mentre nel secondo caso è frutto della libertà, tant'è vero che Dio concede gratuitamente il suo perdono al peccatore quando costui se ne rende degno.

Tocchiamo qui il punto essenziale. Il tragico greco prospetta il nesso di colpa e destino come qualcosa di necessario, di fatale. Potremmo dire: la colpa è il destino di tutti, il destino di tutti è di espiare con la morte la colpa di essere nati. Da questo punto di vista il soggetto resta all'interno di un orizzonte in cui il finito viene (con la morte) semplicemente annullato nell'infinito. Nel tragico greco la misura è tutto. Nessuna redenzione della finitezza, del male, della morte. Invece il tragico cristiano è basato sulla dismisura: quella che c'è non solo fra finito e infinito, ma fra colpa e redenzione. Redimere la colpa non significa semplicemente rimettere le cose a posto, ripristinare l'ordine perturbato, chiudere il cerchio. Al contrario, si tratta di un atto di libertà: sia da parte di Dio sia da parte dell'uomo. In realtà c'è asimmetria fra il gesto compiuto da Dio e il gesto compiuto dall'uomo – altrimenti Dio sarebbe, come in Grecia, la necessità dell'essere e non, come nel cristianesimo la libertà dell'essere e anzi dall'essere. Eppure c'è anche simmetria, c'è corrispondenza fra uomo e Dio. La più alta tragedia su cui Kierkegaard invita a riflettere è non solo quella di Dio che si fa uomo, assumendone il destino di morte e prendendo su di sé tutto il male del mondo fino a espiare il debito che l'umano ha con il divino, ma anche quella dell'uomo che si fa Dio, e da creatura assoggettata al destino qual è, diventa a suo modo creatore, almeno nel senso che per lui il destino cessa di essere un gravame, una somma da portare e di cui liberarsi morendo, ma diventa, benché imposto da un decreto misterioso ex alto, la cosa più propria, quella di cui bisogna farsi carico totalmente, quella su cui si basa il principio responsabilità.

Se nel mondo greco la colpa è il destino, con il cristianesimo la colpa diventa la responsabilità per il destino. Essere in colpa (essere in colpa, non sentirsi in colpa!) per tutto ciò che accade – questa è l'essenza del tragico cristiano. Essere in colpa e dover rispondere: a ciascuno, a tutti, di tutto. Anche di ciò che non dipende dalla volontà del singolo? Certamente. E anche di ciò su cui la volontà del singolo non può nulla o quasi nulla? Sì. Destino è nient'altro che il mondo. E responsabile del mondo è l'uomo, ogni singolo uomo. Perciò il cristianesimo osa affermare che a ciascuno sarà chiesto di render conto del-

le proprie azioni: addirittura in una luce d'eternità, dove il finito sta *realmente* di fronte all'infinito, come si intravede in quella figura d'una espiazione senza fine che è la possibilità dell'inferno. Qui il tragico cristiano (o il cristianesimo tragico) dice la sua parola più dura. E da nessuna parte come qui la follia cristiana umilia la sapienza greca. L'impensabile si è fatto pensabile.

3. Spostiamo ora la nostra attenzione su un altro piano. Dove in questione sono **scienza e religione**.

Affermando che una "teoria unificata dell'universo" è ormai a portata di mano, Stephen Hawking ha riproposto quello che per Einstein era un sogno irrealizzabile, ossia la riunificazione in un solo campo delle forze dell'infinitamente piccolo (forza nucleare e radioattività) e delle forze dell'infinitamente grande (elettricità e gravità). Lasciamo stare se Hawking abbia ragione o pecchi di ottimismo. Chiediamoci piuttosto da dove Hawking tragga l'idea che fa da corollario alla sua affermazione: quella per cui tale teoria metterebbe Dio definitivamente fuori gioco.

E dire che proprio Hawking solo qualche anno fa ne aveva ammesso la possibilità. Lo stesso vale per Einstein. Per non parlare di Cantor, la cui teoria degli insiemi prospetta gli infiniti (al plurale) l'uno dentro l'altro, come in un gioco di scatole cinesi, ed evoca Dio come infinito degli infiniti (ma anche come ultimo orizzonte in cui la ragione fa naufragio). Sia come sia il problema-Dio appariva aperto e invece ora non più. Se non risolto, accantonato su base fisico-matematica prima ancora che su altra base (ad esempio etica).

In altri termini, quel che viene sostenuto da Hawking è che di Dio non c'è alcun bisogno per spiegare il passaggio dallo stato assolutamente inerziale dell'inizio al big bang. Nulla infatti vieta di pensare che lo stato inerziale contenga già, prima della sua esplosione, e dunque in un tempo solo immaginario, e non ancora reale, tutte le informazioni necessarie a produrre l'esplosione stessa. Se il successivo processo entropico viene fatto regredire fino al grado zero, dove l'entropia è nulla ma le informazioni ci sono e contengono nel tempo immaginario la totalità delle cose che poi si svilupperanno nel tempo reale, è come se ci fosse dato di giungere al limite estremo dell'universo (per non dire dell'essere) e poi fare ancora un passo. Un passo a nord del polo nord, per usare la paradossale metafora di Hawking.

Che cos'è questo? Un salto nel nulla? Un tentativo di costruire, nel cuore stesso del nulla, una postazione da cui osservare il prodursi della realtà, il suo venire alla luce, il suo offrirsi a uno sguardo capace di descriverne perfettamente la manifestazione? Certo è un salto nel grado zero della realtà. Diciamo pure: un salto nello zero. E allora perché stupirsi? Lo zero è un numero. Ma un numero straordinario. Simbologgia ciò che sta prima dell'uno, ma al tempo stesso contiene l'uno, se è vero che zero elevato a potenza zero dà uno. Contiene non solo quel che non è ancora ma addirittura quel che esso nega. Posto lo zero, è posto anche l'uno. E con l'uno la serie infinita dei numeri, con i numeri il prima e il dopo, vale a dire il tempo, col tempo la possibilità che le cose siano... Accade con il numero zero quel che accade con il concetto di nulla: ce ne serviamo per indicare una realtà negativa, realtà che non esiste, eppure grazie ad essi compiamo operazioni altrimenti impossibili o riusciamo a pensare ciò che diversamente resterebbe impensato (l'indeterminazione, la libertà, e così via).

Nondimeno... Se ci limitiamo a considerare lo zero un analogo del nulla, quasi che lo zero fosse in matematica quel che il nulla è in metafisica, perdiamo di vista la differenza essenziale. Lo zero è qualcosa. È un numero, appunto. Un simbolo. È qualcosa che ha pur sempre a che fare con qualcosa, anche quando questo qualcosa è una realtà puramente negativa o realtà che sta prima della realtà, come il tempo immaginario che sta prima del tempo reale. Invece il nulla non è nulla. Posto il nulla, non è posto alcunché. Mentre lo zero ha a che fare con dei fatti e designa pur sempre uno stato di cose, per esempio lo stato inerziale dell'inizio che non ha tempo e tuttavia rappresenta la possibilità e anzi la necessità che il tempo sia, il nulla non designa nulla e soprattutto non ha a che fare con dei fatti ma semmai col senso o col non senso delle cose. Come quando dico: questo non significa nulla. Oppure: il nulla è il senso del tutto. Oppure: Dio ha tratto il mondo fuori dal nulla.

Come intendere queste affermazioni? In un solo modo, se si vuole evitare di cadere nell'assurdo: come affermazioni che non riguardano questo o quel fatto, né la totalità dei fatti, né l'essere, ma *il senso dell'essere*. Quando dico che Dio ha tratto il mondo fuori dal nulla, non sto affatto descrivendo il processo che ha innescato il big bang, cioè una serie di fatti. Al contrario, sto dicendo che il mondo (magari a torto, ma questo non è qui in discussione) ha senso, visto che Dio, che poteva abbandonarlo al nulla, lo ha invece tratto fuori dal nulla e quindi lo ha "salvato".

Due piani, dunque, da tenere ben distinti. Per gli astrofisici si tratta di spiegare com'è fatto il mondo. Per i filosofi e per i teologi, se il mondo abbia o non abbia un senso. Chiamare o non chiamare Dio quel principio di spiegazione è irrilevante, così come è fuori luogo applicare a una teoria fisica la nozione di disegno salvifico o intelligente che sia.

LA BELLEZZA, TESTIMONIAL D'ECCEZIONE?¹⁶

Perché Dio continua a trovare nel cosmo e nel cuore dell'uomo ostinati testimonials?

Il percorso verso Dio, ha un andamento «circolare»: esso non porta verso la «dimostrazione» di Dio, al termine di un cammino stringente. Esso piuttosto appella e chiama in causa sì la ragione e la serietà della ricerca stessa, ma non conclude, bensì accenna, allude, dà a pensare.

In effetti non si tratta di «dimostrare», ma al massimo di «mostrare», la decisività di Dio nelle nostre vicende (e nel fatto stesso di essere «uomini») e l'impossibilità di pensarsi e di pensare «come se Dio non ci fosse»; il bisogno di prendere sul serio l'umano senza superficialità e senza riduzionismi, in quel costante atteggiamento di ricerca, di bisogno di capire e di sapere che poggia in ultima analisi sull'affidarsi alla bontà che regge l'universo e noi.

Non interessa tanto «dimostrare Dio», ma mostrare come la nostra vita (e quanto sperimentiamo, di nostro e di quanto ci supera) lo richiama e lo rifiuta, ci mette con serietà davanti a Lui e chiede di non accantonarlo a tappabuchi dell'esistenza o idolo a cui sacrificare o servo dei nostri bisogni. In effetti, tappa essenziale per una riflessione su Dio è la liberazione dagli idoli di Dio che ci siamo fatti (lungo la storia e nella nostra esistenza)

- ✓ Dio non si «svela» direttamente: è sempre (apparentemente) il Grande Assente, il Silenzioso... dagli occhi che non vedono e dalle orecchie che non sentono. Dice anche il Vangelo: «Dio nessuno l'ha mai visto». Ci sono segni che lo alludono, che ne parlano. Quali e dove sono questi segni? Quali condizioni per vederli e comprenderli appunto come segni? Quale la disponibilità dell'uomo?
- ✓ Ma anche i segni hanno bisogno di essere visti come tali, cioè nella loro ambiguità: rivelano mentre nascondono, nascondono mentre rivelano.
 - La bellezza è uno di questi segni: «essa salverà il mondo», ma come, perché e a quali condizioni?
 - Ma prima ha bisogno di essere a sua volta salvata.
 - Bellezza è uno dei nomi (il nome) di Dio.

Qui si tratterà quasi esclusivamente della bellezza come uno dei più avvincenti, «ostinati» testimonials di Dio: sia per ragioni filosofiche e teologiche (il fascino che la bellezza ha sempre suscitato per il «di più» che svela) che anche per una specie di «segno dei tempi»: mai come in questi tempi il tema della bellezza è richiamato come strada per Dio, più che altri «argomenti».

La Via della bellezza, a partire dall'esperienza semplicissima dell'incontro con la bellezza che suscita stupore, può aprire la strada della ricerca di Dio e disporre il cuore e la mente all'incontro col Cristo, Bellezza della Santità Incarnata offerta da Dio agli uomini per la loro Salvezza. Essa invita i nuovi Agostino del nostro tempo, cercatori insaziabili d'amore, di verità e di bellezza, ad elevarsi dalla bellezza sensibile alla Bellezza eterna e a scoprire con fervore il Dio Santo Artefice di ogni bellezza.

Non tutte le culture sono in ugual misura aperte al Trascendente e ad accogliere la rivelazione cristiana. Allo stesso modo, tutte le espressioni del bello – o di ciò che ritiene di esserlo – sono lungi dal favorire l'accoglienza del messaggio di Cristo e l'intuizione della sua divina bellezza. Le culture, come le espressioni artistiche e le manifestazioni estetiche, sono segnate dal peccato e possono attirare, perfino catturare l'attenzione fino a farla ripiegare su se stessa suscitando nuove forme di idolatria. Non siamo troppo spesso messi di fronte a fenomeni di vera decadenza in cui l'arte e la cultura si snaturano fino a ferire l'uomo nella sua dignità? Il bello non può essere ridotto ad un semplice piacere dei sensi: sarebbe rifiutarsi di avere piena coscienza della sua universalità, del suo valore supremo, altamente trascendente. La sua percezione richiede un'educazione, poiché la bellezza non è autentica se non nel suo rapporto con la verità – d'altronde, di che cosa sarebbe lo splendore, se non della verità? – ed essa è, al tempo stesso, «l'espressione visibile del bene, come il bene è la condizione metafisica della bellezza» - «Il bello non è forse la strada più sicura per raggiungere il bene?», si chiedeva Max Jacob. Ampiamente accessibile a tutti, la Via della bellezza non è, tuttavia, priva di ambiguità e di deviazioni. Sempre dipendente dalla soggettività umana, essa può essere ridotta ad un estetismo effimero, lasciarsi strumentalizzare ed asservire dalle mode attraenti della società dei consumi. Da ciò nasce l'urgente missione di educare a discernere tra "uti" e "frui", cioè tra un rapporto con le

¹⁶ P. ZINI, *La bellezza, testimonial d'eccezione*, in Note di pastorale giovanile, gennaio 2010, 3 - 21

cose e le persone fondato unicamente sulla funzionalità – uti -, e la relazione credibile e affidabile – frui -, radicata coraggiosamente sulla bellezza della gratuità, memori di quanto scrive Agostino nel suo "De catechizandis rudibus": "Nulla est enim maior ad amorem invitatio quam praevenire amando" – Non c'è invito più grande all'amore che precedere amando (Lib. I, 4.7, 26)¹⁷.

Difficile parlare della bellezza

- ✓ Perché il nostro tempo è quanto mai invaso dalla bruttezza e per questo è difficile individuare la bellezza, la vera bellezza.
- ✓ Non solo. C'è una seconda difficoltà nel riportarci a questo tema: ossia il fatto che la bellezza è ineffabile, non bisognerebbe parlarne, la bellezza colpisce e basta, non la si cerca e non la si interpreta. Ezra Pound affermava: "Parlo della bellezza. Non ci si mette a discutere su un vento d'aprile. Quando lo s'incontra ci si sente rianimati. Ci si sente rianimati quando si incontra in Platone un pensiero che corre veloce, o un bel profilo in una statua". La bellezza non si spiega, si intuisce. Ma è indispensabile cibarsi e vivere di bellezza.

Giovanni Paolo II, nella *Lettera agli Artisti*, ricordava l'opportuno insegnamento del Concilio Vaticano II: "Questo mondo in cui viviamo ha bisogno di bellezza per non oscurarsi nella disperazione. La bellezza, come la verità, è ciò che mette la gioia nel cuore degli uomini, è il frutto prezioso che resiste all'usura del tempo, che unisce le generazioni e le congiunge nell'ammirazione".

L'ammirazione e la contemplazione sono l'unica via, non la parola, per capire la bellezza.

1. Il creato

«I cieli narrano la gloria di Dio e l'opera delle sue mani annuncia il firmamento» (Sal 19). Già, l'immensità del creato, che ha da sempre suscitato stupore e meraviglia, e ha formato la base «naturale» per una prima concezione di Dio. «Il sole e il mondo sono sempre agli occhi del credente 'creazione', sono quasi una misteriosa parola sussurrata da Dio all'uomo» (G. Ravasi).

Esso diventa voce che parla con chiarezza a tutti: «Il giorno al giorno ne affida il messaggio e la notte alla notte ne trasmette notizia. Non è linguaggio e non sono parole di cui non si oda il suono. Per tutta la terra si diffonde la loro voce e ai confini del mondo la loro parola». Tale quadro raccoglie il canto dei cieli, presentati come se fossero persone che fanno da testimoni entusiasti dell'opera creatrice di Dio. Essi, infatti, «narrano», «annunciano» le meraviglie del Creatore che li ha fatti. Anche il giorno e la notte sono rappresentati come messaggeri che trasmettono di postazione in postazione la grande notizia del Signore che si rivela proprio nelle sue creature. Spazio (i cieli) e tempo (notte e giorno) sono, perciò, coinvolti in una specie di «vangelo» di gioia e di luce: «Nell'universo – scriveva un commentatore tedesco dei Salmi, H. Gunkel – risuona una musica teologica». Si tratta, però, di una musica e di un messaggio che non conoscono parole sonore ed echi; eppure questa strana voce silenziosa percorre tutto l'universo. Lo sguardo interiore dell'uomo e il suo orecchio spiritualmente attento possono decifrare questo enigma che è il creato. Il mondo muto si rivela all'occhio e all'orecchio dell'uomo come una realtà che parla e canta (G. Ravasi).

Ma parla davvero con chiarezza a tutti? Ecco l'ambiguità dei segni. Passiamo dunque all'altro lato della medaglia: l'ambiguità della natura, una natura in cui i cieli (neanche loro) non dicono affatto Dio e la sua gloria. Un «ateo» dichiarato e militante (e, per inciso un grande romanziere, premio Nobel della letteratura nel 1998), José Saramago, guarda la stessa realtà con un altro sguardo. La stessa motivazione per il premio Nobel ci permette di cogliere il senso del suo sguardo: «Con parabole sostenute da immaginazione, compassione e ironia ci permette ancora una volta di afferrare una realtà illusoria»: già, la «realtà illusoria» di Dio e del «grande inganno»! Non c'è amore né giustizia nell'universo fisico. Neppure crudeltà. Nessun potere presiede ai quattrocentomila milioni di galassie e ai quattrocentomila miliardi di stelle esistenti in ciascuna. Nessuno fa nascere ogni giorno il sole e la luna ogni notte, anche se non è visibile in cielo. Messi qui senza sapere né come né perché, dobbiamo inventarci tutto. Abbiamo inventato anche Dio, ma lui non è uscito dalle nostre teste, vi è rimasto dentro a volte come fattore di vita, quasi sempre come strumento di morte. Possiamo dire: 'Ecco l'aratro che abbiamo inventato', non possiamo dire: 'Ecco il Dio che ha inventato l'uomo che ha inventato l'aratro'. Questo Dio non possiamo togliercelo dalla testa, neppure gli atei, tra i quali mi includo. Ma almeno discutiamone, discutiamo questa invenzione, risolviamo questo problema, riconosciamo almeno che esiste. Prima di diventare tutti pazzi...¹⁸

Dunque il mondo creato non richiama affatto Dio, ma nulla, il vuoto. Anche se fa sempre capolino («Questo Dio non possiamo togliercelo dalla testa») la lunga ombra del pensiero di lui, forse del bisogno di lui.

¹⁷ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, LA "VIA PULCHRITUDINIS", CAMMINO DI EVANGELIZZAZIONE E DIALOGO, in <http://www.cultura.va/content/cultura/it/archivio/documenti/ViaPulchritudinis.html>

¹⁸ J. SARAMAGO, *Il Quaderno*, Bollati Boringhieri 2009, p. 61-62: titolo del «pezzo del blog»: «Dio come problema»

Si apre qui dunque un ambito di dialogo con i giovani, sia che si analizzi l'infinitamente grande che l'infinitamente piccolo, e il mistero della vita.

E poi la riflessione sulla scienza. Quale è il suo linguaggio mentre descrive e spiega? Essa dice l'ultima parola, quella definitiva e chiarificante sulla natura? Lascia spazio al mistero, come qualcosa in cui si apre la dimensione del non posseduto, ma del donato? La scienza copre tutte le dimensioni dell'umano e vi dà tutte le risposte? O quando ha dato tutte le sue risposte i veri e grandi problemi non sono ancora stati toccati, e nemmeno nominati?

Quello che conta è la presa di coscienza che la realtà dice più di quello che è, parla all'uomo al di là della sua semplice curiosità e possibilità di utilizzo funzionale o estetico. Anche il creato ha delle domande che l'uomo deve saper cogliere. Sono domande che alla fine prolungano la stessa grande domanda che l'uomo pone a se stesso: perché la realtà? da dove viene? dove va? perché io?

Nelle stesse cose poi alberga l'ambiguità: esse raccolgono il sole e il buio, parlano e nascondono, mostrano il loro lato favorevole e quello negativo (per l'uomo). E, in parole filosofiche, possono essere sia idolo che icona.

La scienza non può vedere se non con l'occhio che le compete, dunque non estetico o teologico. Ma, se è corretta, e dal momento che lo scienziato è anche lui uomo, non può precludere altri sguardi che suscitano stupore e meraviglia.

«È opinione comune che le leggi dell'universo scoperte dalla scienza siano in conflitto con quelle imperscrutabili di Dio. La contrapposizione tra fede e scienza rappresenta uno dei dilemmi più laceranti del nostro tempo; un dramma che conobbe il suo primo controverso atto con Galileo Galilei.

«Non esiste alcuna scoperta scientifica che possa essere usata al fine di mettere in dubbio o di negare l'esistenza di Dio». Proprio Galilei, scopritore del principio d'inerzia, della relatività e delle prime leggi che reggono il creato, era credente e considerava la scienza uno straordinario strumento per svelare i segreti di quella natura che porta le impronte di Colui che ha fatto il mondo.

Le conquiste della scienza non oscurano le leggi divine, ma le rafforzano, contribuendo a risvegliare lo stupore e l'ammirazione per il meraviglioso spettacolo del cosmo, che va dal cuore di un protone ai confini dell'universo.

Nessuna scoperta scientifica ha messo in dubbio l'esistenza di Dio. La scienza è fonte di valori che sono in comunione, non in antitesi con l'insegnamento delle Sacre Scritture, con i valori quindi della Verità Rivelata. Né la Scienza né la Logica permettono di concludere che Dio non esiste. Nessun ateo può quindi illudersi di essere più logico e scientifico di colui che crede. Chi sceglie l'Ateismo fa quindi un atto di Fede: nel nulla.

Si potrebbe obiettare: dal momento in cui risulta impossibile arrivare a Dio tramite scoperta di Logica matematica o per via di una scoperta scientifica, né Logica né Scienza possono essere più invocate per arrivare all'atto di Fede. Tutto ciò è esatto. Infatti la fede è un dono di Dio. Corroborata però dall'atto di Ragione nel Trascendente.

Si rifletta comunque un po'. La Logica Matematica e la Scienza sono attività intellettuali che operano nell'Immanente. Se fosse possibile dimostrare l'esistenza di Dio per via di un rigoroso procedimento di Logica matematica, Dio sarebbe l'equivalente di un teorema matematico. Se fosse possibile dimostrare l'esistenza di Dio per via di una serie di ricerche rigorosamente scientifiche, Dio sarebbe l'equivalente di una grande scoperta scientifica. Se ciò fosse possibile, l'uomo sarebbe in grado di arrivare al teorema supremo: la dimostrazione matematica dell'esistenza di Dio. Ovvero la più straordinaria di tutte le scoperte scientifiche: la scoperta di Dio. Teorema e scoperta oltre le quali non potrebbe esserci nient'altro. Sia la ricerca matematica sia quella scientifica hanno invece una proprietà fondamentale in comune. Ogni scoperta apre nuovi orizzonti. Concetti mai prima immaginati, Colonne e Forze di cui nessuno era riuscito a fantasticare l'esistenza, si presentano agli occhi del ricercatore come tappe di un cammino apparentemente senza fine. Colui che ha fatto il mondo queste cose le conosce. Solo un suo pari potrebbe saperne altrettanto.

Noi siamo miseri mortali: fatti sì, a sua immagine e somiglianza. Privi però della sua potenza intellettuale. Ecco perché io penso che noi non sapremo mai tutta la Matematica né tutta la Scienza. C'è un aspetto della realtà in cui viviamo che mi affascina in modo particolare: il cammino senza soste, l'ascesa continua, nello studio della Logica Matematica e della Scienza. Ciò è possibile grazie all'intelletto che ci ha voluto dare Colui che ha fatto il mondo.

È un privilegio straordinario essere stati invitati al tavolo della ragione che opera l'Immanente e nel Trascendente. Attorno a quel tavolo noi siamo seduti, desiderosi di apprendere, non di cacciar via Colui che ci ha invitati. Il tavolo della ragione permette però all'uomo di riflettere sul Trascendente e sull'Immanente. Ed ecco dove l'atto di Fede, che è dono di Dio, si coniuga con l'atto di Ragione. Infatti la Ragione è dono di Dio»¹⁹.

¹⁹ A. ZICHICHI, *Perché io credo in Colui che ha fatto il mondo*, Il Saggiatore, 1999

2. Felicità, amore e altro

Anche questi, come la bellezza, possono essere testimonials.

(«Pensi che Dio viva tra queste bellissime montagne che ci circondano?», chiese l'errante. «Dio vive – disse il vecchio – in quei posti dove permettono che Egli entri»: da un racconto di P. Coelho).

Vogliamo anche citare – da Peter L. Berger, *Il brusio degli angeli* (Mulino 1970/1995) («angeli» come voce della trascendenza, «brusio» come sussurri che possono essere uditi solo nel silenzio e da orecchie ben attente) – altri cosiddetti «segni di trascendenza», che invitano l'uomo a non chiudersi in un mondo senza porte né finestre, per cogliere la luce che essi indicano.

Come il dito che indica la luna, e che non ha la funzione di far fissare lo sguardo su di sé. «Per segni della trascendenza intendo quei fenomeni riscontrabili nell'ambito della nostra realtà 'naturale' ma che sembrano riferirsi ad un'altra realtà». Essi sono «alcuni gesti umani prototipici, certe esperienze comuni e ripetute che sembrano esprimere gli aspetti essenziali dell'essere umano».

Berger li enumera: l'inclinazione all'ordine, il gioco, la speranza, la «dannazione», l'umorismo. In ognuno di esse vi è un «di più» di esperienza che appella a un ordine fondato nell'universo, appunto come segni di una realtà che trascende l'esperienza umana stessa. Nell'argomentazione del primo: «L'inclinazione umana ad ordinare la realtà implica un ordine trascendente, e ogni atto ordinatore è un segno di tale trascendenza». «Un'antropologia filosofica degna del nome dovrà recuperare la facoltà di percepire queste esperienze; e così ricupererà anche la dimensione metafisica». Su ognuno di tali temi («posti dove permettiamo che egli entri», come dice il racconto di Coelho) il percorso da compiere è lo stesso: mostrarne la valenza di segno, la «plusvalenza» che essi possiedono, l'appello all'uomo a riconoscere non solo la presenza sovrabbondante e gratuito-grazioso di Altro, ma anche la forza a trascinarlo fuori da sé, una volta liberato dall'offuscamento di cui è impregnato.

« A differenza dei grandi uomini del Medioevo, oggi noi, gente delle cose di Dio, non sappiamo più comprendere e trattare le passioni, abbiamo dimenticato la «gaia scienza». I monaci poeti possedevano una vera teologia della passione amorosa, mentre noi ci accontentiamo di un'etica degli affetti, di una serie di prescrizioni. È urgente che la Chiesa riprenda a trattare i temi vitali dell'uomo, come il grande dono dell'eros, una spiritualità che parli al cuore, il posto del corpo, l'aldilà, il rapporto con la natura e il cosmo, facendone una teologia, riconoscendoli come luogo teologico, e non riducendoli solo a una morale.

La vita non è statica, ma estatica. In cammino verso qualcosa che è al di là di sé. L'essere è estasi, è divenire, movimento, diffusione ai sé, attrazione. La vita avanza per passioni, non per ingiunzioni. E la passione nasce da una bellezza.

Acquisire fede è acquisire bellezza del vivere: è bello amare, sposarsi, generare, godere della luce e degli abbracci, gustare l'umile piacere di esistere; è bello essere di Dio e insieme del mondo; è bello attendere e stare con l'amico, perché tutto va verso un senso luminoso e positivo, nella finitezza e nell'infinito.

La vita non è etica, ma estetica. Nel suo senso letterale, estetico significa sensibile; il suo contrario non è il brutto, ma – letteralmente – l'anestetico, l'insensibile, l'immobile.

Ogni vivente ha una vita affettiva, parte alta e forte della sua identità, necessaria per essere felice. Possiamo negarla ma non eliminarla. La dimensione degli affetti, fondamentale per l'equilibrio della persona, necessaria per vivere (se non amiamo, non viviamo: 1Gv 3,14), e per vivere con gioia, è un autentico luogo teologico: l'amicizia rivela qualcosa di Dio.

Ogni vivente nasce come persona appassionata, e quel malinteso spirito religioso che ci spinge a negare le nostre passioni inaridisce le sorgenti della vita e rende molti cristiani dei predicatori di cose morte.

Bisogna non tanto soffocare, ma convertire le passioni; non raggelare, ma liberare i desideri per desiderare Dio. Soltanto chi ama la vita è sensibile al richiamo del Vangelo: «Sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (Gv 10,10).

– Ami la vita?

– Sì, amo la vita.

– Allora hai fatto metà del cammino (F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*).

La santità non consiste in una passione spenta, ma in una passione convertita.

Dio non è presente dove è assente il cuore.

E non ci interessa un divino che non faccia fiorire l'umano»²⁰.

²⁰ E. RONCHI, *I baci non dati*, Paoline 2007

3. La bellezza²¹

Il nostro mondo sperimenta con dolorosa quotidianità l'esperienza del volgare, dello scontato, della preponderanza del piano dell'apparire piuttosto che quello dell'essere. I centri estetici si moltiplicano in ogni dove, i prodotti di cosmesi confermano un mercato che regge ad onta di ogni crisi, la ricerca di un modello di bellezza patinato è cronaca di ogni giorno.

La parola Bellezza subisce il maltrattamento semantico di molti altri termini, che utilizzati in modalità passiva e acritica, finiscono per svuotarsi, utilizzati dai tuttologi che imperano la scena culturale di questo inizio di secolo e di millennio. La parola Amore, la parola Libertà, la parola Verità, la parola Bellezza, sono tutte espressioni che scandiscono e plasmano il profilo grandioso dell'uomo. Oggi appaiono impoverite, scarnificate, violate... Alla Bellezza si dovrà la salvezza, nota Dostoevskij. Ma perché sia bellezza, l'uomo deve riassaporare la sua cogente nostalgia.

Von Balthasar è apparso come uno dei più grandi profeti della bellezza a partire dalla sua nostalgia. Non è la Bellezza, ad averci abbandonato, ma si è ammalata la nostra capacità di cercarla, contemplarla, goderla, comunicarla. La nausea, che è il sigillo dell'antropologia sartriana del XX secolo, ha contagiato nell'uomo la sua capacità allo stupore, alla ricerca, alla meraviglia. La perdita della Bellezza, ha portato alla crisi della Verità e della Bontà... Si tratta di un unico, terribile malessere le cui conseguenze sono tutte a ricaduta sul presente e sul futuro dell'uomo. Tramontata la bellezza, ha preso posto l'angoscia, nota Von Balthasar, la «nuda materia». Il recupero della Bellezza è l'unica sola vera cura di bellezza. La tensione estetica, oggi così drammaticamente fraintesa, resta in un mondo – in cui anche la lanterna di Diogene sembra spenta – il faro che riconduca il capolavoro della creazione, l'uomo, alla sua destinazione e alla sua casa. Come afferma Von Balthasar: «La nostra parola iniziale si chiama bellezza. La bellezza è l'ultima parola che l'intelletto pensante può osare di pronunciare, perché essa non fa altro che incoronare, quasi aureola di splendore inafferrabile, il duplice astro del vero e del bene e il loro indissolubile rapporto»²².

Il nostro percorso attorno alla bellezza comincia dunque con questa riflessione, ispirata all'opera filosofica e teologica di Von Balthasar, che ha fatto della bellezza il criterio ermeneutico e il fuoco della sua riflessione.

Quale bellezza salverà il mondo? Una domanda folgorante, che risuona al centro de L'idiota, messa da Dostoevskij sulla bocca di Ippolit un ragazzo inquieto, consumato dalla tisi e ribelle. Le affermazioni di Ippolit sono graffianti, caustiche, specie quando sono dirette al principe Myskin, l'icona della bontà assoluta, bontà della quale Dostoevskij, in questo romanzo, indaga il rapporto con la miseria e la cattiveria del mondo.

Quale bellezza salverà il mondo, dunque? La domanda di Ippolit mette in scena tre dimensioni essenziali del cosmo: il suo apparire sempre ad un passo dalla perdizione, il suo bruciante bisogno di salvezza, il suo custodire il mistero della bellezza, anticipo o forse solo promessa di qualche riscatto. Sono provocazioni inaggrabili per l'intelligenza, le pagine di Dostoevskij, e, in una riflessione su Dio, l'evocazione in esse della bellezza dà particolarmente a pensare: la bellezza sembra garantire un senso del mondo, sembra dunque fare da testimonial a Dio.

La questione non è di poco conto; diventa importante indagare un'esperienza che sembra confermare e nutrire il bisogno religioso, mentre fornisce buona testimonianza all'esistenza di Dio: e, forse, proprio questo accade nella bellezza.

Mondo, bellezza e salvezza, tre nodi, secondo l'indicazione di Dostoevskij, per fare, ancora una volta, i conti con Dio.

a. Il mondo: ovvero restituire il biglietto.

«Mi affretto a restituire il biglietto d'entrata. E se sono un uomo onesto, sono tenuto a farlo al più presto. E lo sto facendo. Non che non accetti Dio, Alès~a, gli sto solo restituendo, con la massima deferenza, il suo bi-

²¹ Cfr. FRANCESCO, *Evangelii gaudium* 167: È bene che ogni catechesi presti una speciale attenzione alla “via della bellezza” (via pulchritudinis).[129] Annunciare Cristo significa mostrare che credere in Lui e seguirlo non è solamente una cosa vera e giusta, ma anche bella, capace di colmare la vita di un nuovo splendore e di una gioia profonda, anche in mezzo alle prove. In questa prospettiva, tutte le espressioni di autentica bellezza possono essere riconosciute come un sentiero che aiuta ad incontrarsi con il Signore Gesù. Non si tratta di fomentare un relativismo estetico,[130] che possa oscurare il legame inseparabile tra verità, bontà e bellezza, ma di recuperare la stima della bellezza per poter giungere al cuore umano e far risplendere in esso la verità e la bontà del Risorto. Se, come afferma sant'Agostino, noi non amiamo se non ciò che è bello,[131] il Figlio fatto uomo, rivelazione della infinita bellezza, è sommamente amabile, e ci attrae a sé con legami d'amore. Dunque si rende necessario che la formazione nella via pulchritudinis sia inserita nella trasmissione della fede.

²² H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, Jaca Book, Milano, 1985, vol I, p. 10

glietto», dice un altro personaggio di Doestoevskij, Ivan Karamazov, in una pagina dove lo scandalo della sofferenza innocente diventa motivo di disprezzo e rifiuto del mondo. L'oscurità del mondo, il suo apparire sempre sul ciglio di un dirupo, per la precarietà, la cattiveria, l'insensatezza, il dilagare della bruttezza e della volgarità, non può non colpire l'uomo.

Di qui lo sconcerto; di qui l'umana incertezza, che in ogni epoca semina espressioni di pessimismo deluso, rassegnato o combattivo, accanto ad espressioni di ottimismo fiducioso, gaudente o impegnato, o semplicemente ingenuo. Ma se molti sospetti suscita l'eccesso di spensieratezza tipico di alcuni modi di stare al mondo, non del tutto motivato risulta il cinismo risentito, aggressivo o dimissionario che sia. Sembra proprio che degno del cuore umano sia immergersi nella vita con realismo, raccogliendo la sfida di un compito drammatico proteso ad una non facile felicità.

La vita vissuta come infantile permanenza in un parco a tema, ove nulla è serio poiché nulla è vero, non ha mai prodotto eroi credibili. Ma non ha generato eroi neppure il disfattismo violento, contro sé, altri, il mondo; sebbene il bisogno umano di giustificare la propria miseria abbia prodotto nella storia molti idoli negativi, il loro effettivo successo mostra non poche crepe²³.

Chi invece affascina per una vita riuscita sembra aver maturato uno sguardo profondo, forte e sereno, sui chiaroscuri del mondo. Il mondo, allora, proprio per questo suo offrirsi come impasto di gioia e dolore è stato giustamente indicato come una «bella d'erbe famiglia e d'animali» (Foscolo, Sepolcri v.5), ma anche riconosciuto come un «atomo opaco del male» (PASCOLI, X Agosto v. 24).

Il mondo sa sorprendere l'uomo per la perfezione, la generosità, la bellezza, ma anche per la cattiveria aggressiva, per l'insospitalità, per la precarietà. La coscienza umana di quest'ambivalenza del mondo, ma anche dell'animo dell'uomo e delle sue realizzazioni, è oggi confusa: di questo occorre preoccuparsi. Fuori dalla percezione nitida di questa ambiguità, che attraversa l'esistere e del cosmo e degli uomini, nessuno può vivere all'altezza del proprio compito e delle proprie possibilità.

Alla radice di questa mancata coscienza dell'ambivalenza del mondo c'è un'ostinazione, e nell'uomo contemporaneo è molto forte: si tratta dell'ostinazione rivolta in modo miope alla realizzazione di obiettivi immediati dell'agire, che segmentano e semplificano l'esistere, smorzando la vitale drammaticità delle sfide che esso lancia all'uomo.

La drammaticità è artificiosamente ricostruita in ludoteche arredate di simulatori, che riducono il mondo a una consolle, e l'esistenza a una play station; nessuna sorpresa poi se cresce la seriosità e impazza l'adrenalina di una compiaciuta second life.

Non avrebbe pensato che saremmo arrivati sin qui un autore inglese il cui contributo tra il XVI e il XVII secolo alla rivoluzione scientifica fu considerevole, sir Francis Bacon, secondo il quale la natura deve essere resa «schiava» dall'uomo, costretta a servirlo e per questo «messa in ceppi» fino a che la civiltà possa «strapparle con la tortura i suoi segreti».

E, forse, la vicinanza di sir Francis Bacon a second life è più forte di quanto non appaia: denominatore comune delle rispettive imprese è la segmentazione del mondo, la sua riduzione a teatro di sfide che l'uomo ingaggia quando sa di poter vincere guadagnando benessere.

Un atteggiamento, questo, che plasma un uomo autisticamente alle prese con le proprie intenzioni e tentato di considerare ogni suo fallimento alla stregua di un errore di calcolo, espressione di imperizia superabile attraverso un affinamento delle previsioni e un incremento delle competenze.

L'uomo vittima del miraggio di Bacon e protagonista di un'eccitante second life sogna il portfolio perfetto come garanzia per apprendere in modo infallibile il mestiere di vivere.

Le cose semplicemente non stanno così: il mondo è, insieme, «questa bella d'erbe famiglia e d'animali» e «quest'atomo opaco del male», come la poesia ci insegna.

Il mondo sorprende per la sua generosità, ma non risparmia imboscate violente e crudeli. Con questo mondo la vita dell'uomo si misura, e solo quando l'esistere rinuncia all'anestetico della menzogna, dell'illusione, del delirio di onnipotenza, apprende il mestiere di vivere, dramma affascinante e serissimo.

²³ Cfr. F VOLO, *Il giorno in più*, Mondadori, 2007: «Amo le donne, le ho sempre amate. Come si fa a non amarle? Perché le donne sono belle. Belli i loro contorni, le loro mani, la pelle, i fili contorti dei loro pensieri. Belli i profumi colorati dei loro desideri. Come le loro paure, i loro piccoli turbamenti. Amo la bellezza dei loro gesti. Amo come si asciugano le lacrime con la mano e il sorriso improvviso che fanno dopo aver pianto come bambine. Squarci di luce inattesi. Amo le donne. Senza di loro me ne sarei già andato. Senza di loro non sarei mai più tornato. Sono sempre stato così. Quando parlo al telefono e sento che mi è arrivato un messaggio, non mi interessa più parlare, perché sono curioso da morire di sapere chi me lo abbia mandato. Mi distraigo da quel che sto facendo. Questo è sempre stato il mio pensiero con le donne: ho sempre creduto che se stavo con una avrei perso tutte le altre. Sono stato così in tutto. Nello sport, per esempio ho fatto karate, ping-pong, calcio, basket. Non mi sono mai focalizzato su un'attività sola. Ho scavato sempre mille buche, forse per questo non ho mai trovato niente. Michela mi ha insegnato una cosa importante. Ma in quei giorni ancora non lo sapevo: «Vorrei un uomo che c'è!».

b. La bellezza ci può trafiggere come un dolore

Solo uno sguardo spalancato sul mondo, e, insieme, alle prese con la serietà di sé, sa stupirsi per la bellezza, che, con delicata tenacia, non abbandona l'esistere. E solo uno sguardo spalancato sull'ambiguità del mondo, sulla sua miseria, sa scoprire «l'anomalia mondana» della bellezza, che ha qualcosa che non è di quaggiù. Per questo la bellezza è testimone credibile di quel Dio cercato, intravvisto e nominato con fiduciosa speranza dall'animo umano.

Ma cos'è la bellezza, e perché l'uomo ne è conquistato, ma anche stordito, spesso deluso?

- ✓ La bellezza, quando appare, anzitutto ridimensiona l'uomo; non accetta di stare dentro i confini della sua volontà. Vi è, in ogni manifestazione della bellezza, un'eccedenza, un di più, anche rispetto al progetto che ne ha consentito l'avvento. Un artista, come un uomo buono, riconosce la bellezza della sua opera come valore aggiunto rispetto alle sue stesse possibilità e intenzioni. Ha, la bellezza, più il moto leggero del dono giunto da lontano, che il piglio grave di un risultato faticoso e prevedibile. Davvero misteriosa la bellezza, che quando conferma uno sforzo pure lo sorprende. Ha il sapore della gratuità, proprio per questa sua origine non rintracciabile nell'economia dei progetti e degli investimenti che pure corona.
- ✓ Ma tale gratuità è severa, proprio nella sua generosità priva di calcolo. La severità della bellezza si deve alla forma del suo apparire: quella che potrebbe essere confusa con l'indifferenza rispetto ad un destinatario è in realtà disposizione umile a convocare tutti, oltre il merito, infinitamente oltre la pretesa.
- ✓ E questa generosità illimitata della bellezza non è senza giudizio: la sua precarietà ne rende urgente l'accoglienza, indispensabile il rispetto, inconcludente e mortificante il rifiuto.
- ✓ La bellezza è strutturalmente generativa, perché risveglia il destinatario della sua apparizione all'incanto del mondo, lo rianima alla generosità del dono, lo strappa alla contabilità del guadagno. Si tratti di volti o di gesti, di arti o di natura, la bellezza genera, e per questo ferisce: sottrae l'uomo all'autismo egoistico della sopravvivenza, dello sfruttamento, del calcolo che investe per il proprio tornaconto. Per questo vengono buone le parole di T. Mann: «La bellezza può trafiggere come un dolore».
- ✓ La bellezza allora testimonia che il mondo non nasce da un calcolo contabile, ma da una fantasia generosa; generosa, non sprovveduta. Dimentica di sé, ma non indifferente alla destinazione della propria audacia.
- ✓ La bellezza non accade, si rivela, e rivelandosi si destina, e si destina consegnandosi: questo è il suo modo di convocare.

La bellezza della natura, come quella dell'arte, o dell'uomo, nel suo essere e nel suo fare, vive il linguaggio del dono che si ferisce e ferisce, si genera dedicandosi e chiedendo dedizione, e assicura futuro al mondo²⁴.

L'animo dell'uomo si è sempre sorpreso della fecondità della bellezza che ha donato al tempo un carattere promettente, alla storia un futuro, fuori dall'eterno e disperante ritorno dell'eguale, fuori dal calcolo privo di imprevisto, fuori dall'investimento al riparo da rischi.

Un eccesso inesauribile di grazia, sottratta alla mera combinatoria di fattori prevedibili, o di intenzioni programmabili, è la bellezza: così l'uomo ha ritenuto che fosse un Nome degno di Dio, ma anche il suo dono, l'inconfondibile segno della sua presenza.

4. Quale bellezza salverà il mondo?

La domanda di Dostoevskij, dopo quanto abbiamo detto, diventa urgentissima; ma potrebbe essere anche radicalmente riformulata: chi salverà la bellezza? Preso atto della miopia del nostro sguardo e dell'angustia della nostra second life, non ci sta proprio una evocazione della bellezza in assoluto, quasi che nel nostro mondo ve ne sia una sola.

²⁴ Cfr. E. DE LUCA, *In nome della madre*, Feltrinelli, 2006: «Miriàm sai cos'è la grazia?» «Non di preciso», risposi. «Non è un'andatura attraente, non è il portamento elevato di certe nostre donne bene in mostra. È la forza sovrumana di affrontare il mondo da soli senza sforzo, sfidarlo a duello tutto intero senza neanche spettinarsi. Non è femminile, è dote di profeti. È un dono e tu l'hai avuto. Chi lo possiede è affrancato da ogni timore. L'ho visto su di te la sera dell'incontro e da allora l'hai addosso. Tu sei piena di grazia, una forza. Tu la spargi, Miriàm: pure su di me». Erano parole da meritarsi abbracci. Restammo sdraiati senza una carezza. Ci pensai un poco e risposi per gioco: «Tu sei innamorato cotto, Josef».

- ✓ È sotto gli occhi di tutti invece la quotidiana rapacità di luoghi, fatti, opere e persone rispetto alla bellezza: tutti e tutto ne vorrebbero l'esclusiva, il copyright. Tanto che ci si deve proprio domandare se non sia una faccenda, la bellezza, insuperabilmente plurale, plurale fino all'equivoco. Oppure dobbiamo con qualche preoccupazione riconoscere che riconoscere la bellezza è cosa assai ardua, mentre confonderla con le sue caricature e disperatamente frequente?
- ✓ Ecco, è più plausibile la seconda ipotesi; ma questa ci fa dire – forse avvicinandoci al pensiero ultimo di Dostoevskij – che la bellezza salverà il mondo, se qualcuno salverà la bellezza. Sì, la bellezza smaschera l'uomo nella sua confusione, lo sorprende incapace di riconoscerla; per questo, inevitabilmente, lo trova anche incosciente nel momento in cui, perduta la vera bellezza, in lui sensi, mente e cuore si infatua di ciò che bello non è. Oggi, allora, gli umani sembrano alle prese con una bellezza disperatamente bisognosa di salvezza, più che familiari della bellezza che salverà il mondo.
- ✓ Affannato però a imbellettare di gaiezza squallori e meschinità, il costume diffuso neanche è cosciente del giogo impostogli dalla miseria dell'apparenza, sebbene, della rivelazione tipica della bellezza, proprio l'apparenza costituisca una controfigura equivoca e pericolosa, che spaccia per dedizione la seduzione. L'apparenza vuole portare altri a sé, attraverso l'equivoco della seduzione, mentre la bellezza si dona, per restituire chi la accoglie ad una maggiore verità di sé.
L'apparenza vive della propria inconsistenza: non conosce il futuro della fecondità che si genera generando; conosce l'ossessione della sterilità che rapinando cerca di tenersi stretta se stessa. Chi è sedotto dall'apparenza si deve poi misurare con il suo inganno, con il vuoto che essa maschera, con l'assenza di relazione che essa nasconde. La studiata pesantezza dell'apparire è provocazione, non convocazione; delimita la contiguità di solitudini e fugge la prossimità della comunione. Perduta la gratuità semplice e leggera della bellezza, l'apparenza gonfia l'artificiosità strumentale e complicata, nutrendo soltanto una convivenza di sospetti.
- ✓ Tutto potrebbe essere altrimenti da come appare, ma anche altrove, addirittura potrebbe essere completamente altro: ed è la morte della fiducia. Il mondo di oggi è troppo spesso devoto dell'apparenza narcisistica; ma il narcisismo dell'apparire non conosce la ferita nella quale si genera ogni bellezza, spiraglio che consegna ad un futuro promettente un passato fecondo. La bellezza salverà il mondo, ma se sarà salvata nel dilagare delle apparenze e della sterilità della seduzione; e questa salvezza è faccenda di responsabilità, di ascolto, di attenzione, che mette in gioco l'animo di ogni uomo. La bellezza, quella vera, continua a fare la sua parte: non del tutto soffocata anche nelle più squallide e ingannevoli contraffazioni dell'apparire, è testimone ostinata di un principio buono del mondo e dell'esistere; e non si rassegna alla perversione del mondo e dell'esistere, prodotte dall'umana insipienza. Al contrario, sempre misteriosamente incompiuta, la bellezza annuncia comunque un compimento del mondo solo anticipato, ma proprio grazie a lei credibile.
- ✓ La bellezza riflette così l'integrità delle cose: intrecciandovi la memoria di un'origine buona alla promessa di un destino felice. Questo intreccio fa di ogni rivelazione della bellezza, nella natura come nell'essere e nel fare dell'uomo, una credibile testimonianza di Dio.
- ✓ Una realtà tanto seria non può essere accostata fuori da una esigente formazione. La formazione alla bellezza è formazione alla forza della relazione, ma è anche formazione alla gratuità del suo accendersi, e alla fecondità della sua riuscita, che nutre e affama, pacifica e converte. Solo la disaffezione all'ottusità del calcolo e la liberazione dall'asfissia dell'apparenza permetteranno all'uomo di prendere atto delle promesse mancate di una cultura del dominio e della seduzione.
Forse così alla parola Dio, che non si stanca di convocare attraverso la bellezza, sarà data la parola; è della sua bellezza non conquistarsi uno spazio, se non le viene donato, perché trovi spazio il suo dono.

Fa capolino la parola «grazia»... *«E con ciò ho toccato un punto importante. Una volta, se mi piaceva un fiore, avrei voluto premermelo sul cuore, o addirittura mangiarmelo. La cosa era più difficile quando si trattava di un paesaggio intero, ma il sentimento era identico. Ero troppo sensuale, vorrei quasi dire troppo 'possessiva': provavo un desiderio troppo fisico per le cose che mi piacevano, le volevo avere. È per questo che sentivo sempre quel doloroso insaziabile desiderio, quella nostalgia per un qualcosa che mi appariva irraggiungibile, nostalgia che chiamavo allora «impulso creativo». Credo che fossero queste forti emozioni a farmi pensare di esser nata per fare l'artista. Ora, d'un tratto, non è più così, anche se non so dire per quale processo interiore. Me ne sono appena resa conto stamattina, ripensando a una piccola passeggiata intorno all'Ijsclub qualche sera fa. Era il crepuscolo: tenere sfumature nel cielo, misteriose sagome delle case, gli alberi vivi col trasparente intreccio dei loro rami, in una parola era un incanto. Mi ricordo benissimo di come sentivo 'una volta': trovavo tutto talmente bello che mi faceva male al cuore. Allora la bellezza mi face-*

va soffrire e non sapevo che farmene di quel dolore. Allora sentivo il bisogno di scrivere o di far poesie, ma le parole non mi volevano mai venire. E mi sentivo terribilmente infelice. In fondo io mi ubriacavo di un paesaggio simile, e poi mi ritrovavo del tutto esaurita. Mi costava un'enorme quantità di energie. Ora chiamerei questo comportamento «onanismo».

Ma quella sera, solo pochi giorni fa, ho reagito diversamente. Ho accettato con gioia la bellezza di questo mondo di Dio, malgrado tutto. Ho goduto altrettanto intensamente di quel paesaggio tacito e misterioso nel crepuscolo, ma in modo per così dire 'oggettivo'. Non volevo più 'possederlo'. Sono tornata a casa rinvigorita, al mio lavoro. E quel paesaggio è rimasto presente sullo sfondo come un abito che rivesta la mia anima – tanto per dirla con paroloni -, ma non m'impacciava più, non era più 'onanismo'»²⁵.

E ancora: «Stamattina pedalavo lungo lo Stadionkade e mi godevo l'ampio cielo ai margini della città, respiravo la fresca aria non razionata. Dappertutto c'erano cartelli che ci vietano le strade per la campagna. Ma sopra quell'unico pezzo di strada che ci rimane c'è pur sempre il cielo, tutto quanto. Non possono farci niente, non possono veramente farci niente. Possono renderci la vita un po' spiacevole, possono privarci di qualche bene materiale o di un po' di libertà di movimento, ma siamo noi stessi a privarci delle nostre forze migliori col nostro atteggiamento sbagliato: col nostro sentirci perseguitati, umiliati e oppressi, col nostro odio e con la millanteria che maschera la paura. Certo che ogni tanto si può esser tristi e abbattuti per quel che ci fanno, è umano e comprensibile che sia così. E tuttavia: siamo soprattutto noi stessi a derubarci da soli.

Trovo bella la vita, e mi sento libera. I cieli si stendono dentro di me come sopra di me. Credo in Dio e negli uomini e oso dirlo senza falso pudore. La vita è difficile, ma non è grave. Dobbiamo cominciare a prendere sul serio il nostro lato serio, il resto verrà allora da sé: e «lavorare a se stessi» non è proprio una forma d'individualismo malaticcio.

Una pace futura potrà esser veramente tale solo se prima sarà stata trovata da ognuno in se stesso – se ogni uomo si sarà liberato dall'odio contro il prossimo, di qualunque razza o popolo, se avrà superato quest'odio e l'avrà trasformato in qualcosa di diverso, forse alla lunga in amore se non è chiedere troppo. È l'unica soluzione possibile. E così potrei continuare per pagine e pagine. Quel pezzetto d'eternità che ci portiamo dentro può esser espresso in una parola come in dieci volumoni. Sono una persona felice e lodo questa vita, la lodo proprio, nell'anno del Signore 1942, l'ennesimo anno di guerra »²⁶.

Queste parole, e insieme le tante altre sulla bellezza della vita («Nonostante tutto la vita è bella»), sono state scritte in un campo di concentramento, da una ragazza assolutamente normale, che fa un percorso interiore di scoperta di Dio e accettazione di una realtà tragica attraverso la vita quotidiana e i suoi segni, le persone che la abitano... una volta imparato a «non possedere», non svuotare le cose dal di dentro con l'odio.

Dunque?

La presenza della bellezza nel mondo produce sorpresa, gratitudine, sconcerto nella coscienza dell'uomo. È, quella della bellezza, un'apparizione sempre delicata, che può sfuggire allo sguardo affogato nella strumentalizzazione, nel dominio, nella finzione.

Ma è anche un'apparizione tenace, che convoca senza sedurre, che si dona senza rapinare, che si diffonde senza interessi da difendere. Ed è un'apparizione che per beneficiare deve essere accolta: non chiede che accoglienza; ma l'accoglienza non è facile, si realizza solo attraverso una sintonia sul registro della relazione, della disponibilità, della gratuità. Perché si creino le condizioni per questa accoglienza lo sguardo dell'uomo contemporaneo va liberato dall'offuscamento, prodotto dalle messinscene del brutto che vorrebbe apparire gradevole, emozionante, esaltante. Da questa liberazione l'uomo si può attendere una nuova consuetudine con la bellezza, una nuova capacità di ascolto del suo messaggio: il messaggio della relazione e del dono gratuito, come verità del mondo e Nome di Dio.

La via pulchritudinis non è forse una via veritatis sulla quale l'uomo si impegna per scoprire la bonitas del Dio d'amore, fonte di ogni bellezza, di ogni verità e di ogni bontà? Il bello, come pu-

²⁵ E. HILLESUM, *Diario 1941-43*, Adelphi 1985, pp. 32-34

²⁶ Id. pp. 126-127

re il vero o il bene, ci conduce a Dio, Verità prima, Bene supremo e Bellezza stessa. Ma il bello dice più del vero o del bene. Dire di un essere che è bello non significa solo riconoscergli una intelligibilità che lo rende amabile. E' dire, nello stesso tempo, che specificando la nostra conoscenza, esso ci attira, anzi ci cattura attraverso un influsso capace di suscitare meraviglia. Se esso esprime un certo potere di attrazione, ancor più, forse, il bello esprime la realtà stessa nella perfezione della sua forma. Esso ne è l'epifania. Esso la manifesta esprimendo la sua intima chiarezza. Se il bene esprime il desiderabile, il bello esprime ancor più lo splendore e la luce di una perfezione che si manifesta.

La via pulchritudinis è una via pastorale che non si può ridurre ad un approccio filosofico. Ma lo sguardo del metafisico ci aiuta a capire perché la bellezza è una via regale per condurre a Dio. Nel suggerirci chi Egli è, essa suscita in noi il desiderio di goderne nella pace della contemplazione, non soltanto perché Lui solo può soddisfare le nostre intelligenze e i nostri cuori, ma anche perché Egli contiene in se stesso la perfezione dell'Essere, fonte armoniosa e inesauribile di chiarezza e di luce. Per giungervi, è importante saper compiere il passaggio «dal fenomeno al fondamento».

..... Contemplata con animo puro, la bellezza parla direttamente al cuore, eleva interiormente dallo stupore alla meraviglia, dall'ammirazione alla gratitudine, dalla felicità alla contemplazione. Perciò, crea un terreno fertile per l'ascolto e il dialogo con l'uomo e per afferrarlo interamente, mente e cuore, intelligenza e ragione, capacità creatrice e immaginazione. Essa, infatti, difficilmente lascia indifferenti: suscita emozioni, mette in moto un dinamismo di profonda trasformazione interiore che genera gioia, sentimento di pienezza, desiderio di partecipare gratuitamente a questa stessa bellezza, di appropriarsene interiorizzandola e inserendola nella propria concreta esistenza. La via della bellezza risponde all'intimo desiderio di felicità che alberga nel cuore di ogni uomo. Essa apre orizzonti infiniti, che spingono l'essere umano ad uscire da se stesso, dalla routine e dall'effimero istante che passa, ad aprirsi al Trascendente e al Mistero, a desiderare, come scopo ultimo del suo desiderio di felicità e della sua nostalgia di assoluto, questa Bellezza originale che è Dio stesso, Creatore di ogni bellezza creata.

L'uomo nel suo intimo desiderio di felicità, può trovarsi messo di fronte al male della sofferenza e della morte. Allo stesso modo, le culture sono talvolta messe di fronte a dei fenomeni analoghi di ferite, che possono condurre fino alla loro scomparsa. La voce della bellezza aiuta ad aprirsi alla luce della verità, e illumina così la condizione umana aiutandola a cogliere il significato del dolore. In questo modo, essa favorisce la guarigione di queste ferite²⁷.

La bellezza è anche capace con il suo linguaggio simbolico di far incontrare uomini e donne di culture diverse su valori comuni, che affondano le radici nella loro specifica identità antropologica e nell'esperienza originaria della loro umanità, consentendo all'uomo di tenere aperto il cuore al fascino del mistero e dell'assoluto. In questo contesto la Chiesa apre a nuove epifanie della bellezza, cioè immette in una nuova via pulchritudinis che dilata il concetto di bellezza della filosofia greca. Le Sacre Scritture ci rivelano il Messia «il più bello tra i figli dell'uomo», il quale si "è abbassato" per ciascuna e ciascuno di noi, e si presenta come «l'uomo dei dolori» (Cf. Is 53, 3). In una cultura della globalizzazione dove il fare, il creare e il lavorare occupano un posto fondamentale, la Chiesa è chiamata a promuovere l'essere, il lodare e il contemplare per dischiudere la dimensione del Bello. Un tale itinerario richiede una adeguata pastorale degli artisti e degli ambienti artistici, e anche un'adeguata fruizione del patrimonio culturale.²⁸

La bellezza in Platone

1. Bello, *kalòs*, suggerisce Socrate nel *Cratilo*, deriva forse da *kalein*, chiamare, invocare a sé, attrarre oltre i confini di una dimensione che si tratta di superare: bello è ciò che chiama a valicare un limite entro il

²⁷ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, LA "VIA PULCHRITUDINIS" cit.

²⁸ DOVE È IL TUO DIO? Cit.

quale l'esistenza sembra priva di qualcosa d'essenziale, incompleta. Hannah Arendt, dal canto suo, scrive in *Vita Activa* che nella Grecia classica i poeti e i creatori di bellezza, come tutti i *demiurgo*i, agiscono nell'orizzonte di libertà che si apre oltre i confini dell'*oikos*, oltre le mura di casa entro cui si provvede solo al necessario, alle condizioni materiali del vivere. Ciò che i poeti creano, la bellezza dunque, non ha a che fare col necessario ma con quella peculiare libertà "greca" che si staglia oltre i bisogni, oltre il mero vivere: una libertà che non è fuga da ogni impegno, misura, limite o condizionamento, ma al contrario è la libertà che, oltre il recinto domestico del necessario, conduce al centro della polis, all'*agora*, allo spazio politico in cui la natura umana può trovare completa espressione. Una libertà che dunque non esclude il necessario ma lo abbraccia in sé, lo include come sua condizione interna, come sua concausa, allo stesso modo che la vita in sé e per sé, la vita biologica, non vale per se stessa ma solo come condizione necessaria (e non sufficiente) del viver bene.

2. Bellezza, nella Grecia classica, è parola inscindibile da quell'idea di armonia, di proporzione delle parti, di misura da cui scaturiscono anche la giustizia, il valore, la sapienza: *kalokagathos* è la celebre crasi che unisce il bello e il buono, il buono a-, "colui che è atto" non a qualche particolare azione ma *aplos*, buono "semplicemente", in quanto tale, in generale: buono a- tutto è colui che in ogni cosa riafferma la sua misura. Si parla qui dunque, in primo luogo, di bellezza di un uomo, dell'uomo bello, e di bontà dell'uomo che è "atto" alla vita, che vive fino in fondo ciò che è. Ciò non esclude che si possa parlare anche di una bellezza sensibile delle forme, della scultura, dell'architettura, o della parola del poeta: la bellezza sensibile è anzi ricercata e acclamata come perfetta armonia, corrispondenza delle parti. Ma tale riconoscimento non ci rinvia ad una settoriale bellezza sensibile dell'arte separata della vita: è la crasi del *kalokaagthos* ad impedircelo, è la Grecia tutta a negare la separabilità del bello dalla vita nel suo insieme, dalle azioni del quotidiano, dalla polis.

Platone non si discosta da questa visione greca della bellezza, ma approfondisce la nozione complessa di quel bello come armonia che, se frainteso con occhi moderni, rischia d'essere liquidato come canone astratto, rigido parametro oggettivo, matematica esattezza che risplende nella calcolabile armonia delle parti. Non è freddo calcolo l'armonia geometrica a cui egli pensa.

- ✓ Bellezza è in primo luogo seduzione: è seduzione dei corpi, come quella che colpisce Socrate travolto dall'avvenenza del giovane Carmide, ed è seduzione della mente, come la "lusinga" di cui sono maestri i sofisti, che al loro pubblico forniscono facili ed allettanti persuasioni retoriche che tutti seducono allo stesso modo, omologandoli, proprio come un cuoco che offre dolci ad una platea di bambini. Questo tipo di seduzione, la seduzione di certa poesia, è per Socrate senz'altro da bandire: di falsa bellezza si tratta, come lascia intendere la sua celebre condanna delle arti imitative che valse per secoli a Platone l'epiteto di "nemico dell'arte".
- ✓ Vi è tuttavia anche un'altra poesia, magistrale esempio di creazione di bellezza, per la quale Socrate riserva ben altre parole. Decisivo è qui il ruolo dell'ispirazione, dell'entusiasmo, della possessione, della *theia mania*. "Colui che giunge alle porte della poesia senza la mania delle Muse, – dice nello *Ione* – pensando che potrà essere valido poeta in conseguenza dell'arte, rimarrà incompleto, e la poesia di chi rimane in senno verrà oscurata da coloro che sono posseduti da mania". L'ispirazione divina conferisce bellezza e forza alla poesia, così come all'arte del rapsodo e attore che, "dall'alto del suo palco", recita i versi dei poeti. Discutendo con il rapsodo Ione intorno alla ragione per la quale egli si mostra in grado di recitare con grande maestria e forza di persuasione solamente i versi di Omero, afferma Socrate che "tu non sai parlare di Omero per arte e per scienza, perché, se lo sapessi fare per arte, sapresti parlare anche di tutti gli altri poeti". Come il poeta può comporre solo se si trova in quello stato di furore che lo rende "interprete degli dei", e non autore egli stesso dei propri poemi, così Ione, quando si trova a commentare un verso di Omero, o a recitarlo nei teatri, agisce in stato di mania, fuori di senno. Un'enigmatica affinità lega Ione ai versi di Omero, tale da consentirgli di commentarli e recitarli in modo efficace e persuasivo, mentre altrettanto non gli riesce con i versi di altri poeti: è infatti la sorte divina a governare le sue parole.
- ✓ Dobbiamo ricordare che la conoscenza scientifica, oggettiva, quella che si rivolge indistintamente a tutti e non è influenzata da ispirazioni divine di alcun tipo, è definita da Socrate nel *Gorgia* come "irrazionale" perché non si occupa dell'unicità delle persone a cui si rivolge. Alla luce di questa considerazione, dunque, possiamo ipotizzare che l'arte divinamente ispirata e la sua bellezza non siano così inutili e lontane da quella conoscenza di sé che è per Socrate l'unica cosa che conta davvero. Il suo esser posseduta dal divino la distanzia dalle scienze oggettive ma la rende anzi affine alla conoscenza di sé, cioè all'unica vera razionalità. Non per tutti è il parlare di Socrate, non di tutto parla Ione, ma solo dei versi di Omero: il suo non parlar di tutto, che lo differenzia dagli scienziati, è l'immagine, sul piano monologico in cui si sviluppa il parlare di Ione, della demonicità del dialogo. La bella recitazione dell'attore divinamente ispirato che colpisce il proprio pubblico, è un monologo che rinvia oltre se stesso, oltre la propria strutturale mo-

- ✓ Il bello, la percezione e la fruizione che di esso offre la parola del poeta posseduto dal dio, così come il gesto dell'attore in quanto "interpretazione", icona mobile di un'invisibile origine divina che si rivela autentica autrice di quel gesto, sono manifestazioni di *to theion*: esse sono belle e divine in quanto sospingono alla conoscenza e al governo di sé, dunque anche al governo della polis. Il bello e l'ispirazione divina hanno dunque natura politica. La visione del bello squarcia le maglie che irretiscono lo sguardo incantato dalle imitazioni camuffate da verità: l'esperienza del bello non è solo un momento piacevole e fugace, una sospensione delle incombenze pratiche della vita, una pausa, una fuga, un tempo libero e parziale. Il bello è tale solo se la sua fruizione, il goderne dunque, contribuisce al riscatto dell'intera vita di chi in esso si imbatte, anche dei suoi gesti quotidiani indirizzati all'utile. Quell'utile che i più ritengono separato dal bello: altra menzogna da lasciarsi alle spalle, grazie all'azione della poesia divina che è appunto, ad un tempo, "dolce e utile", *edeia kai ophelime*.
- ✓ Il Bello e il Vero in Platone. Sulla scia della concezione pitagorica, Platone farà coincidere l'idea del Bene in sé con il Vero e con il Bello al vertice di una dimensione immutabile e perfetta oltre il mondo sensibile: in un mondo, appunto, ideale. *"Innanzitutto, qualcosa che è sempre, che né nasce e né perisce, né cresce e né decresce, e inoltre che non è in parte bello e in parte brutto, né a volte bello e a volte no, né bello rispetto a qualcosa e brutto rispetto ad un'altra, né bello in un certo luogo e brutto in un altro, in quanto bello per alcuni e brutto per altri; e né il bello si mostrerà a lui sotto forma di un volto, neppure come delle mani, né come alcun'altra delle parti di cui il corpo partecipa, né come un discorso o come una scienza, né come qualcosa che è in qualcos'altro, ad esempio in un essere vivente, o in terra, oppure in cielo, o in qualcos'altro, ma in se stesso, per se stesso, con se stesso, semplice, eterno"*. (Platone, *Simposio*, 210e-211a).
- ✓ La bellezza esistente nel mondo è copia della bellezza ideale, in grado di accendere il desiderio di intraprendere quel percorso che possa ricondurre l'uomo alla verità e al sommo bene. Attraverso l'eros, il desiderio che la bellezza sensibile accende, l'anima dell'uomo comprende come la bellezza non possa essere legata alla molteplicità sensibile particolare, ma è qualcosa che accomuna tutte le cose belle trascendendone la natura. Il desiderio di bellezza, l'amore spinge l'ascesa dell'uomo verso la sapienza autentica. *"Per quanto riguarda la bellezza poi, [...] splendeva fra le realtà lassù come Essere. E noi, venuti quaggiù, l'abbiamo colta con la più chiara delle nostre sensazioni, in quanto risplende in modo luminosissimo. La vista, per noi, è infatti la più acuta delle sensazioni che riceviamo mediante il corpo. [...] solamente la Bellezza ricevette la sorte di essere ciò che è più manifesto e più degno d'amore"*. (Platone, *Fedro*, 250c 8-e)
 La bellezza è una sollecitazione, l'unica che in qualche modo si vede, che permette di saldare il sensibile con l'intelligibile, in quanto il Bene come idea suprema si mostra come Bello nei rapporti sensibili di proporzione, ordine e armonia a vari livelli. Eros infatti: *"figlio di Poros e di Penia, si trova nella tale condizione: innanzitutto è sempre povero, e tutt'altro che bello e delicato come dicono i più; al contrario è rude, sempre a piedi nudi, vagabondo, [...] perché ha la natura della madre ed è legato al bisogno. D'altro canto, come suo padre, cerca sempre ciò che è bello e buono, è virile, audace, risoluto, gran cacciatore [...]; è amico della sapienza ed è ricco di trucchi, e così si dedica alla filosofia nell'arco di tutta la sua vita"*. (Platone, *Simposio*, 210a e sgg.)
- ✓ Eros e bellezza. In Platone il concetto di eros è connesso all'antico aristocratico ideale pedagogico della *kalokagathia*. Dalla bellezza di un corpo si risale a quella di tutti i corpi e da qui alla bellezza delle anime e al Bello in sé, al vero bene assoluto. L'eros intellettuale del filosofo rispecchia il bene dell'uomo. La bellezza dei corpi, infatti, fa sì che Eros faccia desiderare agli uomini di vincere la morte attraverso la generazione o la purificazione dalle cose terrene. In questo senso, l'anima cerca di fuggire il più possibile dal corpo, e perciò il vero filosofo desidera la morte e la vera filosofia è esercizio di morte. Il paradosso descritto nel *Fedone* ribadisce come la morte sia un episodio che ontologicamente riguarda unicamente il corpo; essa non solo non danneggia l'anima, ma le arreca grande beneficio, permettendole di vivere una vita più vera, una vita tutta raccolta in se medesima e interamente congiunta con l'intelligibile. *"Sembra ci sia un sentiero che ci porta, mediante il ragionamento, direttamente a questa considerazione: fino a quando noi possediamo il corpo e la nostra anima resta invischiata in un male siffatto, noi non raggiungeremo mai in modo adeguato quello che ardentemente desideriamo, vale a dire la verità. Infatti, il corpo ci procura innumerevoli preoccupazioni per la necessità del nutrimento; e poi le malattie, quando ci piombano addosso, ci impediscono la ricerca dell'essere. Inoltre, esso ci riempie di amori, di passioni, di paure, di fantasmi di ogni genere e di molte vanità, di guisa che, come suol dirsi, veramente, per colpa sua, non ci è neppure possibile pensare in modo sicuro alcuna cosa. In effetti, guerre, tumulti e battaglie non sono prodotti*

da null'altro se non dal corpo e dalle sue passioni. Tutte le guerre si originano per brama di ricchezze, e le ricchezze noi dobbiamo di necessità procacciarcele a causa del corpo, in quanto siamo asserviti alla cura del corpo. E così noi non troviamo il tempo per occuparci della filosofia, per tutte queste ragioni. E la cosa peggiore di tutte è che, se riusciamo ad avere dal corpo un momento di tregua e riusciamo a rivolgerci alla ricerca di qualche cosa, ecco che, improvvisamente, esso si caccia in mezzo alle nostre ricerche e, dovunque, provoca turbamento e confusione e ci stordisce, sì che, per colpa sua, noi non possiamo vedere il vero. Ma risulta veramente chiaro che se mai vogliamo vedere qualcosa nella sua purezza dobbiamo staccarci dal corpo e guardare con la sola anima le cose in sé medesime". (Platone, *Fedone*, 64A-65A; 65B-E)

Fedro, 249 d-252 c

1 [249 d] – [...] Ecco dove l'intero discorso viene a toccare la quarta specie di delirio: quello per cui quando uno, alla vista della bellezza terrena, riandando col ricordo alla bellezza vera, metta le ali, e di nuovo pennuto e agognante di volare, ma impotente a farlo, come un uccello fissi l'altezza [e] e trascuri le cose terrene, offre motivo d'essere ritenuto uscito di senno. Quel delirio, dico, che è la più nobile forma di tutti i deliri divini e procede da ciò che è più nobile, tanto per chi ne è preso quanto per chi ne partecipa; e chi conosce questo rapimento divino, ed ami la bellezza, è detto amatore. Perché, secondo quanto s'è detto, ogni anima umana per sua natura ha contemplato il vero essere, altrimenti non sarebbe penetrata in questa [250 a] creatura che è l'uomo. Ma non per tutte le anime è agevole, partendo dalle cose terrene, far affiorare nella memoria quel vero essere, non per quelle che ebbero lassù una visione rapidissima di quelle realtà, non per quelle che, quando sono crollate a terra, ebbero mala sorte cosicché, stravolte verso l'ingiustizia da certe compagnie, dimenticarono quanto allora videro di santo. Proprio poche rimangono che possono ancora ricordare in modo bastante; e queste, quando scorgono qualche imitazione delle cose del cielo, vanno in estasi e non si tengono più, pur non sapendo di che patimento si tratti perché la percezione di ciò non è [b] sufficientemente profonda. Ora nelle imitazioni terrene non traspare neppure un raggio di giustizia, di temperanza e di quant'altri beni siano preziosi per l'anima; ma solo pochi, con organi così ottusi, possono a fatica scorgere, accostandosi alle immagini, la natura di ciò che in esse è raffigurato. La bellezza brillava allora in tutta luce, quando nella beata schiera ne godevamo la beatifica visione, noi al seguito di Giove, altri di un altro dio, ed eravamo iniziati a quella iniziazione che si può ben dire [c] la più beatifica di tutte; e la celebravamo integri ed inesperti dei mali che in seguito ci avrebbero atteso, in misterica contemplazione di integre e semplici, immobili e venerabili forme, immersi in una luce pura, noi stessi puri e privi di questa tomba che ora ci portiamo in giro col nome di corpo, imprigionati in esso come un'ostrica ...

2 Questo discorso sia il nostro tributo alla reminiscenza che già ci ha tirato ad una lunga digressione, presi dal rimpianto delle cose di allora. Ora, la bellezza, come s'è detto, splendeva di vera luce lassù fra quelle essenze, e anche [d] dopo la nostra discesa quaggiù l'abbiamo afferrata con il più luminoso dei nostri sensi, luminosa e risplendente. Perché la vista è il più acuto dei sensi permessi al nostro corpo; essa però non vede il pensiero. Quali straordinari amori ci procurerebbe se il pensiero potesse assicurarci una qualche mai chiara immagine di sé da contemplare! Né può vedere le altre essenze che son degne d'amore. Così solo la bellezza sortì questo privilegio di essere la più percepibile dai sensi e la più amabile di tutte. Chi pertanto [e] ha una lontana iniziazione o è già corrotto non può rapidamente elevarsi da questo mondo a contemplare la bellezza in sé di lassù, col mettersi a guardare ciò che qui in terra si chiama bello; cosicché egli la riguarda senza venerazione e, arrendendosi al piacere, come una bestia, si lancia a seminare figlioli, o abbandonatosi agli eccessi non prova timore né vergogna a perseguire piaceri contro [251 a] natura. Ma chi sia iniziato di fresco e abbia goduto di lunga visione lassù, quando scorga un volto d'apparenza divina, o una qualche forma corporea che ben riproduca la bellezza, subito rabbrivisce e lo colgono di quegli smarrimenti di allora, e poi rimirando questa bellezza la venera come divina e se non temesse d'esser giudicato del tutto

impazzito, sacrificherebbe al suo amore come a un'immagine di un dio. E rimirandolo, come avviene quando il brivido cede, gli subentra un sudore e un'accensione [b] insolita: perché man mano che gli occhi assorbono l'effluvio di bellezza, egli s'accende e col calore si nutre la natura dell'ala. Con il calore poi si discioglie intorno alle gemme l'ispessimento che, da tempo incallito, proibiva loro di germogliare. Affluendo il nutrimento, diviene turgida e lo stelo dell'ala riceve impulso a crescere su dalla radice, investendo l'intera sostanza dell'anima. Perché un tempo era tutta alata.

3 [c] *Ora essa palpita e fermenta in ogni parte e quel che soffrono i bambini con i denti quando spuntano, quel prurito e tormento, ecco questo l'anima patisce quando cominciano a spuntarle le ali: palpita, s'irrita e prova tormento mentre le spuntano. Quando dunque rimirando la bellezza d'un giovane, l'anima riceve le particelle che da quello partono e scorrono (ed è perciò che si chiama "fiume di desiderio"), se ne nutre, se ne riscalda, cessa [d] l'affanno e gioisce. Ma quando sia separata da quella bellezza l'anima inaridisce e le aperture dei meati attraverso i quali spuntano le penne disseccandosi si contraggono sí da impedire i germogli dell'ala. Ma questi, imprigionati dentro, insieme all'onda del desiderio amoroso, palpitando come un'arteria urgono ciascuno contro la propria apertura sicché l'anima, trafitta da ogni parte, smania per l'assillo ed è tutta affannata. Ma riassalendola il ricordo della bellezza, ringioisce. Così sovrappoendosi questi due sentimenti, l'anima se ne sta smarrita per la stranezza della sua condizione e, non sapendo che fare, smania e [e] fuor di sé non trova sonno di notte né riposo di giorno, ma corre anela là dove spera di poter rimirare colui che possiede la bellezza. E appena l'ha riguardato, invasa dall'onda del desiderio amoroso, le si sciolgono i canali ostruiti: essa prende respiro, si riposa delle trafitture e degli affanni, e di nuovo gode, per il momento almeno, questo soavissimo piacere. Ed è così che non si staccherebbe mai dalla bellezza e che la tiene cara piú di tutte; anzi si smemora della madre, [252 a] dei fratelli e di tutti gli amici, e se il patrimonio rovina perché l'ha abbandonato, non gliene importa nulla, e, messe da parte norme e convenienze delle quali prima si adornava, è prona ad ogni schiavitù e a dormire in qualunque posto le si permetta, il piú vicino possibile al suo caro. Perché, oltre a venerare colui che possiede bellezza, ha [b] scoperto in lui l'unico medico dei suoi dolorosi affanni. Questo patimento dell'anima, mio bell'amico a cui sto parlando, è ciò che gli uomini chiamano amore; ma quando ti dirò come lo chiamano gli dèi, forse sorriderai, data la tua giovinezza. C'è una coppia di versi sull'amore, citati da certi Omeridi, traendoli forse dalla loro tradizione segreta, il secondo dei quali è davvero insolente e zoppicante di metrica. Dicono così:*

*Gli uomini lo chiamano Amore che vola,
Alato gli dèi, perché fa crescere l'ali.*

4 [c] *Ci si può credere o no, tuttavia la causa delle condizioni degli innamorati è proprio questa. [...]*²⁹

La bellezza in Agostino

Della bellezza il santo fu appassionatamente invaghito fin dalla gioventù. Il primo argomento che attrasse la sua attenzione come scrittore fu il bello. Di quell'opera giovanile (*De pulchro et apto*), che è andata perduta, non conosciamo il contenuto, ma il solo argomento ci rivela la sfera d'interessi del giovane professore. "Forse che noi amiamo - diceva Agostino ai suoi amici - altra cosa del bello? Ma che s'intende per bello e bellezza? Che cos'è ciò che ne attira e ci affeziona alle cose che amiamo? Se non fosse in esse bellezza e leggiadria, in nessun modo ci attirerebbero"³⁰. Ma allora, inchiodato alla concezione materialistica delle cose, non vedeva che la bellezza corporea: piú tardi imparò ad elevarsi alle bellezze spirituali e, da queste, alla bellezza della sapienza. Troviamo, poi, in lui lo studio delle leggi del bello, la concezione dell'arte come trascrizione di queste leggi nell'animo dell'artista, e dall'animo dell'artista, attraverso le sue mani, nella materia, come tro-

²⁹ PLATONE, *Opere*, vol. I, Laterza, Bari, 1967, pagg. 758-761

³⁰ *Confess.* 4, 13, 20.

viamo l'invito, più volte ripetuto, a rifare in senso inverso il cammino, interrogando le bellezze corporee per salire a quelle dello spirito e, finalmente, a Dio: un cammino che Agostino fece molto spesso a scopo di elevazione interiore. " *Ma io, o mio Dio e bellezza mia, anche per le opere dell'arte levo a te un inno e sacrificio a te che mi santifichi un sacrificio di lodi; poiché tutte le cose belle, che attraverso l'anima passano nelle mani dell'artista, provengono da quella bellezza che è superiore alle anime e a cui giorno e notte l'anima mia sospira* " ³¹.

Ma gli artisti e gli ammiratori delle bellezze esteriori traggono dalla bellezza, che è sopra l'anima, la misura dell'approvazione, ma non traggono, spesso, da essa la misura del godimento. La misura per godere delle creature non si può trovare se non si ami soprattutto la sapienza e non si contempi la sua bellezza. Di qui il precetto agostiniano: " *Trascendi l'animo dell'artista per contemplare la bellezza eterna; ecco già la sapienza t'irraggia dalla sua sede, che è nell'uomo interiore, e dalla segreta abitazione della verità; e se il fulgore di questa luce respinge il tuo occhio ancor troppo debole, volgilo a quelle cose nelle quali la sapienza ti mostra ilare per via. Ma ricordati che hai distolto lo sguardo solo per renderlo più forte e più sano, e tornare poi a contemplarla* " ³²9.

Stimolato a rientrare in me stesso, sotto la tua guida, entrai nell'intimità del mio cuore, e lo potei fare perché tu ti sei fatto mio aiuto (cfr. Sal 29, 11).

Entrai e vidi con l'occhio dell'anima mia, qualunque esso potesse essere, una luce inalterabile sopra il mio stesso sguardo interiore e sopra la mia intelligenza.

Non era una luce terrena e visibile che splende dinanzi allo sguardo di ogni uomo. Direi anzi ancora poco se dicessi che era solo una luce più forte di quella comune, o anche tanto intensa da penetrare ogni cosa.

Era un'altra luce, assai diversa da tutte le luci del mondo creato. Non stava al di sopra della mia intelligenza quasi come l'olio che galleggia sull'acqua, né come il cielo che si stende sopra la terra, ma una luce superiore. Era la luce che mi ha creato. E se mi trovavo sotto di essa, era perché ero stato creato da essa. Chi conosce la verità conosce questa luce.

O eterna verità e vera carità e cara eternità! Tu sei il mio Dio, a te sospiro giorno e notte. Appena ti conobbi mi hai sollevato in alto perché vedessi quanto era da vedere e ciò che da solo non sarei mai stato in grado di vedere. Hai abbagliato la debolezza della mia vista, splendendo potentemente dentro di me. Tremai di amore e di terrore. Mi ritrovai lontano come in una terra straniera, dove mi pareva di udire la tua voce dall'alto che diceva: «Io sono il cibo dei forti, cresci e mi avrai. Tu non trasformerai me in te, come il cibo del corpo, ma sarai tu ad essere trasformato in me».

Cercavo il modo di procurarmi la forza sufficiente per godere di te, e non la trovavo, finché non ebbi abbracciato il «Mediatore fra Dio e gli uomini, l'Uomo Cristo Gesù» (1 Tm 2, 5), «che è sopra ogni cosa, Dio benedetto nei secoli» (Rm 9, 5). Egli mi chiamò e disse: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14, 6); e unì quel cibo, che io non ero capace di prendere, al mio essere, poiché «il Verbo si fece carne» (Gv 1, 14).

Così la tua Sapienza, per mezzo della quale hai creato ogni cosa, si rendeva alimento della nostra debolezza da bambini.

Tardi Ti amai,

o bellezza tanto antica e così nuova,

tardi io Ti amai.

Ed ecco che Tu eri dentro ed io fuori e lì

Ti cercavo, gettandomi, brutto,

su queste cose belle fatte da Te.

Tu eri con me,

ma io non ero con Te:

mi tenevano lontano le creature,

che, se non fossero in Te, non sarebbero.

Tu mi hai chiamato,

hai gridato, hai vinta la mia sordità.

³¹ Confess. 10, 34, 53.

³² De lib. arb. 2, 17, 42.

*Tu hai balenato, hai sfolgorato,
hai dissipata la mia cecità.
Tu hai sparso il tuo profumo,
io l'ho respirato e ora anelo a Te.
Ti ho gustato e ora ho fame e sete.
Mi hai toccato e ardo dal desiderio
della tua pace
(S. Agostino, *Confessioni Lib. 7, 10, 18; 10, 27*)*

Dai Discorsi:

*“Interroga la bellezza della terra, interroga la bellezza del mare, interroga la bellezza dell'aria diffusa e soffusa. Interroga la bellezza del cielo, interroga l'ordine delle stelle, interroga il sole che col suo splendore rischiara il giorno; interroga la luna, che col suo chiarore modera le tenebre della notte. Interroga le fiere che si muovono nell'acqua, che camminano sulla terra, che volano nell'aria: anime che si nascondono, corpi che si mostrano; visibile che si fa guidare, invisibile che guida. Interrogali! Tutti ti risponderanno: Guardaci: siamo belli! La loro bellezza li fa conoscere. Questa bellezza mutevole....chi l'ha creata, se non la bellezza immutabile”?*³³

L'uomo ha un grande bisogno di bellezza, come ha bisogno d'amore e di verità. È per questa via che, amando le bellezze dell'arte e le bellezze create, riflesso della Bellezza increata, noi possiamo aiutare a realizzare il progetto di Dio.

L'importante è che l'uomo non opponga resistenza e si metta in un cammino di ricerca che, attraverso la via delle bellezze del mondo sensibile, lo conduca a quella del mondo interiore dello spirito, per poi arrivare a Dio, ragione e fondamento di tutto ciò che esiste.

La bellezza ci cambia nel profondo, ma non bisogna temere questo cambiamento perché la Bellezza, una volta che si è compresa, appare come tenue fiore dal profumo delicato e porta in sé la forza dell'amore, che non offende, ma esalta la nostra libertà.

La bellezza non è solo pensiero razionale; essa supera la razionalità e quindi esige un pensiero trascendente che riesca a vedere, come in uno specchio, attraverso la forma bella, lo splendore dell'Unità, della Bontà e della Verità.

La bellezza in Dostoevskij

«Ippolit, che verso la fine della dissertazione di Lebedev si era addormentato sul divano, si destò tutt'a un tratto, come se qualcuno lo avesse urtato nel fianco; ebbe un sussulto, si guardò intorno e impallidì. Volgeva gli occhi in giro come spaurito, ma sul viso gli si dipinse quasi il terrore, quando ricordò e capì ogni cosa. [...]

– E voi, mentre dormivo, mi avete contato i minuti, Evgenij Pavlyc, – riprese in tono beffardo: – per tutta la sera non vi siete staccato da me, l'ho veduto... Ah, Rogozin! L'ho sognato or ora, – bisbigliò al principe accigliandosi e indicando col capo Rogozin seduto presso la tavola. – Ah, sì! – soggiunse saltando ad altro argomento: – dov'è l'oratore? dov'è Lebedev? Lebedev ha dunque finito? Di che ha parlato? È vero, principe, che voi diceste un giorno che il mondo lo salverà la « bellezza »? Signori, – gridò forte a tutti, – il principe afferma che il mondo sarà salvato dalla bellezza. E io affermo che questi giocosi pensieri gli vengono in mente perché è innamorato. Signori, il principe è innamorato; poco fa, appena è entrato, me ne sono convinto. Non arrossite, principe, se no mi farete pena. Quale bellezza salverà il mondo? Me l'ha riferito Kolja... Voi siete un cristiano zelante? Kolja dice che vi qualificate cristiano.

*Il principe lo considerava attentamente e non gli rispose »*³⁴.

La bellezza è e rimane un enigma. È fragile, solamente consolatoria, nel caos del mondo si sfalda. Necessita di una redenzione (che poi sarà esplicitata in una visione iconografica dalla bellezza che è Cristo, luce incar-

³³ Sermo CCXLI, 2

³⁴ F. DOSTOEVSKIJ, *L'idiota*, parte III, cap. V, Einaudi 1994, 378.

nata senza macchia: la bellezza come bontà assoluta, appunto come innocenza). In questo senso la bellezza ha lo scopo di un richiamo, di una evocazione, dell'indicazione di una distanza che travalica il mondo.

Così commenta Evdokimov: «La Bellezza è un enigma, e se è vero che la bellezza salverà il mondo, Ippòlit chiede di precisare 'quale bellezza'. La bellezza, nel mondo, ha il suo doppio. Anche i nichilisti amano la bellezza... come pure l'assassino Pètr Verchovenskij»³⁵.

E lo stesso Dostoevskij nei successivi *I Fratelli Karamazov* avrebbe addirittura fatto dire a Mitja: «*La bellezza è una cosa tremenda e orribile. Non riesco a sopportare che un uomo dal cuore nobile e dall'ingegno elevato cominci con l'ideale della Madonna per finire con quello di Sodoma. Ma la cosa più terribile è che, portando nel suo cuore l'ideale di Sodoma, non rifiuti nemmeno quello della Madonna... Il cuore trova bellezza perfino nella vergogna, nell'ideale di Sodoma che è quello della maggior parte degli uomini.*»

Viene alla luce, dice Evdokimov, il carattere profondamente ambiguo della bellezza capace di salvare ma anche di ingannare: «La Bellezza ha in se stessa una potenza salvatrice, oppure anche la Bellezza, divenuta ambigua, ha bisogno di essere salvata e protetta?»³⁶.

“La bellezza salverà il mondo”: è l'affermazione del principe Myskin. È una bellezza, come la intende D., che è in linea con la sua visione. Non una bellezza che sia armonia, equilibrio, tranquillità, serenità; è una bellezza che porta in sé tutta la contraddittorietà, l'irrazionalità della vita e della libertà dell'uomo. Nel Diario D. scrive che l'arte vera “desta all'ideale, suscita ribellione e scontentezza, eccita la società e provoca a volte dolore tra gli uomini che desiderano svegliarsi per uscir fuori dalla fossa puzzolente”

- 1) La bellezza, per D., non è una accidentalità, qualcosa in sovrappiù; è la condizione della vita e della sua salvezza. È la radice della vita.
 - a) Per questo, quanto più l'uomo vive in sintonia con la propria verità, sente la nostalgia della bellezza
 - b) Per questo, l'esperienza della bellezza diventa una esplicitazione delle potenzialità nascoste nella vita; la bellezza riesce a dare verità alla nostra esperienza affettiva, emotiva.
 - c) Del resto è proprio l'esperienza della bellezza, che si presenta liberamente e a prescindere da ogni possibile utilità, che libera l'uomo e lo sottrae alle catene dell'utilità. “L'uomo accoglie in sé il bello senza alcuna condizione, soltanto perché è bello; gli si inchina davanti, senza chiedere se è utile e che cosa ci si può comprare”. Quindi l'esperienza della bellezza è strettamente collegata a quella della libertà. Tra libertà e bellezza c'è un rapporto inscindibile. Solo l'uomo libero fa esperienza della bellezza, come l'esperienza della bellezza diventa continua sollecitazione alla propria libertà, pena il perdere la bellezza stessa (cfr. la bellezza che va a svanire nella Grusenka nei Fratelli Karamazov).
- 2) La bellezza diventa, allora, la salvaguardia della dimensione spirituale dell'uomo. L'uomo non è solo pane (bisogni materiali); ed è proprio alla tentazione del pane che non cede Cristo; “Non si può vivere di solo pane, senza bellezza non si può esistere”. L'uomo è anche bisogno di qualcos'altro, e solo Cristo tiene sempre presente questa dimensione spirituale; per questo è solo Cristo che sa proporre il vero ideale della bellezza; e per questo, in ultima analisi, l'ideale della bellezza è Cristo, tutto il resto è via che conduce a lui oppure errore. In una lettera del 7 – 06 – 1876 in cui anticipa il Grande Inquisitore afferma: “Se non c'è vita spirituale, bellezza ideale, l'uomo cade nella malinconia, si suicida, oppure diviene pazzo, si uccide o si abbandona a fantasie pagane. Poiché Cristo portava in sé e nella sua parola l'ideale della bellezza, volle trapiantarla anche nell'anima degli uomini, convinto che gli uomini che avevano questo ideale nell'anima sarebbero diventati fratelli fra loro...Se si dà loro soltanto pane, per noia diventeranno i peggiori nemici l'uno dell'altro”. In questo senso Stavrogin è emblema di una bellezza ripugnante. E qui è la possibile drammaticità di ogni bellezza.
- 3) Del resto la dimensione spirituale della bellezza deriva anche dal fatto che è lo Spirito la forza creatrice e ordinatrice del mondo, è il soffio dello stesso spirito di Dio nell'uomo che è la condizione della sua vita; la bellezza è il respiro dello Spirito, che si rivela soprattutto nell'uomo. La bellezza è l'esperienza dell'armonia di tutto. E proprio per questo, allora, sarà necessario, per comprendere la bellezza, la comunione con lo Spirito; comunione possibile proprio perché nell'anima dell'uomo è presente una scintilla di questo Spirito. Ed è questo spirito che potrà salvare il mondo.
 - a) Quindi l'esperienza della bellezza diventa esperienza della spiritualità non solo dell'uomo ma anche del mondo stesso (e qui siamo in linea con la corrente sofianica della spiritualità e della riflessione russa, e non solo, anche orientale).
 - b) Sarà allora necessaria la spiritualizzazione del cuore dell'uomo perché l'uomo sappia cogliere la bellezza in sé e nel mondo; solo l'esperienza della bellezza sa liberarci dalla visione puramente strumen-

³⁵ P.N. EVDOKIMOV, *Dostoevskij e il problema del male*, Città Nuova - Roma 1995, 81.

³⁶ P. N. EVDOKIMOV, *Teologia della Bellezza*, Ed. Paoline, 1990, 61.

tale e utilitaristica della realtà. Ed è l'esperienza di Zosima: "È bello il mondo. E il fatto che il mondo sia un mistero, lo rende ancora più bello. Spaventoso è al cuore meraviglioso, e questo spavento si risolve in gioia per il cuore dell'uomo: tutto è in te, Dio, e io sono in te, perciò accogliami". Se il cuore è unito a Dio, il mondo perderà la sua dimensione di terrore e sarà colmo di infinita bellezza.

- 4) Essendo la bellezza prerogativa della dimensione spirituale, la bellezza è non solo esperienza estetica ma diventa immediatamente esperienza religiosa ed etica. Di qui la dimensione necessariamente estetica sia della religione sia dell'etica, quindi l'impossibilità di una religione razionale e l'impossibilità di un'etica volontaristica.
- 5) La bellezza è spiritualità ma la spiritualità non è che si imponga, proprio perché si caratterizza per la libertà e la libertà ad essa rinvia. E per questa libertà la spiritualità può sempre essere contraddetta. Stessa dimensione drammatica, tragica ha la bellezza. Ed è quello che afferma Dmitri Karamazov: "La bellezza è una cosa terribile e spaventosa. Terribile perché è indefinibile; e definirla non è possibile, perché Dio ci ha dato soltanto enigmi. Qui le sponde si avvicinano, qui gli opposti convivono... Io non sopporto che qualcuno – e a volte si tratta di persone dal cuore nobile e di grande intelligenza – cominci con l'ideale della Madonna e finisca con la donna di Sodoma. Ancora più terribile è quando qualcuno non riesce a conciliare l'ideale della Madonna, per il quale il suo cuore arde, con l'ideale di Sodoma che ha nell'anima... No, l'uomo è grande, troppo grande, io lo restringerei un poco... Quello che alla ragione sembra una vergogna, a volte al cuore appare una cosa bella. Come è possibile che in Sodoma ci sia bellezza? Qui si combattono Dio e il diavolo, e il campo di battaglia è il cuore dell'uomo". La stessa dialettica della libertà, la stessa dialettica che indica la spiritualità dell'uomo, è la dialettica che contraddistingue l'esperienza della bellezza.
- 6) "La bellezza salverà il mondo": quando?
 - a) La salvezza è al futuro (cfr. il verbo). Che futuro? Futuro nostro, umano? E se è futuro come possiamo comprenderne la possibilità?
 - b) Il principe fa esperienza di questa bellezza come salvezza, come senso e, quindi, armonia, nell'istante che precede immediatamente la caduta nella epilessia;
 - i) è un istante che in qualche modo sembra superare il tempo, si pone fuori del tempo e assume le caratteristiche della pienezza dell'eternità. In questo istante di luce che precede immediatamente la follia è possibile fare questa esperienza della bellezza del tutto.
 - ii) "Ci sono dei minuti, voi arrivate a certi minuti, e il tempo a un tratto si arresta ed ecco l'eternità": queste parole sono in bocca a Kirillov, quindi non hanno niente a che fare con la malattia o con la fede; c'è l'esperienza, possibile per tutti, di questi istanti che superano il tempo. È evidente, prosegue Kirillov, che se il tempo si arresta e l'eternità tutta intera si raccoglie nell'istante, quell'istante, fosse pure quello della morte, toglie di mezzo il morire e istaura il senso pieno, ossia la "felicità".
 - iii) È una esperienza; non è follia, tant'è che dopo la follia questa esperienza permane viva; solo che è vicina alla follia, tant'è che non può essere espressa razionalmente pena il cadere nella assoluta insignificanza e il farsi deridere.
 - c) Il futuro della salvezza ad opera della bellezza è un futuro al di là del futuro; quando "il tempo non ci sarà più" (citazione dall'Apocalisse). La salvezza è opera della bellezza; è una salvezza escatologica, apocalittica. La bellezza salva trapassando, andando oltre, ma attraverso la contraddizione (non evitandola, o ignorandola) che lega l'istante eterno e la morte. Al di là del tempo, solo se il tempo avrà cessato di essere, il mondo sarà salvato dalla bellezza, e sarà salvato sulla base di ragioni che la ragione non conosce e anzi nega e irride quando pretende di spiegarle da sé. Il mondo sarà salvato dalla bellezza nel senso qui e ora indicibile della restituzione della morte all'istante eterno, come al luogo in cui la morte, essendole tolta l'ultima parola, è giudicata da una parola che la sovrasta a partire dal futuro del futuro, dal futuro anteriore, escatologico.
 - d) La bellezza non è altro che l'attualità del futuro anteriore, di questo futuro escatologico. Il mondo vi risplende come salvato. È una prefigurazione escatologica. Tanto che Dmitrij Karamazov dice: "La bellezza è una cosa terribile e paurosa, perché è indefinibile, e definirla non si può, perché Dio non ci ha dato che enigmi. Qui le due rive si uniscono, qui tutte le contraddizioni coesistono... La cosa paurosa è che la bellezza non solo è terribile, ma è anche un mistero. È qui che Satana lotta con Dio, e il loro campo di battaglia è il cuore degli uomini"

In una lettera, indirizzata a Natalija Dmitrievna Fonvizina (febbraio 1854) D. scrive:

"Di me le dirò che sono figlio del mio secolo, figlio della miscredenza e del dubbio, e non solo fino ad oggi, ma tale resterò (lo so con certezza) fino alla tomba. Quali terribili sofferenze mi è costata – e mi costa tuttora – questa sete di credere, che tanto più fortemente si fa sentire nella mia anima

quanto più forti mi appaiono gli argomenti ad essa contrari! Ciononostante Iddio mi manda talora degl'istanti in cui mi sento perfettamente sereno; in quegli'istanti io scopro di amare e di essere amato dagli altri, e appunto in quegli'istanti io ho concepito un simbolo della fede, un Credo, in cui tutto per me è chiaro e santo. Questo Credo è molto semplice, e suona così: credete che non c'è nulla di più bello, di più profondo, più simpatico, più ragionevole, più virile e più perfetto di Cristo; anzi non soltanto non c'è, ma addirittura, con geloso amore, mi dico che non ci può essere. Non solo, ma arrivo a dire che se qualcuno mi dimostrasse che Cristo è fuori dalla verità e se fosse effettivamente vero che la verità non è in Cristo, ebbene io preferirei restare con Cristo piuttosto che con la verità”³⁷.

³⁷ F. DOSTOEVSKIJ, *Lettere sulla creatività*, Feltrinelli, 1994, p. 51

DOLORE³⁸

Una citazione perentoria: «Ogni discorso su Dio, oggi come sempre, non solo non può prescindere dal problema del male, ma acquista veramente senso solo a partire da lì»³⁹.

Introduzione

- 1) Il male esiste; sembra una ovvietà, ma non è detto.
- 2) Si mimetizza sempre, perché non può apparire immediatamente come male. Si diffonde in forme sempre nuove (di qui la difficoltà di controllarlo) e tende a diventare sistema.
- 3) È sempre eccessivo, almeno quando capita a noi.
 - Perché tanto male? perché tanta sofferenza?
 - e ancora perché il giusto sofferente? e più originariamente perché la sofferenza degli innocenti?
- 4) *Unde malum?* Da dove viene il male?
 - Dobbiamo rassegnarci all'imperscrutabile disegno di Dio? «Molte teodicee, con poche variazioni, danno a questa domanda risposte che non soddisfano se non i loro autori (ma li soddisferanno veramente?) e gli amanti di letture amene. Quanto agli altri, le teodicee causano fastidio, e quest'irritazione è direttamente proporzionale all'insistenza con la quale il problema del male assilla ogni individuo. E quando questo problema assume per noi l'importanza che ebbe, ad esempio, per Giobbe, qualunque teodicea apparirà sacrilega. Agli occhi di Giobbe, ogni tentativo per "spiegare" le proprie sventure non faceva che aggravarle; egli non sapeva che farsene delle spiegazioni, delle risposte e delle consolazioni ... Ci sono domande il cui significato risiede precisamente nel fatto che rifiutano risposta, perché le risposte uccidono le domande...»⁴⁰.
 - Possiamo accontentarci, come spiegazione,
 - della malvagità dell'uomo, della sua libertà cattiva per cui il male ci sarà sempre?
 - della sua finitezza (omnis determinatio est negatio)?
 - dell'assolutizzazione del suo istinto di sopravvivenza?
 - Dobbiamo ricorrere a una spiegazione politica? Il potere come fondato sul dolore che causa?
 - Oppure dobbiamo prendere atto dell'incomprensibilità di questo dato misterioso; e se incomprendibile anche inaggrabile? Quindi abbandonarci alla rassegnazione, al cinismo, all'astio nei confronti di chi illusoriamente vorrebbe cambiare?
 - O dobbiamo accontentarci del moralismo per cui il male non è che il castigo per una colpa per cui a noi resta l'impegno alla purificazione, alla penitenza? cadendo in questo modo nel più piatto individualismo.
- 5) Di che male parliamo? Tendenzialmente parliamo del male che ha a che fare con l'uomo, con la sua libertà... Non prendiamo in considerazione l'enigma della negatività presente nelle forze della natura. Anche se abbiamo presente Rom. 8, 22 «Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto» e la consapevolezza della responsabilità dell'uomo e che l'uomo deve assumersi nei confronti del creato.
- 6) Quando parliamo di male è ovvio che immediatamente pensiamo anche al bene. Come quando pensiamo al male pensiamo per un verso alla morte e per un altro alla vita. Esiste una correlazione tra i quattro termini? possiamo far corrispondere vita e bene da una parte e morte e male dall'altra?
 - Vita e morte dipendono dalla adesione al bene; per cui sembra essere questo determinante (una vita senza bene è di fatto morte; come si può accettare la morte per la vita).

³⁸ Cfr. P. ZINI, *Il dolore, ostinato pubblico ministero*, in Note di Pastorale Giovanile, febbraio 2010, 3 - 21

³⁹ V. MANCUSO e C. AUGIAS, *Disputa su Dio e dintorni*, Mondadori 2009, p. 140. 148

⁴⁰ L. ŠESTOV, *Atene e Gerusalemme. Saggio di filosofia religiosa*, a cura di A. Paris, Bompiani, Milano 2005 p. 1049

- Le realtà a cui i quattro termini fanno riferimento sono sempre interconnesse e sono sempre coinvolte per cui è impossibile separarle nettamente.

Pensabile? Dicibile?

1) Perché parlarne?

- Per pessimismo? Per gusto necrofilo, per gusto delle tinte forti? Per esorcizzarlo? Perché ormai si chiacchiera di tutto (cfr. Heidegger)?
- Perché è in gioco il senso della vita; forse il senso di tutta la realtà. Diventa un problema metafisico: il problema del confronto essere e non essere, del senso, della possibilità del non essere.
- È un problema etico. È in gioco il nostro fare il bene. Ha senso impegnarsi a fare il bene? Ha possibilità di realizzarsi? Come confrontarsi con il male? Possibile configgerlo?
- È un problema politico. Che relazione esiste tra potere e male? Ora, se del potere abbiamo bisogno per vivere in società, il male è intrascendibile? Il potere diventa male? Usa il male per il bene? Noi che relazioni dovremmo avere con il potere?
- È un problema religioso. Noi vi accenneremo solo nella misura in cui potrebbe incontrare la filosofia. È il problema del rapporto Dio – male. È il problema della redenzione che dovrebbe essere redenzione da ogni tipo di male.

2) Dobbiamo, anche se il male sembra irriducibile alle nostre categorie, cercare di formulare quello che in qualche modo riusciamo a cogliere di questo mistero.

a) Incontreremo ancora un primo problema: il male è privazione, è forza di negazione, al limite, nella morte diventa l'affermazione del nulla. Ma noi possiamo pensare il nulla?

- Il pensiero dà forma, coglie la forma: se il dolore, male è negazione è anche negazione della forma; quindi non è pensabile e quello che pensiamo non è male, dolore; il dolore è smisurato.
- Parlare è giudicare. Ma, nel caso del male, dove troviamo il metro di giudizio? Del resto, nella nostra epoca di relativismo incondizionato, è possibile trovare un condiviso metro di giudizio, o è solo una illusione consolatoria?

Il metro di giudizio dovrebbe essere assoluto. Quindi, per valutare i singoli mali, ci dovrebbe essere un male assoluto (è la funzione di Satana? Però anche il male assoluto è comprensibile solo in relazione al bene assoluto; e anche viceversa. Allora Dio è comprensibile solo in relazione a Satana?). Solo che noi nella nostra finitezza non possiamo sperimentare il male assoluto.

O dobbiamo accontentarci di giudicare confrontando tra loro mali che sappiamo relativi? Forse escludere il male assoluto potrebbe farci capire che anche Auschwitz è relativo e, quindi, non tranquillizzarci sulle possibilità del male e non rendere irrilevanti altre forme di male.

- Il male è sempre e solo mio (non posso parlare dell'abisso in cui cadono gli altri: cfr. Primo Levi). Come potrebbe essere universalizzabile (visto che il pensiero procede per universalizzazioni) la morte, il dolore, la sofferenza, la follia? Innanzi tutto essi isolano dalla totalità degli altri uomini. La solitudine assoluta è la condizione dell'uomo nel dolore e questa solitudine non potrà mai essere compresa e universalizzata. Il male è sempre il mio male, il tuo male: ma, allora, è ineffabile?
- Possiamo parlare solo universalizzando. Tant'è vero che noi parliamo di male e questa parola racchiude in sé tutti i possibili e diversi mali. Non si rischia in questo modo di appiattire tutti i mali e, quindi, di contribuire al male?
- Del resto universalizzare il dolore significa di fatto renderlo necessario e, quindi, è giustificarlo. Parlare del male ad e di Auschwitz, non significa già la pretesa di comprenderlo, di 'normalizzarlo', di trovarne le giustificazioni?

Il fatto che il dolore non sia giustificabile, comprensibile, non significa che non abbia una sua verità; ma è una verità non categorizzabile. Šestov afferma: «La verità non solo esiste, ma vive, e non è mai uguale a se stessa, e non è neppure simile a se stessa»

«Lo ripeto, non siamo noi, i superstiti, i testimoni veri... Noi sopravvissuti siamo una minoranza anomala oltre che esigua: siamo quelli che, per loro prevaricazione o abilità o fortuna, non hanno toccato il fondo. Chi lo ha fatto, chi ha visto la Gorgona, non è tornato per raccontare, o è tornato muto; ma sono loro, i 'musulmani', i sommersi, i testimoni integrali, coloro la cui deposizione avrebbe avuto significato generale. Loro sono la regola, noi l'eccezione... Noi toccati dalla sorte abbiamo cercato, con maggiore o minore sapienza, di raccontare non solo il nostro destino, ma anche quello degli altri, dei sommersi, appunto; ma è stato un discorso per "conto di terzi", il racconto di cose viste da vicino, non sperimentate in proprio. La demolizione con-

dotta a termine, l'opera compiuta, non l'ha raccontata nessuno, come nessuno è mai tornato a raccontare la sua morte. I sommersi anche se avessero avuto carta e penna, non avrebbero testimoniato, perché la loro morte era cominciata prima di quella corporale. Settimane e mesi prima di spegnersi, avevano già perduto le virtù di osservare, ricordare, commisurare ed esprimersi. *Parliamo noi in vece loro, per delega*⁴¹.

- b) Pensare il male – questa è l'opinione della mistica del lontano Oriente, in particolare di quella induista – significa pensar male: l'uomo dovrebbe rivolgere il suo pensiero al divino e al divino soltanto, cioè unicamente al bene. La contemplazione del bene renderebbe non più percepibile e nemmeno meritevole di tematizzazione il male e, assieme al male, le sue manifestazioni più evidenti, la debolezza, la fragilità, la caducità, la malattia, la sofferenza e la cifra riassuntiva di tutte queste dimensioni, quella che Paolo ha chiamato l'ultimo nemico, cioè la stessa morte. L'Oriente interpreta questa ferita negandola, valutando cioè il dolore alla stregua di un'illusione, funzionale alla costruzione di quell'ulteriore illusione che è la soggettività personale; un'illusione che riuscirebbe ad ingannare solo le anime più semplici, ma non quelle sapienti, che saprebbero e dovrebbero elaborare tecniche idonee a sconfiggere l'illusione e a trascendere per ciò stesso l'individualità.
- c) Per noi però, che non siamo orientali, non pensare al male è impossibile. La rivelazione ebraico-cristiana ha impresso un segno indelebile sulla cultura occidentale, che va ben al di là del suo portato confessionale; l'Occidente non crede nel divino (ma tutt'al più in un ventaglio di "valori"), ma crede in Dio, come Logos, cioè come supremo principio di intelligibilità del reale. E crede in Gesù Cristo, che è Dio: crede cioè (anche in questo caso al di là della valenza confessionale che ha questa "fede") nella croce, nella tragica realtà del male, una realtà che non può essere rimossa da ontologie parmenidee, ma esige – come ha perfettamente compreso Kant nella Religione nei limiti della mera ragione – di essere interpretata.

Inoltre, l'Occidente, proprio perché ha sempre creduto nell'irriducibile realtà della persona individuale, ha sempre voluto prendere il male sul serio.

- d) Potrebbe anche essere che pensiero e dolore nascano assieme; che nasca dal dolore la propria coscienza. Il sapere (cfr. Platone e Aristotele) nasce dallo stupore che, a sua volta, provoca anche dolore e nasce dal dolore. È proprio di fronte a questo dolore che prendiamo coscienza di noi stessi e che ci poniamo le domande di senso per poter in qualche modo distanziarci da questo stesso dolore. Come nel Prometeo incatenato il vero dono di Prometeo ai mortali non è tanto il fuoco quanto la possibilità del pensiero: li fa padroni della loro mente (phrenòn epebolous): "Dapprima essi vedevano, ed era un vano guardare; ascoltavano ma senza udire; simili alle forme dei sogni trascorrevano la loro lunga esistenza confusi e senza meta". Prima un'esistenza gravata dal dolore, ma come puro peso, come un'inesplicabile oppressione (pèmata) quale può gravare sulla mente di infanti, poi un dolore con-saputo e in questo con-sapere, nella coscienza, la possibilità di dargli una misura. In questo spazio che si è liberato, in questa semplificazione del pensiero non più in balia di una moltitudine di voci in quanto capace di piegarsi in se stesso (di riflettere), nasce ogni tecnica, come arte di rimediare al dolore. Se Techne è sempre più debole di Ananke, non lo è forse quella potenza che, come per dono, emerge nel gesto del syn-noein.

Eppure qui, nella rocciosa ostinatezza prometeica, si può intendere il gesto unico e irripetibile, il gesto che può essere soltanto reiterato, nel quale il pensiero affronta la smisuratezza del dolore. E' appunto nella reiterazione di questo gesto che sta la comunità dell'umano, come comunità di coloro che sono in attesa e in ricerca di una misura. Alla luce di una tale ricerca la natura stessa del dolore non appare più necessariamente come pura tirannia; nel nascere del dolore si intravede la possibilità stessa del bene, il senso della sua nascita paradossale: "Dolor autem – scrive Agostino - [...] sive in animo sive in corpore sit, nec ipse potest esse nisi in naturis bonis" [De Natura Boni, 20]. Parafrasando lo Hölderlin di Patmos (e qui la parafrasi non è certo innocente), potremmo concludere dicendo che là, nel difficile luogo (apora porimos) nel quale il dolore ha principio, a noi è dato scorgere in necessaria modestia - nella ricerca di un modus e dunque di una misura - la radice stessa del bene. Quanto si mostra in questo luogo è il gesto stesso della comprensione: quel puro afferrare il senso che precede ogni atto interpretativo e nel quale ogni interpretare ha termine.

⁴¹ P. LEVI, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1991, p. 64. Corsivo mio.

Esiste

Il male, lo sappiamo, è una realtà di cui tutti facciamo esperienza prima o poi, prima piuttosto che poi. Ma anche se tutti ne facciamo esperienza questa realtà appare misteriosa, inafferrabile, difficile da definire, incombe su di noi, non si lascia catturare.

- E' vero che il male può, deve essere eliminato. Se non si potesse, il male non toccherebbe la nostra coscienza morale. Il male è un "no", che noi sentiamo nel profondo di noi stessi, è un "no" che è quasi il riflesso di una voce che ci trascende, come se fosse il principio stesso della vita o Dio, se vogliamo chiamarlo così, a dire questo "no, non deve essere". Dunque, se questo "no" ha un senso, il male deve poter essere eliminabile. Ciò non toglie che noi la potenza del male l'avvertiamo come qualche cosa che sempre, comunque, incombe, incombe sull'uomo, qualunque cosa faccia, qualunque sia la sua capacità di eliminarlo.
- Ma è proprio così semplice? Il male è sempre in relazione a un bene di cui sarebbe negazione. Ma Nietzsche ci rende avvertiti sul fatto che non è poi così scontato che il bene sia bene e il male male. Potrebbero essere solo frutti di un nostro modo di interpretare la realtà, potrebbero avere una genesi caratteriale, o culturale.... Ed è su questa posizione che sembra attestarsi il pensiero debole e il nichilismo. Tutto è interpretazione e ciò che noi consideriamo male è solo frutto di un nostro pregiudizio; per cui basterebbe cambiare punto di vista, oppure basterebbe assumere una posizione dionisiaca e porsi "al di là del bene e del male".

Proprio da qui potrebbe partire la convinzione che il male non esiste.

- a) Ed è l'atteggiamento tipicamente moderno di chi rifiuta, per l'appunto, e con delle buone ragioni, la dimensione religiosa del male, attitudine che, a ben vedere, se si volesse analizzare a fondo, porterebbe a non fare nemmeno più uso del termine "male"! Perché svolgendo questo tipo di argomentazione fino in fondo sarebbe più giusto arrivare a parlare di *limiti della condizione umana*. La condizione umana è, infatti, limitata. Siamo destinati a morire. Il male è una figura, così come la malattia, appartenente alla morte, e la morte fa parte della vita! Come è pensabile la vita senza la morte? Dunque il male è parte integrante di un processo che vive dell'importanza del male stesso, che si basa anche strutturalmente sul male. E quindi il male non potendo essere *abolito* e anzi essendo necessario, come possiamo dire che ci scandalizza? Ma non ci scandalizza affatto! Potremmo addirittura porre la domanda: ma chi è l'uomo per lamentarsi per il fatto di soffrire, per il fatto di avere una vita non soddisfacente, e così via? Viva e sia contento della luce e del sole, sia contento di ciò che ha avuto!
- Ecco, questa è una concezione tipicamente moderna, irreligiosa, ma che, forse, possiamo ritrovare anche nel mondo antico confrontando paganesimo e cattolicesimo. Il paganesimo appunto non avrebbe potuto mai concepire lo "scandalo del male". Lo scandalo del male è un concetto, una nozione, tipicamente cristiana. Perché per il cristiano l'uomo non è un essere naturale, un'ombra sulla scena della vita che traccia una breve parabola ed è destinata, a scomparire, a dileguarsi. L'uomo per il cristiano è figlio di Dio per mezzo del battesimo, e in quanto tale chiede ragione a Dio di tutto quello che gli accade, così come Dio chiede ragione all'uomo di tutto quello che l'uomo compie sotto il sole. Questo rapporto, che scavalca la Natura, e che mette l'uomo e Dio direttamente in contatto tra loro autorizza a vedere nel male qualche cosa di scandaloso, perché, per l'appunto, agli occhi di Dio il male è scandaloso, mentre a quelli della Natura esso è semplicemente il verificarsi di una circostanza materiale. Tolto di mezzo Dio anche lo "scandalo" è eliminato. E allora a quel punto non resta che dire: il male fa parte della vita cerchiamo di limitarne i danni.
 - Quella greca o neopagana assomiglia tanto a una soluzione di tipo stoico. Potrebbe anche essere affascinante, però rischia d'essere disumana. Nel momento in cui il male, il dolore, la morte ci toccano da vicino o nella nostra stessa persona è difficile fare ricorso alla natura. Resta, anche se inesperto, il chiedersi il perché? E la naturalità sembra non essere soddisfacente come risposta.
 - Decisivo in questo passaggio è che il dolore giunge a pesare, a farsi globale pervadendo il soggetto, nel momento stesso in cui afferra la facoltà rappresentativa. Il dolore non è, allora, solo un accidente della nostra esistenza, ma diventa la nostra esistenza; il dolore ha la forza di devastare tutta l'esistenza al di là degli sforzi della ragione di relativizzarlo. E nel momento in cui il dolore si fa pervasivo in virtù della circolarità inflattiva che si è innescata tra la sua origine (il suo carattere di ferita) e la sua rappresentazione, proprio allora appare difficile prendere distanza da esso. Difficile appare insomma la possibilità di rappresentarlo, di metterlo nella giusta prospettiva. Si potrebbe anche dire che nel dolore giunge a manifestarsi con una buona dose di naturale ironia la potenza dell'oggettività su ogni illusione pan-prospettivistica. Ed il colmo dell'ironia sta nel fatto che ciò av-

- Messo a distanza come oggetto di una qualche *theoria* il dolore forse non è più tale, è il ricordo di esso.
 - Rispetto al neo – paganesimo per il quale il male è solo un fatto naturale, il cristianesimo è un'altra cosa. Il cristianesimo "scavalca" la Natura e mette l'uomo in rapporto diretto con Dio. Siamo ancora in grado di farlo? Lo vogliamo fare? Ebbene, questo dipenderà dalla fede dell'uomo. Qualcuno deciderà se credere o meno. Vogliamo, o non vogliamo chiamare in causa Dio e chiedere a Dio ragione del male? Questo significa andare al di là della dimensione puramente naturale del problema. Tutto questo potrebbe essere (ed è l'accusa fatta dal neo paganesimo) per orgoglio: l'uomo non si rassegna ad essere ente tra gli enti, naturale come essi e pretende chissà quale spiegazione perché non sa rassegnarsi a quello che effettivamente è. Potrà anche essere. Ma, forse, questo orgoglio sarebbe più giusto chiamarlo la nostra dignità, la dignità dell'uomo che è consapevole di essere un essere naturale ma di essere anche qualche cosa di infinitamente "speciale", qualche cosa di "diverso", comunque, dalla Natura.
- b) Il problema è che alla negazione del male potrebbe portare, anche se indirettamente, pure una certa teologia o filosofia. Qui l'esempio massimo potrebbe essere Hegel con la forza e la necessità del negativo come momento dialettico per la realizzazione del bene. Ma ogni teologia (o filosofia) che vede il male come momento per l'affermazione del bene cade nello stesso errore di rendere solo apparenza il male, di vanificarlo. Ma a questo punto anche la croce del Cristo viene annullata.
- c) Come si diceva prima, ogni giustificazione del male rischia di annullarlo. Trovare la giustificazione significa trovare la ragion d'essere; ma non è possibile trovare una ragion d'essere per qualcosa che è nulla, forza nullificante, forza di negazione. Sostanzialmente ateismo (il male nega Dio) e teodicea (elemento consolatorio) hanno una comune radice gnostica: dare una giustificazione, ridurre il male entro le nostre categorie.
- d) Il male esiste e non è nostra interpretazione. È un dato oggettivo. È un male che non esiste in vista di nessun fine e non è assolutamente pura interpretazione: e a dirci che c'è
- È il corpo
 - Il disagio o il dolore psichico

Dio e il male.

Boezio nel suo *De consolatione philosophiae* (I, v): *Si Deus est, unde malum? Si Deus non est, unde bonum?*

1) Questa domanda non fa altro che rendere comprensibile il paradosso di Epicuro. Il paradosso si basa su alcune domande (anche rese affermazioni), attraverso le quali Epicuro procede per gradi fino a rendere, appunto, paradossale il concetto di Dio.

Le domande sono le seguenti;

- Dio vuole impedire il male, ma non può? (Dio non risulterebbe onnipotente, e ciò non è possibile).
- Dio può evitare il male, ma non vuole? (Dio risulterebbe cattivo, e ciò non è possibile).
- Dio non può e non vuole evitare il male? (Dio risulterebbe cattivo e impotente, e ciò non è possibile).

« La divinità o vuol togliere i mali e non può o può e non vuole o non vuole né può o vuole e può. Se vuole e non può, è impotente; e la divinità non può esserlo. Se può e non vuole è invidiosa, e la divinità non può esserlo. Se non vuole e non può, è invidiosa e impotente, quindi non è la divinità. Se vuole e può (che è la sola cosa che le è conforme), donde viene l'esistenza dei mali e perché non li toglie? » (Epicuro - frammento 374). Dio può e vuole; ma poiché il male esiste allora Dio esiste ma non si interessa dell'uomo. Questa è la conclusione alla quale giunge Epicuro al termine di queste ipotesi.

2) Che rapporto Dio – male?

- C'è un modo "banale" di impostare il problema del rapporto male – Dio. È il modo ovvio, più immediato. Quello che tende a mettere un *aut aut* tra Dio e il male. "O c'è Dio - si dice - o c'è il male". Se c'è Dio non ci può essere il male, se c'è il male è la prova che Dio non esiste, perché se Dio esistesse come potrebbe tollerarlo il male. Se c'è il male non c'è Dio e viceversa....
- Però potrebbe essere proprio il contrario: perché il male è un problema? Perché c'è Dio. Salvare la serietà del male è anche salvare Dio. Il male si pone come problema di fronte a chi e a che cosa? Per chi appare come uno scandalo assoluto? Di fronte a chi e a che cosa se non di fronte a Dio, ed al problema stesso della sua esistenza? Allora il male e Dio sussistono e cadono, come dilemmi, insieme. Tanto è vero che, tolto di mezzo il problema di Dio, il male stesso perde di forza, e, al mas-

simo, si impone alla visione dell'uomo nel senso di una *fatalità*. La vita mortale è quella che è, e porta con sé non tanto il "male", (infatti non si parla più del male), quanto la sofferenza, il dolore, la morte. E si dice: tutto questo fa parte della vita! Dunque non resta che accettare questa negatività. Si parla di *negatività* piuttosto che del male. Si parla di negatività e attraverso il concetto di "negatività" si negano insieme il male e Dio.

Perché ci sia il male, ci deve essere il bene. E' di fronte al bene e di fronte a qualche cosa come un assoluto dover essere che il male appare scandaloso. Se questo assoluto dover essere non fosse neppure pensabile, non ci fosse, abitasse in un suo cielo remoto, al di là della nostra esistenza, allora il male non sarebbe così scandaloso. Il male è scandaloso, il male fa male, potremmo dire, proprio di fronte a questo assoluto paradigma, a questa misura. Da questo punto di vista dovremmo dire che il male e Dio stanno e cadono insieme. C'è Dio e dunque c'è il male, c'è il male e dunque siamo costretti a pensare a qualche cosa come a un Dio a cui chiediamo una risposta. Viceversa non c'è Dio e non dico che non ci sia il male, ma il male finisce col perdere la sua virulenza, la sua scandalosità.

"Come può entrare la filosofia in questo circolo chiuso di Dio e male? Poiché non vi è altro accesso se non attraverso un salto, essa non può, ancora una volta, provare nulla né convincere di nulla, e tuttavia può, mostrando il circolo, far vedere qual è la posta in gioco: nella negazione di Dio sono messi in gioco il riconoscimento del male e la resistenza ad esso, nella negazione del male sono messi in gioco il riconoscimento di Dio e la fede in lui"⁴². Negare e affermare Dio e il male vanno insieme.

- La prima risposta, che porta all'ateismo, non è del tutto banale e non è possibile sottovalutarla, non è possibile non passare per la sua esperienza. Diceva appunto Dostoevskij che l'ateismo è il penultimo gradino prima della fede. L'ateo sta sul primo gradino della *kenosis*, ossia dello svuotamento dall'uomo "vecchio", che corrisponde al primo gradino verso la salvezza. E chi non ha fatto esperienza dell'ateismo, cioè del rifiuto di Dio, del rifiuto di credere che Dio sia colui che dà la risposta a tutte le domande dell'uomo, e che sia colui che risolve tutte le questioni, si priverà di una tappa fondamentale per poter riacquistare in pieno la propria fede, e ottenere in questo modo, la salvezza. Solo colui che ha rifiutato il suo sì, il suo assenso a questo Dio "tappabuchi", è in grado di capire qualche cosa in più su Dio stesso. E certo è in grado di capire qualcosa in più anche sul male.

- 3) Una via, problematica ma interessante, per cercare di capire, senza sottovalutarlo, il male e il suo rapporto con Dio potrebbe essere quella intrapresa da Schelling e, più recentemente, da Pareyson e dai suoi discepoli⁴³. Questa porterebbe a una concezione in un certo senso *ontologica* e avrebbe il vantaggio di superare la concezione del male come privazione, concezione che non sembrerebbe in grado di salvaguardare tutta la drammaticità del male stesso.

Il male non è semplicemente il risultato di un "errore", non è neppure soltanto il risultato di una scelta dell'uomo, è qualcosa di ben più originario. "Ontologico" in fondo è sinonimo di *originario*. E' così originario il male che quando ci interroghiamo su quale sia la sua origine, da dove venga, ci ritroviamo innanzi a tutta la drammaticità della domanda che ha posto, in tutta la sua forza, Agostino di Ippona. Quando ci chiediamo "da dove viene il male" non riusciamo a trovare in realtà un'altra risposta che sia Dio. Da Dio non come *autore* del male, ma come colui che lo pone sia pure escludendolo.

- Nel male noi avvertiamo qualche cosa come un grande *no*, un grande rifiuto. Questo perché noi non pensiamo solamente al male che noi uomini patiamo, soffriamo, ma alziamo pure il nostro sguardo a una dimensione più ampia. Il male che noi patiamo è qualche cosa di cui chiediamo ragione; e a chi se non a Dio? Ma questo chiedere ragione a Dio del male che vediamo, soffriamo, o che facciamo, è soltanto il segno di una limitatezza dell'uomo, di un bisogno di trovarne una causa esterna, di mettersi l'animo in pace, o è qualche cosa di più?
- E allora esaminiamo il senso di questo *no*, di questo "non deve essere". Questo grande "no" sembra davvero attraversare terra e cielo, sembra essere non soltanto qualche cosa che guarda il mio interesse, il mio essere-nel-mondo così e non in nessun altro modo, ma sembra riguardare l'*essere stesso*. Infatti diciamo: no, non deve essere. Avvertiamo nell'essere qualcosa come una radicale imperfezione, come se l'essere non fosse quello che dovrebbe e come se nell'essere ci fossero delle cose che non dovrebbero essere e non ci fossero quelle che invece dovrebbero essere. Questo è il "no", il "no metafisico", il "no" che sentiamo presumere quando poniamo la domanda a Dio: perché? Perché

⁴² CIANCIO, *Del Male e di Dio*, Morcelliana 2006 p. 131

⁴³ SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, ed. it., Bompiani, Milano 1996; PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Einaudi; PAREYSON, *Dostoevskij*, Einaudi; C. CIANCIO, *Del male e di Dio*, Morcelliana 2006

c'è questo? Perché questo succede? Come è potuta avvenire una cosa del genere? Come è potuta avvenire? Ma questa domanda la poniamo sullo sfondo di quel: *no, non deve esserci*. Chi l'ha detto che il mondo, originariamente, non doveva essere fatto così, ma in un altro modo? Chi se non un principio metafisico? Chi se non Dio stesso? Dio dice *no* e dicendo *no esclude*, e quindi "pone - escludendo" qualche cosa come il male. Dio dice *no* al male. Dio non è cultore del male anzi, è colui che lo esclude. Egli dice "no non deve essere così" ma escludendolo lo *pone* come un'ombra che c'è a partire dall'originario *no* detto da Dio. Questa è la *originarietà* del male, il suo carattere ontologico, il suo carattere metafisico.

- Questo, assolutamente, non significa trovare un capro espiatorio, trovare un principio a cui attribuire la causa del male: questo è il concetto del *Dio che è morto*. Certo un tempo si pensava a Dio precisamente come a quell'Essere o a quel Principio nel quale era possibile riconoscere la ragione di tutte le cose e quindi anche la ragione del male. Il male in realtà, in quella prospettiva, non aveva veramente alcuna ragione logica alle sue basi. Era soltanto un modo di vedere dell'uomo. Era l'uomo che credeva male ciò che in realtà era soltanto un'ombra o qualche cosa destinato poi a produrre un bene maggiore e così via. E' proprio vero che questo Dio è morto. E tuttavia il Dio che è morto, il Dio come ragione di tutte le cose, non ha lasciato dietro di sé un cielo vuoto, non ci costringe a volgere gli occhi in terra e a ragionare soltanto in termini terreni, perché in termini terreni se portiamo a fondo il nostro ragionamento, alla fine dovremmo dire che del male, classicamente inteso, non ne resta più nulla. Certamente noi soffriamo, peniamo, moriamo. E tuttavia questo non è il male, questa è la naturale condizione umana. Ma se questa è la condizione umana, allora lasciamo stare quello sfondo metafisico, e non parliamo più del Male, con la "m" maiuscola. Il male è un'altra cosa. È il tentativo di tenere testa alla coscienza su quel "no" di cui si parlava prima. Che è tutto imperniato su un rifiuto radicale, trascendentale: *No, non deve essere*. Non deve essere che cosa? Non tanto il mio male, il tuo male, ma il male - in - sé. Osiamo tenere desta la coscienza sulla necessità di dire "no". Abbiamo memoria di questo "no" detto una volta per tutte all'origine del tempo, all'origine della storia, da qualcuno? Se perdessimo questa memoria non perderemmo qualche cosa di assolutamente prezioso, qualche cosa che ci permette di vedere nel male ciò che eccede l'esperienza dell'uomo e quindi ciò che è alla base del suo interesse, della sua limitatezza, del suo essere qui in un certo modo piuttosto che in un altro e così via? Davvero possiamo rinunciare al riferimento a quel "no" originario? Questa è la domanda decisiva.

4) Altra via 'suggestiva', per quanto problematica potrebbe essere quella di Philippe Nemo⁴⁴.

- Il male è sempre eccessivo. Proprio perché eccessivo va oltre le nostre dimensioni. Quindi sembra aprire necessariamente a qualcosa di ulteriore, alla trascendenza e a un Tu. Apertura a una trascendenza che non è pensata e non è pensabile. Se fosse pensata sarebbe a nostra dimensione e si ridurrebbe a immanenza. Con il male ci troviamo di fronte a una trascendenza "subita", una trascendenza "patita" dall'eccesso del male; una trascendenza in qualche modo "oggettiva". Il male, allora, porta con sé un'apertura che non è del pensiero e non è riducibile a pensiero. Il pensiero, nel libro di Giobbe, arriva solo alle formulazioni ingiuste dei tre amici. Il dolore, tra l'altro, isola e in questo modo rende impossibile il discorso; toglie senso alle parole, le rende insignificanti, e rende insignificante qualunque discorso⁴⁵.
- Ci troviamo di fronte a una trascendenza che si impone nella concretezza del male. Una trascendenza che urla nel dolore del corpo e dell'anima. È qui che nasce la prima domanda della filosofia che non è quella di Leibniz (perché l'essere e non piuttosto il nulla) ma: perché il male e non piuttosto il bene? È questa domanda che ci pone immediatamente al di là dell'essere. Quindi la differenza ontologica è preceduta da quella tra bene e male.
- Il pericolo da cui non si salvano gli amici di Giobbe è quello di voler trovare una spiegazione, una giustificazione che in quanto tali non possono non essere a nostra dimensione, a dimensione di immanenza, quindi togliendo la dimensione trascendente al dolore. È la soluzione della tecnica (es. psicanalisi): il male sarebbe causato da un disordine che il soggetto non sa riconoscere; disordine che però gli amici e la psicanalisi sarebbero in grado di riconoscere e quindi di togliere ristabilendo l'ordine. Solo che quello che sanno gli amici e la tecnica, lo sa e lo vede anche Giobbe; non esiste contrapposizione tra di loro. E proprio perché lo sa, per lui il male è incomprendibile: esiste anche senza disordine.⁴⁶

⁴⁴ P. NEMO, *Giobbe e l'eccesso del male*, Città nuova 2009

⁴⁵ Id. 44 – 45

⁴⁶ Id. cap. 2

- A Giobbe il male sembra essere una situazione imprescindibile. Ci precede da sempre e proprio per questo non possiamo non peccare. Il nostro sembra essere un mondo alla rovescia; solo che Dio non interviene a raddrizzarlo⁴⁷.
- Il male non proviene dal mondo; rinvia a Dio. Un Dio che non è una neutrale legge della natura, ma un Tu, uno che è interessato a me perché mi ha fatto esistere e mi fa soffrire anche senza perché proprio perché è libero e potrebbe anche fare altrimenti; non è un destino neutro. È Intenzione. Ma perché l'uomo, Giobbe, è oggetto di questa intenzione? È per questa Intenzione che esiste la mia anima e non si perde come cosa qualunque nel e del mondo. L'Intenzione ci cerca; questo è il motivo per cui il mondo per noi diventa relativo e non cerchiamo risposte a livello del mondo e delle sue leggi. Allora, è la lotta con l'Angelo la verità dell'essere. Dio è troppo contraddittorio per essere compreso. Possiamo solo arrivare a dire che l'Intenzione ci cerca, cerca Giobbe, perché Giobbe le si unisca nella lotta contro il male. Qui Dio si rivela come vero Dio e come amico dell'uomo⁴⁸.

5) Chi ci libererà dal male?

- Se il male ha un carattere di infinità solo Dio può redimere da esso, pur mettendo in conto che il male lascia una traccia indelebile nell'essere e quindi non ci sarà mai una redenzione compiuta: "Solo un intervento di Dio, del bene assoluto, sembra poter fermare la catena del male; ma è importante sottolineare che questo rovesciamento non ne è una pura e semplice cancellazione: il male non è infatti un episodio trascurabile o un errore rimediabile che non lascia tracce, esso è un evento decisivo della storia dell'essere, che ne determina una profonda trasformazione, le cui tracce sono incancellabili"⁴⁹.
- La 'liberazione' dal male comporta però che Dio assuma in se stesso la sofferenza (in alcuni passaggi è questo il termine che Ciancio utilizza), come appare nella croce di Cristo. Vale la visione biblica secondo la quale chi assume la sofferenza "arresta il processo di diffusione del male, perché ne scarica su di sé le conseguenze e impedisce che si trasmetta ad altri"⁵⁰. Ma se il male ha la sua radice nella colpa, l'assunzione della sofferenza da parte di Dio implica che Dio si renda colpevole del male⁵¹. Audace affermazione che Ciancio giustifica ricorrendo a 2Cor 5,21, e a un passo di Pareyson: "Perciò Dio stesso può riparare il male solo facendosene responsabile: senza questa assunzione di responsabilità la sofferenza divina sarebbe gratuita, del tutto ingiustificata, incapace di redimere. La sofferenza vicaria di Cristo non è soltanto sostituzione nella sofferenza, ma anzitutto sostituzione nella responsabilità per il male". Solo la sofferenza divina può essere efficace, fino a rendere efficace ogni sofferenza vicaria⁵².
- Come ricorda Kierkegaard, la sofferenza di Dio è uno scandalo ulteriore. Come se non ci fosse già abbastanza male, si aggiunge anche quest'altro male, che per un verso è redentivo ma per un altro verso ancora è appunto un male che si aggiunge al male che c'è già nel mondo: la sofferenza del figlio di Dio è assolutamente scandalosa.
- E inoltre, come pensare una redenzione che sia cancellazione anche della memoria, che sia cancellazione della traccia del male? E qui viene in mente la conclusione del libro di Giobbe, una conclusione che appare francamente inaccettabile: Giobbe ritorna ad avere figli, casa, beni, ma i figli che sono morti? La redenzione va pensata su questo modello, come semplice cancellazione del male fatto e subito? E la sofferenza patita, che ne è della sofferenza patita? Se scompare, con essa non dilegua anche la nostra identità?

Libertà

- 1) Dio è l'originario no detto al male, al nulla⁵³. Dio è scelta, libertà della libertà: è bene. Se è scelta, in lui c'è la possibilità del male. Il male è in Dio come possibilità: Dio è dialettico, non la dialettica della necessità che rende positivo il negativo ma dialettica della libertà, della scelta. E questo è l'aspetto oscuro dell'esistenza di Dio: la positività di Dio che racchiude la negatività negata; è una provocazione, è una sfida per l'uomo. Dio è la possibilità, resa reale dall'uomo, che il male esista.

⁴⁷ Id. cap. 3; cfr, pagg. 84 - 87

⁴⁸ Id. cap. 4

⁴⁹ CIANCIO, *Del male e di Dio*, 43

⁵⁰ Id. 72

⁵¹ Id. 73

⁵² Id. 74-75

⁵³ PAREYSON L., *Ontologia della libertà*, Einaudi 1995

- 2) Noi siamo posti nella drammatica possibilità di riaffermare il nulla. E qui sta il male. E qui sta anche tutta la tragica serietà della nostra libertà.
- Il primo problema che si pone: siamo davvero liberi o non esiste una contraddizione tra la nostra libertà e la possibile esistenza di Dio? È un assunto che appartiene a un'intera tradizione, la quale ci ha insegnato che se c'è Dio non c'è libertà, se c'è la libertà non c'è Dio
 - E qui è il paradosso della libertà: dobbiamo agire come se fossimo liberi, dovremmo agire come se Dio stesso ci rendesse liberi.
 - Se il male è il nulla sembrerebbe che la libertà sia strutturalmente legata al male. Questo perché la libertà presuppone il nulla per nascere, per affermarsi (altrimenti sarebbe determinata da ciò che la precede) e il nulla come condizione di possibilità di scelta.
 - La libertà non può mai essere neutra. Non è un dato (neutro) che poi si attua. La libertà è sempre e solo scelta o della libertà o della non libertà e quindi del nulla. Per questa possibilità del nulla, la libertà può essere potenza nientificatrice. Viene, così, introdotto il "nulla positivo e operoso", il "nulla attivo", il male. La libertà è talmente forte che può trasformare il non essere potenziale in nulla attivo.
 - La libertà è inizio assoluto (lo diceva già Kant), non può essere determinata né dal bene né dal male, ma è possibilità di entrambe. La libertà è indifferenza (= possibilità di una cosa o dell'altra), è inizio, è scelta tra essere e non essere, affermazione e autonegazione; esce dal non essere come possibilità di ritorno al non essere. Per questo il cominciamento assoluto lo stesso inizio diventa scelta e si realizza o come libertà positiva (che si sceglie), o come libertà negativa che sceglie il non essere; però anche nel negarsi la libertà si afferma.
 - Male: libertà che si afferma nella scelta negativa, la scelta del non essere: è la libertà come tragedia, tragicità.
- 3) La *libertà non è un valore*. Può sembrare una tesi strana, stravagante. Addirittura la libertà è molto di più e molto di meno di un valore.
- E' qualcosa di meno, perché la libertà ha la capacità di negare se stessa. In nome di che cosa, se non in nome della libertà stessa noi ci possiamo negare la libertà?
 - Dunque se la libertà può giungere a negare se stessa, e questa forza e questa capacità autodistruttiva non possiamo considerarla un valore ma libertà, allora siamo di fronte a qualcosa di diverso, di superiore ad un valore. Perché essa diviene la condizione stessa a partire dalla quale qualche cosa può davvero *valere* per noi, e quindi senza la quale questo qualcosa non può più nemmeno essere un valore, o avere un valore, per noi. Lo sappiamo bene: senza la libertà nulla vale! Anche l'azione più sublime, più grande, come l'amore per il prossimo, per esempio, laddove sia obbligato, che valore può avere? Non ha più un valore. Non è più un valore.
- 4) Significa, per l'appunto, che si ha un "valore" soltanto laddove si ha contemporaneamente piena libertà. La libertà è la condizione perché qualche cosa valga davvero. La libertà dunque è qualche cosa di assolutamente originario. Io potrei chiamare "Dio" per dire questa origine assoluta, per indicare questa origine a partire dalla quale qualche cosa davvero può valere per noi. Se Dio è questo Dio non è nient'altro che la libertà.

Religione – espiazione

La religione, per esempio la religione cristiana, ma non soltanto la religione cristiana, parla di espiazione. Che cos'è l'espiazione? Questa è una cosa che davvero faticiamo a capire in un'epoca come la nostra, un'epoca, si dice, "secolarizzata", "laicizzata", in cui le figure religiose non hanno più presa. E tuttavia possiamo davvero fare a meno di questa categoria, la categoria della espiazione? Dostoevskij ha toccato questo punto, questo punto nevralgico. L'espiazione è un perno, è un asse, intorno a cui ruota quasi la realtà tutta intera, è l'asse in forza del quale il male si converte nel suo contrario. Non che il male diventi il bene. Il male resta il male e deve essere ricordato per quello che è. E tuttavia, grazie all'espiazione, cioè grazie a questa accettazione, questo riconoscimento di colpa, il male può diventare un'occasione di bene, può volgersi nel suo contrario.

Il male di vivere. Montale

- Poche righe da "Il Profeta" di Gibrán SU GIOIA E DOLORE: «Allora una donna domandò: parlatemi della gioia e del dolore; ed egli rispose: la vostra gioia è il vostro dolore senza maschera, e il pozzo da cui scaturì il vostro riso sovente fu colmo di lacrime. Come può essere diverso? Quanto più in fondo vi scava il dolore, tanta più gioia voi potrete contenere. La coppa che contiene il vostro vino non è la stessa bruciata al forno dal vasaio? E non è forse il liuto che accarezza il vostro spirito il legno svuotato dal coltello? Quando siete contenti guardate in fondo al cuore e saprete che ieri avrete sofferto per quello che oggi vi rende felici. Tra voi alcuni dicono: la gioia è più grande del dolore, e dicono altri: il dolore è più grande, ma io vi dico che sono inseparabili. E una donna domandò: parlatemi del dolore; ed egli disse: il dolore è il rompersi del guscio che racchiude la vostra intelligenza. Come il nocciolo del frutto deve rompersi per esporsi al sole, così dovreste conoscere il dolore...Questo dolore è retto da una mano tenera e invisibile, la coppa che vi porge, sebbene bruci il vostro labbro, è stata fatta con la creta che il vasaio ha inumidito con le sue lacrime sante».
- In un'ottica di fede potremmo anche citare la lettera agli Ebrei (12, 5-7.11-13): «Fratelli, avete dimenticato l'esortazione a voi rivolta come a figli: "Figlio mio, non disprezzare la correzione del Signore e non ti perdere d'animo quando sei ripreso da lui; perché il Signore corregge colui che egli ama e sferza chiunque riconosce come figlio". È per la vostra correzione che voi soffrite! Dio vi tratta come figli; e qual è il figlio che non è corretto dal padre? Certo, ogni correzione, sul momento, non sembra causa di gioia, ma di tristezza; dopo però arreca un frutto di pace e di giustizia a quelli che per suo mezzo sono stati addestrati. Perciò rinfrancate le mani cadenti e le ginocchia infiacchite e raddrizzate le vie storte per i vostri passi, perché il piede zoppicante non abbia a storpiarsi, ma piuttosto a guarire».
- Sono tentativi di comprensione, di giustificazione. Ma pare che non siano soddisfacenti proprio perché se è vero che a volte il dolore è via alla gioia, questa non è una necessità; il dolore spesso si esaurisce in se stesso e non produce niente se non negazione, annullamento. Anche la finale del libro di Giobbe è solo una apparente consolazione; i figli morti restano morti; e perché?

Montale

*E andando nel sole che abbaglia
sentire con triste meraviglia
com'è tutta la vita e il suo travaglio
in questo seguitare una muraglia
che ha in cima cocci aguzzi di bottiglia*⁵⁴.

Le parole di Montale ritmano una musicalità che ferisce, che si conficca nella carne e lacera. È la sublimità dell'arte, che evoca limpidamente la vita e, senza praticare sconti sulla sua drammaticità, ne custodisce la sofferta bellezza. Se il bisogno e il Nome di Dio conserva rispettivamente la propria vitalità e il proprio fascino, non è solo per la conferma che offre loro la bellezza, ma anche per le purificazioni che essi affrontano nel crogiolo del dolore.

⁵⁴ E. MONTALE, *Merigiare pallido e assorto*. La muraglia della poesia, lungo la quale l'uomo cammina rasente, simboleggia la vita. Invece i cocci di bottiglia impediscono di guardare al di là del muro, per trovare qualcosa che giustifichi la vita stessa.

Cfr. Spesso il male di vivere:

*Spesso il male di vivere ho incontrato
era il rivo strozzato che gorgoglia
era l'incartocciarsi della foglia
riarsa, era il cavallo stramazato.*

*Bene non seppi, fuori del prodigio
che schiude la divina Indifferenza:
era la statua nella sonnolenza
del meriggio, e la nuvola, e il falco alto levato.*

I due poli della poesia sono "male" e "bene", attorno ad essi sono costruite le due strofe. Nella prima ruota tutto intorno al "male" difatti ci sono tre frasi che fanno capire questo: il ruscello ostacolato dal suo corso; la foglia che si incartocchia e il cavallo stramazato. Nell'altra quartina, invece, ruota tutto intorno al "bene", parla dell'Indifferenza che è un prodigio e l'unico "bene" di cui si ha esperienza.

Il dolore è la prova del fuoco non solo per l'uomo, ma anche per Dio, e per l'umano desiderio di Lui; però, proprio nel dolore, sembra generarsi ad una nuova bellezza il Nome stesso di Dio, come il desiderio che l'uomo ha di proferirlo.

Il passaggio attraverso la prova del dolore conferisce infatti credibilità alla bellezza, garantendola come rivelazione del nome di Dio; e i versi di Montale, belli perché intrisi di serietà e dolore, suggeriscono alla coscienza umana la possibilità e l'urgenza di misurarsi con queste fondamentali verità dell'esistere.

E che di comprendere questo dolore ci sia un gran bisogno sembra proprio chiaro, e fondamentale soprattutto in un discorso che vorrebbe fare i conti con Dio. Senza uno sguardo su cosa significhi entrare, soffrendo, nella vita, diventa impossibile imbastire una riflessione sulle sorti del Nome di Dio e del desiderio umano di Lui nel mondo.

*...il vento che nasce e muore
nell'ora che lenta s'annerà
suonasse te pure stasera
scordato strumento,
cuore.*⁵⁵

Di nuovo Montale, con le sue cupe burrasche, unica alternativa ad un esistere bruciato dal sole e soffocato dal peso opprimente della sua arsurà. Proprio Montale però obbliga il pensiero a procedere: il vivere umano non è un frivolo godere del sole, che piuttosto sa tormentare spesso il paesaggio, sfuocandolo nella bianchezza di una luce implacabile; e il vivere non è neppure allegro gioco d'acqua, poiché spesso l'acqua si abbatte sull'uomo, sorprendendolo con minacce fragorose ed oscure. Montale dà la parola alla durezza della vita, capace di provare, fino a sfiancarlo, il vigore del cuore. Il cuore e il suo vigore, questo però è il punto: potrebbe giustamente essere chiamato, il cuore, crogiolo dell'amore, ma anche del dolore. Preservato dalla sofferenza del vivere e illuso dalla possibilità di scongiurarla, il cuore perde il proprio vigore, allo stesso modo in cui intristisce quando deve rinunciare all'amore.

La finta frivolezza del mondo non può suscitare passione perché cercando di cancellare il dolore, severa verità della vita, rende inverosimile anche l'amore. È un vero imbroglio il progetto di un cuore geneticamente modificato, destinato a crescere in fretta, per un processo di dilatazione irrefrenabile, immune dalla sofferenza della crescita.

Non può essere risparmiato alla vita e al cuore il momento della contrazione, del «rivo strozzato che gorgoglia» o dell'«incartocciarsi della foglia»; non gli può essere risparmiata la verità del dolore, senza insieme privarlo anche dell'amore. Non c'è vita senza l'esperienza della sofferenza, che sa accendere nel suo vigoroso realismo le alleanze più belle e più vere; non c'è serietà dell'esistenza fuori dalla misura che le conferiscono, in un abbraccio di amore e dolore, la nascita e la morte. Il vuoto di amore e dolore rende il cuore confuso. Per questo, troppo spesso, il cuore sopravvive solo come osservatore ossessivo dei più minuti indicatori di benessere fisico e psichico; salvo poi trasformarsi in perverso ideatore di sofferenza gratuita per sé e per altri; assistendo comunque, come spettatore indifferente, al dilagare di tanto dolore che potrebbe essere – e doverosamente andrebbe – evitato.

Non c'è però formazione alla sofferenza, maturazione del cuore dunque, che non arrivi a pronunciare il Nome di Dio. Per questo la religione ha sempre frequentato il dolore umano proferendovi quel Nome.

Molti sostengono lo abbia fatto opportunisticamente, per tentare una sorta di autoimmunizzazione, o per ipotecare un risarcimento futuro, o semplicemente per distogliere lo sguardo dalla crudezza che, nell'eccesso del dolore, sembra fare dell'esistere una maledizione.

Non sembra proprio che le cose stiano così. Piuttosto l'uomo ha sempre riconosciuto come la sofferenza in qualche sua forma accompagna la nascita di ogni cosa, sia misteriosamente solidale con la bellezza, la fecondità, la novità, la fedeltà. Ma insieme l'uomo ha sempre patito il potere disperante della sofferenza, capace di rateizzare il conto della morte, con la sua oscurità paralizzante e demolitrice.

Il Nome di Dio è risuonato proprio qui, in quest'area nella quale si decidono le cose grandi della vita, dove lo sguardo del cuore ha bisogno di essere formato, non blandito o spento, per trovare finezza, pazienza, discernimento.

Il cuore umano ha conosciuto nella storia tanto l'insidia mortale dell'illusione gaudente e finta di un esistere senza dolore, senza sforzo e senza amore, quanto l'insidia corrosiva del risentimento, del tanto peggio tanto meglio:

Felicità raggiunta, si cammina

⁵⁵ E. MONTALE, *Corno inglese*

*per te su fil di lama.
Agli occhi sei barlume che vacilla,
al piede, teso ghiaccio che s'incrina;
e dunque non ti tocchi chi più t'ama.
Se giungi sulle anime invase
di tristezza e le schiari, il tuo mattino
e' dolce e turbatore come i nidi delle cimase.
Ma nulla paga il pianto del bambino
a cui fugge il pallone tra le case⁵⁶*

Montale ci tratteggia con straordinaria perizia ma anche con disarmante semplicità, il volto della felicità: essa è un attimo talmente breve, sfuggente, labile e delicato che può dissolversi improvvisamente nel nulla come se non fosse mai esistito. L'ansia dell'essere felice pervade la poesia in ogni sua parola, e soprattutto nell'inaspettata immagine finale, che ci risveglia dai nostri sogni più profondi per riportarci alla vita reale: "il pianto del bambino/ a cui sfugge il pallone tra le case".

La nostra vita serve a raggiungere la felicità che a volte c'è e non c'è; è molto fragile e si spezza con niente. L'uomo è felice quando desidera le cose e non quando le possiede perché la realtà annulla la felicità; questa non ha limite, il piacere deriva dalla fantasia non dalle cose che si appartengono.

Se si perde la felicità non la si può più recuperare, questa si può "drogare" con l'immaginazione per superare le paure, l'odio o l'angoscia. Prendiamo l'amore o l'amicizia, sono come la vita. Prima o poi devono finire, non sono eterne.

Il cuore umano sa che l'alternativa al divertimento disperato e alla disperazione cinica è questione di misura, di verità, non di autosuggestioni o di autoimbonimenti. La sofferenza vaglia, verifica, come la morte, ciò che è finto, separandolo da ciò che è vero, e lo fa nel crogiolo, che rende rovente, del cuore umano. Questo crogiolo consuma ciò che non ha storia e illumina ciò che ne ha, e dunque ne promette. Per questo il crogiolo del cuore, attivato dall'amore e dal dolore, forgia alleanze, ma anche ne esige, per dare forma all'esistere e non esserne soffocato.

Proferire il nome di Dio permette all'uomo di ribadire nel dolore l'alleanza con la bellezza e la bontà del mondo, non per fuggire dal dolore, non per equivocare la bellezza, non per abdicare alla responsabilità o capitolare alla distruzione, ma per discernere il senso del vivere. Il cuore umano sottoposto al dolore diventa rovente; e può così incenerire il passato, il presente e il futuro di una vita, disperandosi. Solo l'alleanza con Dio, bellezza che abbraccia il dolore, assicura maturità al cuore arroventato, non più da un dolore disperante ma dal dolore intriso d'amore. Solo chi ha un cuore maturo, in esso filtra la vita, purificando inganni e menzogne. Ma il cuore maturo è una stretta rovente di amore e dolore, e solo un amore autentico, assicurato all'alleanza con Dio, sa stringersi al dolore, per dare forma credibile al vivere. Non si capirebbe altrimenti la bellezza di un soffrire dignitoso, la grazia di un esistere sacrificato e donato; la loro distanza dalla menzogna di una vita imbellettata o gaudente è siderale.

Il Nome di Dio, Bellezza senza cedimenti, nutre l'amore del cuore, formandolo all'abbraccio con il dolore; e poi sorride su ogni frutto di vita maturato in questo abbraccio, illuminandone la verità, seria e affascinante.

Dunque?

La sofferenza e il dolore del mondo sembrano rappresentare gli ostacoli più ingombranti per la relazione con Dio. Come credere ad un principio buono del mondo quando tale e tanto è il dolore che vive tra gli uomini? Basta però uno sguardo onesto per cogliere che anche il passaggio attraverso la sofferenza non riesce a cancellare il senso del mondo e della vita dell'uomo.

La sofferenza esige l'amore per essere attraversata, compresa, combattuta; ma anche l'amore per essere autentico deve saper guardare in faccia il dolore. Ecco il compito del cuore.

È sotto gli occhi di tutti l'urgenza della formazione del cuore; e non è improbabile poesia di ripiego intenderne la verità come abbraccio di amore e dolore, che accende, filtra, purifica l'esistere. Solo la maturità del cuore non si lascia illudere da amori che vorrebbero l'immunità dal dolore, e non si lascia abbattere da dolori disperati delle possibilità dell'amore. Di nuovo a sostenere questa maturità è l'invocazione del Nome di Dio; quel Nome non sottoscrive per l'uomo una polizza di tutela dalle fatiche dell'esistere; quel Nome dà all'amore umano il vigore per abbracciare il dolore, e renderlo fecondo.

⁵⁶ MONTALE, *Felicità raggiunta*

Il dolore degli innocenti. Dostoevskij.

DOSTOEVSKIJ, I Fratelli Karamazov:

“C'era una bambina di cinque anni, venuta in odio al padre e alla madre, "per-sone rispettabilissime, di ottimo ceto sociale, ben educate e istruite." Vedi, te lo ripeto, questo gusto per la tortura dei bambini, solo dei bambini, è comune a molte persone. Con tutti gli altri membri del genere umano, questi aguzzini si comportano con benevolenza e mitezza, da europei illuminati e umani, però amano molto torturare i bambini, si può di-re persino che amino i bambini in questo senso. È proprio la mancanza di difesa di quelle creature che seduce il tortura-tore, la fiducia angelica dei bambini, che non sanno dove andare e a chi rivolgersi: è proprio questo che infiamma l'abominevole sangue dell'aguzzino. In ogni uomo, certo, si nasconde una bestia, la bestia dell'irascibilità, la bestia dell'ec-citabilità dei sensi alle grida della vittima torturata, la bestia sfrenata libera da catene, la bestia delle malattie contratte nel vizio, la gotta, le infezioni del fegato, e così via. Quella povera bambina di cinque anni fu sottoposta a sevizie di o-gni genere da parte dei colti genitori. La picchiavano, la frustavano, la prendevano a calci, senza motivo, sino a ridurle il corpo a un ammasso di lividi; alla fine, si spinsero a livelli di maggiore ricercatezza: la chiudevano per tutta la notte al freddo, al gelo di una latrina e, per punirla del fatto che lei non chiamava in tempo per fare i suoi bisogni (come se una bambina di cinque anni che dorme sodo come un angioletto potesse già aver imparato a chiamare in tempo), le insudi-ciavano la faccia con le sue feci e la costringevano a mangiare quelle feci, ed era la madre, la madre a costringerla! E quella madre era capace di continuare a dormire, quando di notte si udivano i lamenti della povera bambina, chiusa a chiave in quel lurido postaccio! Lo capisci questo, quando un piccolo esserino che non è ancora in grado di capire che cosa gli stanno facendo, si colpisce il petto straziato con il suo pugno piccino, al freddo e al gelo di quel lurido postaccio, e piange lacrimucce insanguinate, dolci, prive di risentimento al "buon Dio", perché lo difenda? La capisci questa assurdità, amico mio, fratello mio, pio e umile novizio di Dio, tu lo capisci a che scopo è stata creata questa assurdità, a che cosa serve? Senza di essa, dicono, l'uomo non avrebbe potuto esistere sulla terra, giacché non avrebbe conosciuto il bene e il male. Ma a che serve conoscere questo maledetto bene e male, se il prezzo da pagare è così alto? Infatti, tutto un mondo di conoscenza non vale le lacrime di quella bambina al suo "buon Dio". Non sto parlando delle sofferenze degli adulti, che hanno mangiato la mela, che vadano al diavolo e che il diavolo se li pigli tutti quanti, ma di quelle dei bambini, dei bambini! Ti sto tormentando, Alëša, sembri fuori di te. La smetto, se vuoi».

«Non importa, anche io voglio soffrire», mormorò Alëša. «Ancora una scena, una soltanto, per curiosità, anche questa molto caratteristica, l'ho appena letta in una raccolta di antichità russe, nell'"Archivio" o ne "Il passato", ho di-menticato il nome, devo controllarlo. Era il periodo più cupo della servitù della gleba, ancora all'inizio del secolo; e qui un evviva al Liberatore del Popolo! All'inizio del secolo, dicevo, c'era un generale, un generale con conoscenze impor-tanti, un ricchissimo proprietario terriero, ma uno di quelli (e pare che anche allora non ce ne fossero molti), che ritiran-dosi a vita privata, quasi quasi erano convinti di essersi conquistati il diritto di vita e di morte sui loro sudditi. Ce n'era-no di tipi così a quei tempi. Allora il generale risiedeva nella sua proprietà di duemila anime, viveva nel lusso e spadro-neggiava con i poveri vicini come se fossero i suoi parassiti e buffoni. Aveva un canile con un centinaio di cani da caccia e quasi cento custodi, tutti in uniforme e tutti a cavallo. Un giorno un servo, un ragazzino di soli otto anni, mentre giocava, lanciò una pietra e ferì una zampa del levriero preferito dal generale. "Come mai il mio cane è azzoppato?" Gli riferirono che era stato quel ragazzino a lanciargli una pietra e ferirlo a una zampa. "Ah, sei stato tu?", disse il generale squadrandolo il ragazzino: "Prendetelo!" Lo presero, togliendolo alla madre, e lo rinchiusero in gattabuia per tutta la notte; il mattino dopo, all'alba, il generale uscì in pompa magna per andare a caccia, in groppa al suo cavallo, attorniato dai suoi parassiti, dai cani, dai custodi e dai capocaccia, tutti a cavallo. Tutti i servi erano stati riuniti perché assistessero alla punizione, e davanti a tutti c'era la madre del bambino colpevole. Portano fuori il bambino dalla gattabuia. Era una giornata d'autunno cupa, fredda, nebbiosa, ideale per la

caccia. Il generale ordina di spogliare il bambino e quello rimane tutto nudo, annichilito dal terrore, non osa mandare un grido... "Fatelo correre!", ordina il generale, "Corri, corri!", gli gridano i custodi dei cani e il bambino si mette a correre... "Prendetelo!", urla il generale e gli lanciano dietro l'intera muta di levrieri. I cani lo raggiunsero e lo dilaniarono davanti agli occhi della madre!... Credo che in seguito il generale sia stato interdetto. Allora...che cosa si meritava? La fucilazione? Che lo fucilassero per soddisfare il nostro senso morale? Parla, Alëška!»

«Sì, la fucilazione!», disse Alëška sommessamente, alzando lo sguardo sul fratello con una specie di sorriso pallido e forzato.

«Bravo!» gridò Ivan esaltato. «Se così hai detto, significa che... Guardalo qua, l'asceta! Anche tu hai un bel diavoletto nel cuore, Alëška Karamazov!»

«Ho detto un'assurdità, ma...»

«Questo è il punto, proprio questo ma...», gridò Ivan. «Devi sapere, novizio, che le assurdità sono necessarie sulla terra. Il mondo si regge sulle assurdità e senza di esse forse non sarebbe mai accaduto niente sulla terra. Noi sappiamo quello che sappiamo!»

«Che cosa sai tu?»

«Io non capisco niente», proseguì Ivan come in preda al delirio, «Adesso non voglio capire nulla. Voglio attenermi ai fatti. È da un pezzo che ho deciso di non capire. Se mi viene voglia di capire qualcosa, immediatamente traviso il fatto, e invece ho deciso di attenermi ai fatti...»

«Perché mi metti alla prova?», gridò Alëška in un impeto di lacerante sofferenza. «Ti decidi a parlare finalmente?»

«Certo che parlerò, il mio scopo era proprio quello di dirti tutto. Tu mi sei caro, non voglio perderti, non voglio cederti al tuo Zosima».

Ivan tacque per un po', e il suo viso si fece tutt'a un tratto molto triste.

«Ascoltami: ho preso il caso dei bambini perché tutto fosse più evidente. Di tutte le altre lacrime dell'umanità, delle quali è imbevuta la terra intera, dalla crosta fino al centro, non dirò nemmeno una parola, ho ristretto di proposito l'ambito della mia discussione. Io sono una cimice e riconosco in tutta umiltà che non capisco per nulla perché il mondo sia fatto così. Vuol dire che gli uomini stessi hanno colpa di questo: è stato concesso loro il paradiso, ma essi hanno voluto la libertà e hanno rubato il fuoco dal cielo, pur sapendo che sarebbero diventati infelici, quindi non c'è tanto da impietosirsi per loro. La mia povera mente, terrestre ed euclidea, arriva solo a capire che la sofferenza c'è, che non ci sono colpevoli, che ogni cosa deriva dall'altra direttamente, semplicemente, che tutto scorre e si livella - ma queste sono soltanto baggianate euclidee, io lo so, e non posso accettare di vivere in questo modo! Che conforto mi può dare il fatto che non ci sono colpevoli e che questo io lo so - io devo avere la giusta punizione, altrimenti distruggerò me stesso. E non già la giusta punizione nell'infinito di un tempo o di uno spazio remoti, ma qui sulla terra, in modo che io la possa vedere con i miei occhi. Ho creduto e voglio vedere con i miei occhi, e se per quel giorno sarò già morto, che mi resuscitino, giacché se tutto accadesse senza di me, sarebbe troppo ingiusto. Certo non ho sofferto unicamente per concimare con me stesso, con le mie malefatte e le mie sofferenze, l'armonia futura di qualcun altro. Io voglio vedere con i miei occhi il daino sdraiato accanto al leone e la vittima che si alza ad abbracciare il suo assassino. Voglio essere presente quando d'un tratto si scoprirà perché tutto è stato com'è stato. Tutte le religioni di questo mondo si basano su questa aspirazione, e io sono un credente. Ma ci sono i bambini: che cosa dovrò fare con loro? È questa la domanda alla quale non so dare risposta. Per la centesima volta lo ripeto: c'è una miriade di questioni, ma ho preso soltanto l'esempio dei bambini, perché nel loro caso quello che voglio dire risulta inoppugnabilmente chiaro. Ascolta: se tutti devono soffrire per comprare con la sofferenza l'armonia eterna, che c'entrano qui i bambini? Rispondimi, per favore. È del tutto incomprendibile il motivo per cui dovrebbero soffrire anche loro e perché tocca pure a loro comprare l'armonia con le sofferenze. Perché anch'essi dovrebbero costituire il materiale per concimare l'armonia futura di qualcun altro? La solidarietà fra gli uomini nel peccato la capisco, capisco la solidarietà nella giusta punizione, ma con i bambini non ci può essere solidarietà nel peccato, e se è vero che essi devono condividere la responsabilità di tutti i misfatti compiuti dai lo-

ro padri, allora io dico che una tale verità non è di questo mondo e io non la capisco. Qualche spiritoso potrebbe dirmi che quel bambino sarebbe comunque cresciuto e avrebbe peccato, ma, come vedete, egli non è cresciuto, è stato dilaniato dai cani all'età di otto anni. Oh, Alëša, non sto bestemmiando! Io capisco quale sconvolgimento universale avverrà quando ogni cosa in cielo e sotto terra si fonderà in un unico inno di lode e ogni creatura viva, o che ha vissuto, griderà: "Tu sei giusto, o Signore, giacché le tue vie sono state rivelate!" Quando la madre abbraccerà l'aguzzino che ha fatto di-laniare suo figlio dai cani e tutti e tre grideranno fra le lacrime: "Tu sei giusto, o Signore!": allora si sarà raggiunto il co-ronamento della conoscenza e tutto sarà chiaro. Ma l'intoppo è proprio qui: è proprio questo che non posso accettare. E fintanto che mi trovo sulla terra, mi affretto a prendere i miei provvedimenti. Vedi, Alëša, potrebbe accadere davvero che se vivessi fino a quel giorno o se risorgessi per vederlo, guardando la madre che abbraccia l'aguzzino di suo figlio, anch'io potrei mettermi a gridare con gli altri: "Tu sei giusto, o Signore!"; ma io non voglio gridare allora. Finché c'è tempo, voglio correre ai ripari e quindi rifiuto decisamente l'armonia superiore. Essa non vale le lacrime neanche di quella sola bambina torturata, che si batte il petto con il pugno piccino e prega in quel fetido stambugio, piangendo la-crime irriscattate al suo "buon Dio"! Non vale, perché quelle lacrime sono rimaste irriscattate. Ma esse devono essere ri-scattate, altrimenti non ci può essere armonia. Ma in che modo puoi riscattarle? È forse possibile? Forse con la promessa che saranno vendicate? Ma che cosa me ne importa della vendetta, a che mi serve l'inferno per i torturatori, che cosa può riparare l'inferno in questo caso, quando quei bambini sono già stati torturati? E quale armonia potrà esserci se c'è l'inferno? Io voglio perdonare e voglio abbracciare, ma non voglio che si continui a soffrire. E se la sofferenza dei bambini servisse a raggiungere la somma delle sofferenze necessaria all'acquisto della verità, allora io dichiaro in anticipo che la verità tutta non vale un prezzo così alto. Non voglio insomma che la madre abbracci l'aguzzino che ha fatto dilaniare il figlio dai cani! Non deve osare perdonarlo! Che perdoni a nome suo, se vuole, che perdoni l'aguzzino per l'incommensurabile sofferenza inflitta al suo cuore di madre; ma le sofferenze del suo piccino dilaniato ella non ha il diritto di perdonarle, ella non deve osare di perdonare quell'aguzzino per quelle sofferenze, neanche se il bambino stesso gliele avesse perdonate! E se le cose stanno così, se essi non oseranno perdonare, dove va a finire l'armonia? C'è forse un essere in tutto il mondo che potrebbe o avrebbe il diritto di perdonare? Non voglio l'armonia, è per amore dell'umanità che non la voglio. Preferisco rimanere con le sofferenze non vendicate. Preferisco rimanere con le mie sofferenze non vendicate e nella mia indignazione insoddisfatta, anche se non dovessi avere ragione. Hanno fissato un prezzo troppo alto per l'armonia; non possiamo permetterci di pagare tanto per accedervi. Pertanto mi affretto a restituire il biglietto d'en-trata. E se sono un uomo onesto, sono tenuto a farlo al più presto. E lo sto facendo. Non che non accetti Dio, Alëša, gli sto solo restituendo, con la massima deferenza, il suo biglietto».

"Questa è ribellione", disse Alëša sommessamente e a capo chino.

"Ribellione? Non avrei voluto sentire una parola simile da te", replicò Ivan con ardore. "È impossibile vivere nella ribellione, mentre io voglio vivere. Dimmelo tu, ti sfido, rispondimi: immagina che tocchi a te innalzare l'edificio del destino umano allo scopo finale di rendere gli uomini felici e di dare loro pace e tranquillità, ma immagina pure che per far questo sia necessario e inevitabile torturare almeno un piccolo esserino, ecco, proprio quella bambina che si batteva il petto con il pugno, immagina che l'edificio debba fondarsi sulle lacrime invendicate di quella bambina - accetteresti di essere l'architetto a queste condizioni? Su, dimmelo e non mentire!"

"No, non accetterei", disse Alëša sommessamente.

"E potresti accettare l'idea che gli uomini, per i quali stai innalzando l'edificio, acconsentano essi stessi a ricevere una tale felicità sulla base del sangue irriscattato di una piccola vittima e, una volta accettato questo, vivano felici per sempre?"

"No, non posso accettare questa idea. Fratello", prese a dire Alëša all'improvviso con gli occhi che brillavano, "hai appena detto: c'è in tutto il mondo un essere che possa e abbia il diritto di perdonare tutto? Ma quell'essere esiste, e può perdonare tutto, tutto, qualunque peccato si sia commesso, perché egli stesso ha dato il suo sangue innocente per tutti e per tutto. Ti sei dimenticato di lui, su

di lui si fonda l'edificio ed è a lui che grideranno: "Tu sei giusto, o Signore, giacché le tue vie sono state rivelate!"

"Ah, parli dell' "Unico senza peccato" e del sangue suo! No, non l'ho dimenticato, anzi mi meravigliavo che in tutto questo tempo non lo avessi ancora tirato in ballo, visto che, di solito, in tutte le discussioni, quelli dalla vostra parte mettono sempre lui davanti a tutto. Lo sai, Alëša, non ridere, ma io ho composto un poema, circa un anno fa. Se tu potessi perdere insieme a me ancora una decina di minuti, te lo racconterei, puoi?"

"Tu hai scritto un poema?"

"No, non l'ho scritto", scoppiò a ridere Ivan, "e in vita mia non ho mai messo insieme nemmeno un paio di versi. Ma ho inventato un poema e l'ho tenuto a mente. Ero molto ispirato quando l'ho inventato. Tu sarai il mio primo lettore, anzi ascoltatore. Difatti, perché mai un autore dovrebbe lasciarsi sfuggire l'occasione di conquistare anche un solo ascoltatore?", disse Ivan sorridendo. "Vuoi che te lo racconti oppure no?" "Sono tutt'orecchi", rispose Alëša.

"Il mio poema s'intitola "Il Grande Inquisitore": è una cosa un po' assurda, ma voglio raccontartela".

1) "Se Dio non esiste tutto è possibile".

- Il problema del male, come si diceva, sta o cade con Dio. Solo Dio è in grado di conservare tutta la scandalosità del male.
- Questa frase, inoltre, rinvia a quel 'no' originario di cui si parlava prima. "No, non deve essere". Noi in astratto non sappiamo che cosa sia il male, non lo possiamo definire. Ma di fronte alle diverse situazioni in cui il male si manifesta, ecco che anzi tutto ascoltiamo questo "no", questo "no, non deve essere". "Non deve essere" anche se la cosa non mi tocca, anche se avviene a diecimila chilometri di lontananza, anche se io non ci posso fare niente. Tuttavia il fatto che quella cosa succeda suscita un "no" profondo, dal cuore stesso della terra, dalle profondità del cielo. Ecco perché questo "no" ha a che fare con Dio, ha a che fare con un principio che, se vogliamo, lo possiamo chiamare Dio.
- E solo per questo il male è scandalo. Sembra ovvio, scontato rispondere che sì, certo, il male è scandaloso! Ma siamo davvero sicuri che questo sia *ovvio* e scontato? In una prospettiva dove il mondo sia dominato dal puro caso, dove la vita dell'uomo sia dominata da una forza cieca come la natura, dove Dio sia totalmente assente, potremmo ancora parlare di scandalo? Che cosa ci scandalizzerebbe di fronte al fatto che noi siamo mortali, dobbiamo morire, dobbiamo patire, siamo destinati al niente, e che tutto questo è nell'ordine delle cose? Se è nell'ordine delle cose dov'è lo scandalo? E invece c'è il male. Ed è scandaloso; ecco il problema. E Ivan Karamazov nello stesso tempo mette in evidenza tutto lo scandalo del male, e mostra quanto intollerabile sia questa realtà terribile che è il male stesso giungendo a far valere l'importanza di questo scandalo come Dio stesso. Chiama in causa Dio. Perché lo abbiamo visto: solo se c'è Dio il male è davvero scandaloso! Solo se c'è qualcuno che ne deve rispondere il male è davvero scandaloso, solo se la natura non è la Natura e la vita di un uomo sulla terra non è forza cieca e insensata il male è scandaloso!
- a) Ma se il male è scandaloso dovrebbe essere intollerabile agli occhi stessi di Dio. Se Dio lo tollera allora dobbiamo ipotizzare che Dio non ci sia o sia un Dio impotente. Ivan Karamazov in nome di Dio fa avanzare il peso dello scandalo del male e lo fa valere contro Dio. Se l'unico modo per giustificare Dio, per il male innocente, fosse quello di vedere in Dio colui che risponde a tutte le domande, anche al punto di arrivare a giustificare la sofferenza dell'innocente come finalizzata ed inseribile in un'armonia futura, e se quindi, in quel caso, Dio potesse dire: "Io sono garante di questa armonia futura, abbiate fiducia in me: le cose andranno esattamente come vi dirò. L'innocente, ossia la vittima sarà alla fine abbracciato dal suo carnefice"; ebbene, di fronte a questo Dio dovremmo comportarci esattamente come Ivan Karamazov: restituire il biglietto. Questo è il primo momento tematico del romanzo filosofico di Dostoevskij.
- b) La leggenda dà la risposta che sappiamo: l'uomo è troppo debole per farsi carico di quello che Ivan ha dimostrato essere lo scandalo del male, e questa risposta costituisce il secondo momento. La Leggenda del Grande Inquisitore, che tutti ricordiamo è il racconto di come Cristo tornato sulla terra venga imprigionato da un "grande inquisitore" il quale ritiene di doverlo imprigionare, perché la libertà, che Cristo viene a portare agli uomini, è un peso troppo grande per l'uomo. Cristo viene a portare la libertà, libertà significa *responsabilità*, responsabilità significa dovere affrontare un problema troppo grande per l'uomo, come quello del male.

- c) Aliosha, terzo momento, diventa una possibile risposta. E spiega come Dio non sia venuto a *rispondere*, sul piano razionale, ma che sia venuto piuttosto a prendere su di sé il male del mondo, morendo nel suo Figlio Unigenito sulla Croce. Quindi ecco il grande affresco dostoevskijano sul tema di cui stiamo parlando. Il Dio che, ben lungi dal rispondere in un determinato modo, in silenzio, (si silenziosamente) prende il male su di sé e si fa sofferente afferma con questo suo atteggiamento, che egli può darci una sola risposta, a - razionale, ciò nondimeno rivolta proprio a noi; "Io affronto il male". Dovremmo vedere in Dio il garante assoluto della libertà dell'uomo. Ossia colui che si ritrae, su questo punto, per rispetto incondizionato nei confronti della nostra autonomia dall'agire e, quindi, dal rispondere in modo logicamente chiarificatore sul problema in causa. Dio è Colui che si ritrae per lasciare l'uomo libero. Dio non è impotente, bensì è così potente, così onnipotente, da poter essere in grado di rinunciare alla sua stessa onnipotenza. Perché Dio rinuncia alla sua onnipotenza? O meglio perché Dio si contrae? Perché lascia *essere* l'uomo quello che è? Perché agisce in nome della sua libertà. Questo ha un prezzo: il male. Ma, per l'appunto, il male non è tanto un risultato dell'impotenza di Dio, quanto un effetto della nostra libertà.
- d) Siamo tutti solidali nella colpa e, quindi, tutti responsabili del male. Proprio perché il male ci rende tutti solidali nella colpa, cioè tutti in qualche modo ne siamo responsabili, tutti sentiamo questa voce, questo "no, no deve essere", quando qualcosa di terribile davanti ai nostri occhi succede, tutti ne portiamo la responsabilità e ne siamo chiamati a liberarne il mondo e a liberare noi stessi.
- 2) Esistono i demoni, i demoni assoluti che partono proprio dalla affermazione della non esistenza di Dio e, quindi, della possibilità di tutto. Si caratterizzano per la volontà di potenza, per la volontà di onnipotenza e pretendono di prendere il posto di Dio. Vorrebbero una volontà creatrice, ma la nostra volontà quando si assolutizza è solo volontà di distruzione: erigendosi a tutto produce il nulla. Il male sarebbe solo la conseguenza della volontà di una creatura che togliendo ogni limite diventa produttrice di nulla.

Accettare il dolore? Etty Hillesum⁵⁷

Ieri, per un momento, ho pensato che non avrei potuto continuare a vivere, che avevo bisogno d'aiuto. La vita e il dolore avevano perso il loro significato, avevo la sensazione di 'sfasciarmi' sotto un peso enorme, ma anche questa volta ho combattuto una battaglia che poi all'improvviso mi ha permesso di andare avanti, con maggior forza. Ho provato a guardare in faccia il «dolore» dell'umanità, coraggiosamente e onestamente, ho affrontato questo dolore o piuttosto lo ha fatto qualcosa in me stessa, molti interrogativi disperati hanno trovato risposta, l'assurdità completa ha ceduto il posto a un po' più d'ordine e di coerenza: ora posso andare avanti di nuovo. È stata un'altra breve ma violenta battaglia, ne sono uscita con un pezzetto di maturità in più. Ho scritto che mi sono confrontata col «dolore dell'Umanità» (questi paroloni mi fanno ancora paura), ma non è del tutto esatto. Mi sento piuttosto come un piccolo campo di battaglia su cui si combattono i problemi, o almeno alcuni problemi del nostro tempo. L'unica cosa che si può fare è offrirsi umilmente come campo di battaglia. Quei problemi devono pur trovare ospitalità da qualche parte, trovare un luogo in cui possano combattere e placarsi, e noi, poveri piccoli uomini, noi dobbiamo aprir loro il nostro spazio interiore, senza sfuggire. Forse, su questo punto, io sono davvero molto ospitale, a volte sono come un campo di battaglia insanguinato e poi lo pago con un gran sfinimento e con un forte mal di capo.

*Ma ora sono semplicemente me stessa: Etty Hillesum, una laboriosa studentessa in una camera ospitale con dei libri e con un vaso di margherite. Scorro di nuovo nel mio stretto alveo e il contatto con «Umanità», *Storia Universale* e «Dolore» s'è interrotto un'altra volta. Così dev'essere, del resto, altrimenti una persona impazzirebbe. Non ci si può sempre perdere nei grandi problemi, non si può essere sempre come un campo di battaglia; dobbiamo poter recuperare i nostri stretti confini e continuare dentro di essi – scrupolosamente e coscienziosamente – la nostra vita limitata, mentre quei momenti di contatto quasi 'impersonale' con tutta l'umanità ci rendono ogni volta più maturi e*

⁵⁷ E. HILLESUM, *Diario 1941-43* cit.

profondi. Forse, in futuro, saprò esprimermi meglio, o farò dire queste cose a un personaggio di una novella o di un romanzo, ma sarà solo fra molto tempo (Diario, pp. 48-9)

La sofferenza non è al di sotto della dignità umana. Cioè: si può soffrire in modo degno, o indegno dell'uomo. Voglio dire: la maggior parte degli occidentali non capisce l'arte del dolore, e così vive ossessionata da mille paure. E la vita che vive la gente adesso non è più una vera vita, fatta com'è di paura, rassegnazione, amarezza, odio, disperazione. Dio mio, tutto questo si può capire benissimo: ma se una vita simile viene tolta, viene tolto poi molto? Si deve accettare la morte, anche quella più atroce, come parte della vita. E non viviamo ogni giorno una vita intera, e ha molta importanza se viviamo qualche giorno in più, o in meno? Io sono quotidianamente in Polonia, su quelli che si possono ben chiamare dei campi di battaglia, talvolta mi opprime una visione di questi campi diventati verdi di veleno; sono accanto agli affamati, ai maltrattati e ai moribondi, ogni giorno – ma sono anche vicina al gelsomino e a quel pezzo di cielo dietro la mia finestra, in una vita c'è posto per tutto. Per una fede in Dio e per una misera fine.

Si deve anche avere la forza di soffrire da soli, e di non pesare sugli altri con le proprie paure e coi propri fardelli. Lo dobbiamo ancora imparare e ci si dovrebbe reciprocamente educare a ciò, se possibile con la dolcezza e altrimenti con la severità...

È un modo di esser blasé? No, è un vivere la vita mille volte minuto per minuto, e anche un lasciare spazio al dolore, spazio che non può essere piccolo, oggi. E fa poi gran differenza se in un secolo è l'Inquisizione a far soffrire gli uomini, o la guerra e i pogrom in un altro? Assurdo, come dicono loro? Il dolore ha sempre preteso il suo posto e i suoi diritti, in una forma o nell'altra. Quel che conta è il modo con cui lo si sopporta, e se si è in grado di integrarlo nella propria vita e, insieme, di accettare ugualmente la vita. Sto teorizzando dietro la mia scrivania, dove ogni libro mi circonda con la sua familiarità, e con quel gelsomino là fuori? È solo teoria, non ancora messa alla prova da nessuna pratica? Non lo credo più. Tra poco sarò messa di fronte alle estreme conseguenze... E insieme sono certa che la vita è bellissima, degna di essere vissuta e ricca di significato. Malgrado tutto. Il che non vuol dire che uno sia sempre nello stato d'animo più elevato e pieno di fede. Si può esser stanchi come cani dopo aver fatto una lunga camminata o una lunga coda, ma anche questo fa parte della vita, e dentro di te c'è qualcosa che non ti abbandonerà mai più. (Diario, 136-7)

Bene, io accetto questa nuova certezza: vogliono il nostro totale annientamento. Ora lo so. Non darò più fastidio con le mie paure, non sarò amareggiata se altri non capiranno cos'è in gioco per noi ebrei. Una sicurezza non sarà corrosa o indebolita dall'altra. Continuo a lavorare e a vivere con la stessa convinzione e trovo la vita ugualmente ricca di significato, anche se non ho quasi più il coraggio di dirlo quando mi trovo in compagnia.

La vita e la morte, il dolore e la gioia, le vesciche ai piedi estenuati dal camminare e il gelsomino dietro la casa, le persecuzioni, le innumerevoli atrocità, tutto, tutto è in me come un unico, potente insieme, e come tale lo accetto e comincio a capirlo sempre meglio – così, per me stessa, senza riuscire ancora a spiegarlo agli altri. Mi piacerebbe vivere abbastanza a lungo per poterlo fare, e se questo non mi sarà concesso, bene, allora qualcun altro lo farà al posto mio, continuerà la mia vita dov'essa è rimasta interrotta. Ho il dovere di vivere nel modo migliore e con la massima convinzione, sino all'ultimo respiro: allora il mio successore non dovrà più ricominciare tutto da capo, e con tanta fatica. Non è anche questa un'azione per i posteri? (Diario, 138-9)

Giovedì mattina, le nove e mezzo. E parole come Dio e Morte e Dolore e Eternità si devono dimenticare di nuovo. Si deve diventare un'altra volta così semplici e senza parole come il grano che cresce, o la pioggia che cade. Si deve semplicemente essere... Venerdì mattina. Una volta è un Hitler; un'altra è Ivan il Terribile, per quanto mi riguarda; in un caso è la rassegnazione, in un altro sono le guerre, o la peste e i terremoti e la carestia. Quel che conta in definitiva è come si porta, sopporta, e risolve il dolore, e se si riesce a mantenere intatto un pezzetto della propria anima.

Se sopravviverò a questo tempo e se allora dirò: la vita è bella e ricca di significato, bisognerà pur credermi.

Se tutto questo dolore non allarga i nostri orizzonti e non ci rende più umani, liberandoci dalle piccolezze e dalle cose superflue di questa vita, è stato inutile. (Diario, 185)

Credo di vedere sempre meglio gli abissi che inghiottono le forze creative e la gioia di vivere dell'uomo. Sono buche che ingoiano tutto e queste buche sono nella nostra stessa anima. A ciascun giorno basta la sua pena. Inoltre: l'uomo soffre soprattutto per la paura del dolore.. La realtà è qualcosa che bisogna prendere su di sé, con tutto il suo dolore e con tutte le sue difficoltà, e intanto che la si sopporta, la nostra pazienza aumenta. Ma l'idea del dolore – non il dolore 'vero', che è fruttuoso e può render la vita preziosa –, quella va distrutta. E se si distruggono i preconcetti che imprigionano la vita come inferriate, allora si libera la vera vita e la vera forza che sono in noi, e allora si avrà anche la forza di sopportare il dolore reale, nella nostra vita e in quella dell'umanità. (Diario, 223-4)

Come eravamo giovani solo un anno fa su questa brughiera, Maria, ora siamo un tantino più vecchi. Noi stessi non ce ne rendiamo veramente conto: siamo stati marchiati dal dolore, per sempre. Eppure la vita è meravigliosamente buona nella sua inesplicabile profondità, Maria – devo ritornare sempre su questo punto. E se solo facciamo in modo che, malgrado tutto, Dio sia al sicuro nelle nostre mani, Maria. (Lettere 149)⁵⁸

⁵⁸ E. HILLESUM, *Lettere 1942-1943*, Milano, Adelphi, 1990

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINO, *Confessioni*.
AGOSTINO, *De libero arbitrio*
AIME O. (a cura di), TRACCE DI DIO NELLA CULTURA CONTEMPORANEA
<http://www.diocesi.torino.it/diocesitorino/allegati/30236/1%20-%20Io%20credo%20in%20Dio.pdf>
BONHOEFFER D., *Resistenza e resa*, Paoline 1988
CIANCIO C., *Del Male e di Dio*, Morcelliana 2006
DE LUCA E., *In nome della madre*, Feltrinelli, 2006
DOSTOEVSKIJ F., *I Demoni*, Einaudi, 1974
DOSTOEVSKIJ F., *L'idiota*, Einaudi 1994.
DOSTOEVSKIJ F., *Lettere sulla creatività*, Feltrinelli, 1994
EVDOKIMOV P.N., *Dostoevskij e il problema del male*, Città Nuova 1995
EVDOKIMOV P.N., *Teologia della Bellezza*, Ed. Paoline, 1990.
FRANCESCO, *Evangelii gaudium*
FUCI di Milano, *L'inconsistenza di Dio nella cultura contemporanea*, in
http://www.milano.fuci.net/index.php?option=com_content&view=article&id=56:linconsistenza-di-dio-nella-cultura-contemporanea&catid=34:approfondimenti-notizie
GIVONE S., *'Non nominare Dio invano'*. Le risonanze contemporanee dell'antico comandamento, in
http://www.teologiamilano.it/pls/teologiamilano/v3_s2ew_consultazione.mostra_pagina?id_pagina=901
HILLESUM E., *Diario 1941-43*, Adelphi 1985
HILLESUM E., *Lettere 1942-1943*, Adelphi, 1990
KAFKA F., *Un medico di campagna*, Mondadori, 1981
LEVI P., *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1991.
MANCUSO V. e AUGIAS C., *Disputa su Dio e dintorni*, Mondadori 2009
MONTALE E., *Ossi di seppia*, Mondadori 2003
NEMO P., *Giobbe e l'eccesso del male*, Città nuova 2009
NIETZSCHE F., *La gaia scienza*
PAREYSON L., *Ontologia della libertà*, Einaudi 1995
PAREYSON, Dostoevskij, Einaudi, 1993
PIANA G., Nostalgie di Dio nella coscienza contemporanea, Verbania Pallanza, 21 ottobre 1995, in
<http://www.finesettimana.org/pmwiki/?n=Db.Sintesi?num=100>
PLATONE, *Opere*, Laterza, Bari, 1967
PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *DOVE È IL TUO DIO? CONCLUSIONI DELLA PLENARIA 2004*, in
<http://www.cultura.va/content/cultura/it/archivio/documenti/whereisyourgod.html>
PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *LA "VIA PULCHRITUDINIS", CAMMINO DI EVANGELIZZAZIONE E DIALOGO*, in <http://www.cultura.va/content/cultura/it/archivio/documenti/ViaPulchritudinis.html>
RONCHI E., *I baci non dati*, Paoline 2007
SARAMAGO J., *Il Quaderno*, Bollati Boringhieri 2009
SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, ed. it., Bompiani, Milano 1996
SESTOV L., *Atene e Gerusalemme. Saggio di filosofia religiosa*, Bompiani, 2005
VOLO F., *Il giorno in più*, Mondadori, 2007
VON BALTHASAR H.U., *Gloria*, Jaca Book, Milano, 1985, vol I
WEIL S., *Attesa di Dio*, Rusconi 1972
WEIL S., *Quaderni IV*, 1942, Adelphi 1993
WIESEL E., *La notte*, Giuntina, 1980
ZAMBRANO M., *Verso un sapere dell'anima*, Raffaello Cortina Editore 1996
ZICHICHI A., *Perché io credo in Colui che ha fatto il mondo*, Il Saggiatore, 1999
ZINI P., *Il dolore, ostinato pubblico ministero*, in Note di Pastorale Giovanile, febbraio 2010
ZINI P., *La bellezza, testimonial d'eccezione*, in Note di pastorale giovanile, gennaio 2010