FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO

PADOVA

IL "MISTERO" DEL MALE

TRA PENSIERO FILOSOFICO E PENSIERO TEOLOGICO

Le provocazioni di Luigi Pareyson e di Adolphe Gesché

Dissertazione per il dottorato in Teologia

Studente: Mario Mazzadi

Relatori: Prof. Gilberto Depeder

Prof. Raffaele Maiolini

Prof. Roberto Tommasi

ANNO ACCADEMICO 2019-2020

PREMESSA

L'esperienza del male è ineludibile ed è oggetto di riflessione fin dall'inizio della storia; la domanda sul senso di quell'ambigua realtà è costantemente presente in noi; anche quando non ci troviamo ad articolarla consapevolmente è in noi, sempre attiva nel profondo della nostra coscienza, ad esercitare la sua determinante influenza sul nostro modo di essere e di vivere.

Il credente ha fede nella vittoria escatologica sul male e trova in essa la forza per superare lo sconcerto e vedere un significato nella vita, anche quando essa si fa drammatica; ma resta la difficoltà di comprendere la compatibilità di un Dio, amore onnipotente, con la presenza del male.

Il non credente, invece, non vede che la possibilità di una sola risposta a quell'interrogazione esistenziale; per lui, di fronte al male, allo scandalo della vittima innocente specialmente, non resta altra possibilità che dichiarare priva di fondamento l'idea di un Dio buono e onnipotente: «O Dio *non è buono*, perché pur potendo eliminare il male non lo fa; oppure *non è onnipotente*, perché pur volendolo fare non può. In ogni caso, non è "Dio". Non importa se ciò implica che ci troviamo sommersi nel non senso di una vita in mano al caso, non più che semplici momenti di un processo biologico nell'evoluzione dell'universo: questa tragica realtà è quello che è e non la si può eliminare attraverso un'illusione».

È evidente allora l'importanza del tema, sia dal punto di vista esistenziale e filosofico, sia dal punto di vista teologico; vi vengono investite, infatti, questioni di notevole impatto sull'ontologia, la gnoseologia, l'etica, la psicologia e la sociologia, da un lato, e sulla dogmatica, la morale e la pastorale, dall'altro.

Non per nulla, del resto, vi si sono dedicati, in ogni tempo, pensatori e cercatori di Dio ai quali si deve una produzione bibliografica sterminata che, tuttavia, non si può dire abbia sortito esiti particolarmente soddisfacenti.

La domanda terribile, che anche quando non diviene oggetto di consapevole riflessione continua a tormentare, è: perché il dolore e le tragiche infermità che colpiscono "a caso"? E, più radicalmente: perché, nella migliore delle ipotesi, il deperimento della vecchiaia con la certezza assoluta di dover incontrare "nostra sorella morte"? Perché certe morti "immature", poi? Perché le vite di bambini spezzate da mani senza cuore e le assurde persecuzioni segnate da incredibili crudeltà e brutali efferatezze, di fronte alle quali Ivan Karamazov[1] avrebbe rinnovato la sua dichiarazione di voler «restituire il biglietto»? E perché il loro moltiplicarsi nella prolungata assenza di chi potrebbe almeno tentare di frapporsi e preferisce, invece, barcamenarsi tra irritanti verbosità e colpevoli distrazioni (ove non si debba parlare di sottese complicità)? E perché i drammi che vediamo svolgersi nell'opera di "madre natura"? Perché mai la gazzella deve morire sbranata dal leone che, non di rado, inizia a divorarla mentre la vita ancora palpita in lei e "la liberatrice" inspiegabilmente tarda? Perché un'incomprensibile regia distrugge paesaggi stupendi e li sostituisce con deserti infocati? Mille e mille sconcertanti "perché?" potrebbero arricchire questo triste elenco: chiunque, senza fatica, può trovarne qualcuno da aggiungere.

Ha un senso tutto ciò?

Da qualche tempo, poi, il tema del male nella sua radicalità sembra non essere più al centro di un'indagine sistematica e non incentrata solo su aspetti particolari come quello del male morale, del male sociale, della sofferenza nel suo impatto psicologico.

E tuttavia si tratta di un tema che continua ad essere avvertito nel profondo di ogni coscienza ed è naturale, dunque, che la ricerca di ognuno possa continuare ad esercitarsi nel tentativo di trovare qualche ulteriore spiraglio di luce, cosa, questa, che anch'io ho fatto, cercando, come Pareyson e Gesché[2], di trarre dalle pagine della Scrittura lo spunto per un pensiero che qui faccio seguire; si tratta di un'idea che non contrasta in nulla, come si vedrà, con ciò che il filosofo ed il teologo hanno proposto e che, senza alcuna pretesa di competere con tali maestri, propongo come un timido contributo alla riflessione di chi sul male s'interroga.

---

[1] Cfr. più avanti 1.4.3.

[2] Ai quali si deve la formulazione di proposte che, come si vedrà, risultano effettivamente innovative e provocanti.

«Dio […] dà la vita ai morti e chiama all'esistenza le cose che non esistono» scrive l'Apostolo (Rm, 4,17) e altrove (Sal 104,29) è dato di leggere: «togli loro il respiro: muoiono, e ritornano nella loro polvere».

Il senso complessivo di questi e di altri esempi di "analogo sapore", che chi voglia provarci non faticherà a trovare nelle pagine bibliche, credo di poterlo sintetizzare attraverso la seguente parafrasi: «Dio chiama all'essere tutto ciò che è. E nulla sarebbe, se non fosse per il suo libero "*Fiat*"».

Adesso, proviamo ad aggiungere quanto si trova in Gv 1,3b: «Ciò che è stato fatto era vita in Lui» – è una lettura del testo originale, oggi abbandonata, ma tuttora senza dubbio possibile; ed era peraltro usuale in epoca antica e fu seguita anche dall'Aquinate[3] – e cerchiamo di trarne alcune conseguenze.

Per prima cosa, avremo che, se ogni esistente riceve l'essere da Dio e viene dalla sua stessa vita, possiamo dirci autorizzati a pensare che, per quell'originaria derivazione dall'intimità divina, tutto ciò che esiste sia portatore d'una "traccia" essenziale, seppur limitatissima, dell'essere del Verbo[4], della "vita ch'era in Lui"; e questo per grazia, non per necessità.

Se poi il Verbo è Dio (Gv 1,1c) e Dio è amore (1Gv 4,8), possiamo dedurre che tutte le cose "sono", perché sono in qualche modo partecipi dell'amore divino; in altro modo, semplicemente non sarebbero; l'amore essenziale di Dio, d'altra parte, si è rivelato fin dall'inizio come totale oblatività, nel reciproco dono delle tre Persone che eternamente sono, si danno, amano e vivono nella trinitaria *pericòresis*.

E l'amore di Dio, ancora, ha voluto e reso manifesto un ulteriore, stupefacente «mistero», che, cioè, tutto ciò che viene chiamato ad esistere è ricompreso in un disegno che il Padre ha stabilito fin dall'inizio dei tempi[5], vale a dire, nel progetto di

---

[3] Cfr. ad esempio *La Somma teologica*, II, q. 18, a. 4.

[4] Ciò giustifica l'affermare che la Seconda Persona della Trinità ben propriamente assume in sé la qualificazione di «*Logos*-ragione (principio di razionalità) dell'universo» che l'antico pensiero greco fornì al cristianesimo fin dai primi tempi della nostra era. Resta fermo, naturalmente, e lo sapeva anche l'Evangelista teologo, che il Figlio non può essere limitato da quell'appellativo: Egli è, infatti, anche causa, attuatore, motivo e fine. E neppure questi attributi bastano, poiché, secondo Rivelazione, Egli è l'"Illimitato". Per Lui, la sola definizione davvero compatibile e non restrittiva è quella che i Padri trasmisero, contemplandone il mistero, nel Credo di Nicea-Costantinopoli: «Dio da Dio, …, Dio vero da Dio vero»).

[5] Il che porta a sostenere che la soteriologia non è una sorta di aggiunta alla cristologia, ma ne è il fondamento.

«ricondurre a Cristo, unico capo, ogni cosa ("ricapitolare ogni cosa in Cristo", secondo la precedente "traduzione C.E.I." di Ef 1,10)».

In definitiva, dobbiamo credere che tutto l'esistente "viene" dalla vita del Verbo ed al Verbo è destinato a ritornare; e, dopo quest'ultimo passaggio, credo che l'intero ragionamento possa così essere sintetizzato: «tutto ciò che "è" esiste, in quanto Dio l'ha chiamato all'esistenza, quale "causa prima" e quale "causa finale"[6]; in qualche modo, perciò, tutto partecipa della vita divina[7] ed è stato progettato per tornare in essa; e poiché la vita divina è oblatività assoluta, si viene ad avere che tutto l'essere è originariamente portatore d'una traccia d'oblatività che tende ad una completa oblatività e cioè al darsi all'altro da sé come dono di sé, fino a perdere sé, perché l'altro sia.

L'essere, insomma, nasce dall'Oblatività, è portatore d'una traccia d'Oblatività ed alla stessa Oblatività tende, in quanto così è voluto dall'Oblatività originaria.

E di lì traggo questo – il come lo esporrò tra poco – che il dolore del divenire, la caducità, la morte e tutto quello che noi chiamiamo "male", pur in tutta la sua tragica concretezza, perde in questa prospettiva la sua carica di negatività: è infatti, come subito vedremo, ciò che apre alla pienezza dell'essere.

Mi rendo conto che una tale affermazione possa ingenerare perplessità e cercherò, quindi, di far vedere come quella carica di negatività che induce sofferenza e che oggi viene recepita come male o, nel migliore dei casi, come imperfezione sia, in realtà, il passaggio che apre il nostro mondo alla totalità del suo fine, cioè alla ricapitolazione di ogni cosa nell'oblatività divina del Verbo, per mezzo del quale, secondo il citato progetto "pensato fin dall'inizio dei tempi", tutto sarà ricondotto al Padre, *Fons totius divinitatis*.

Ma per darne ragione e proseguire ordinatamente nello sviluppo dell'idea, devo prima affrontare alcune possibili obiezioni, partendo dalla seguente: anche ammettendo tutto ciò che precede, com'è che l'Onnipotente non ci ha fatti già del tutto "oblativi"? E c'è oblatività anche nel mondo delle creature irrazionali o inanimate?

---

[6] Non "causa immediata". Se lo fosse, occorrerebbe accettare la ridicola asserzione che Dio è il diretto responsabile di ogni cosa e di ogni evento, come se le leggi naturali ed il libero arbitrio dell'uomo fossero solo invenzioni di qualche mente in cerca di originalità.

[7] Ciò, ripeto, solo per grazia, per la libera e generosa volontà divina: nessuno spazio è infatti possibile per qualsiasi forma di necessità o emanatismo.

Mi si potrebbe in altri termini opporre: «Era proprio obbligato Dio a tutto quello che dici? O, meglio, doveva per forza l'Onnipotente creare il mondo, partecipando di sé? Non si ricade, in tal modo, in una sorta di emanatismo? Ed oltre a questo, per rimandare eventualmente a dopo il problema che tocca il mondo delle creature irrazionali o incoscienti, com'è che non ci ha fatti già del tutto "oblativi"?».

Per dare una risposta, occorre procedere per gradi.

È chiaro innanzitutto che Dio, nella sua essenziale libertà, poteva deliberare diversamente o anche non dar vita a nulla, ma a ciò si devono aggiungere un paio di "tuttavia": in primo luogo, a meno che non si voglia rimettere in discussione il fatto che l'origine dell'essere è in Dio, quanto sopra esposto porta a non concedere alcuna possibilità ad un creato la cui esistenza fosse radicalmente priva d'ogni traccia di ciò ch'è essenziale nell'Essere originario; e sarebbe altresì difficile pensare ad un "Dio-amore"[8] che, come tale, non provi il "desiderio cogente"[9] di donare vita, e vita "a sua immagine", perciò fatta d'amore e libertà[10].

La nostra libertà, d'altra parte, anche accettando l'idea che "qualitativamente" essa non sia diversa da quella originaria, è evidentemente ben lungi dall'essere "perfetta" e con ciò viene a porsi in primo piano il concetto espresso in 1Gv 3,1-3: col suo "già e non ancora", Giovanni certamente si riferiva ai "santi" ai quali e per i quali egli "scrisse" la sua "Rivelazione", ma, se proviamo a porre il suo dire accanto alla visione che l'escatologia paolina ci offre, e in particolare a Rm 8,19-22, ci troveremo di fronte ad una creazione che, «tutta insieme», geme per le doglie del parto in attesa della «gloria dei figli di Dio» e soffre in attesa d'essere liberata dalla caducità e «dalla schiavitù del peccato».

È possibile, allora, estendere l'intuizione giovannea, giungendo alla scoperta che l'intero creato è coinvolto, già da adesso, in una universale chiamata alla gloria e procede verso di essa, perché questa è la volontà dal Padre, di quel Creatore da cui

---

[8] L'affermazione dell'amore divino è imprescindibile da quella della Trinità.

[9] L'idea classica del dio impassibile mal si combina con la Scrittura e con l'idea di un Dio che è amore essenziale.

[10] Quel che dico induce, di fatto, la necessità di portare un'inversione nel famoso detto dantesco «amor, ch'a nullo amato amar perdona (*Divina commedia*, Inferno, V, 103)», per farne un «amor, ch'a nullo amante amar perdona». Mi rendo ben conto della "leggerezza" di ciò e capisco il sorriso che ne può essere generato, ma so pure che una certa esperienza della seconda posizione è piuttosto comune nell'innamorato: assai spesso, infatti, egli sente di non poter far altro che amare l'amato, al di là della circostanza che il suo sentimento sia corrisposto o no.

tutto è stato progettato, affinché nel Verbo e attraverso il Verbo tutto fosse portato a quel compimento che fin dall'inizio era nel disegno del Padre[11].

E non è che l'Apostolo fosse a formulare occasionalmente quel suo fondamentale asserto della Lettera ai Romani, che non sarà mai abbastanza sottolineato: la sua visione, ad esempio, è ribadita e integrata in 1Cor, 15[12], passo che è da sottolineare, perché il concetto appena esposto viene lì sintetizzato in maniera particolarmente interessante: «Quando tutto gli sarà stato sottomesso, anch'Egli, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti»[13]; in ciò, infatti, mi sembra che si possa cogliere un implicito richiamo al tema dell'oblatività, della quale la volontaria sottomissione e l'obbedienza non sono che aspetti o dirette conseguenze, sicché l'oblatività si pone, nel contempo, quale presenza e meta, per la sua origine dal Verbo e il suo destino nel Verbo, di tutto il creato, uomini, animali e cose, perché, attraverso il Verbo, tutto sia ricondotto alla Fonte di ogni essere.

Il Salvatore, d'altra parte, con la sua morte "in oblazione perfetta, pura e santa", e secondo la sua parola[14], indica nel Calvario la via che conduce ogni cosa al Padre: non tanto, vorrei però dire, per ciò che Cristo vi patì, ma per ciò che "imparò" dalla sua sofferenza, anzi, e più precisamente, dall'obbedienza che imparò sulla croce, com'è attestato dalla Lettera agli Ebrei, accanto alla quale va considerata l'importante affermazione di 1Pt 2,21 che dice che ciò avvenne anche per noi, affinché dalla Passione (anzi, lo torno a ribadire, dall'obbedienza per la quale essa fu accettata), tutti ricevessimo la manifestazione esemplare dell'atteggiamento al quale dovrebbe uniformarsi il credente per assumere quel modo di essere da cui viene la vera salvezza.

Ma, per completare quest'aspetto, occorre passare per un'altra "strettoia" e cioè per il mistero della divinità e dell'umanità nella persona di "Gesù di Nazaret, detto il Cristo".

Ed introduco il mio discorso attraverso un'ulteriore possibile obiezione: si vuol sostenere che il sacrificio della croce, per l'obbedienza al Padre che in esso si sarebbe

---

[11] Di nuovo va sottolineato che Dio è nella sua essenza un Dio di salvezza.
[12] Il medesimo concetto, magari espresso con termini e sfumature diversi, non è difficile riscontrarlo altrove: in Col 1,19-20 si parla di universale «riconciliazione» in Cristo, tanto per dire.
[13] Mi limito a riportare solo il v. 28, che mi è maggiormente d'aiuto per il mio discorso, ma l'intero passo dei vv. 23-28 meriterebbe adeguato risalto.
[14] Penso, in particolare, a Mt 16,24 ss. e ai relativi paralleli e riferimenti.

manifestata, avrebbe portato la salvezza al mondo intero; ma è davvero sostenibile la pretesa di farne il "luogo" dell'oblazione perfetta?

Se Gesù non è stato che un uomo, allora la sua vicenda, ammirevole e fallimentare al tempo stesso, può essere accostata a quelle, senza pretese di perfezione, di altri maestri: a quella del Budda, ad esempio, dalla quale però nessuno si aspetta la salvezza universale; se, invece, si volesse continuare a sostenere che egli era «Dio vero da Dio vero», si dovrebbe pure ammettere che la sua croce non fu, per la verità, quel gran sacrificio dinanzi al quale i credenti si prostrano in adorazione: come Dio, infatti, il Cristo avrebbe dovuto sapere che la cosa si sarebbe consumata in meno di tre giorni interi, in un niente al paragone con la ben più prolungata sofferenza[15] patita da altri generosi eroi, semplicemente umani.

La Passione dell'Uomo-Dio, nella sua concretezza, non sembrerebbe, insomma, avere le caratteristiche di quell'atto di infinita ed obbediente confidenza, o di fede perfetta, che si pretende sia stata, bensì, piuttosto, un gesto simbolico, una sorta di finta[16].

Ed ancora, continua l'obiezione, volendo entrare in ciò in cui i cristiani dicono di credere: di quale fede si vuole parlare? Di quella che Eb 11,1 definisce «fondamento di ciò che si spera e prova di ciò che non si vede»? No davvero, quella di un dio, di un Gesù-Dio, non può essere fatta rientrare in ciò: si pensi all'Abramo di Gen 22 sul Moria, piuttosto, a quel pover'uomo che ignorava tanto la motivazione del sacrificio orrendo che gli veniva richiesto, quanto la piega che avrebbero preso gli avvenimenti successivi; quel rozzo pastore mostrò una fede ben superiore ed un'obbedienza ben più incondizionata, si direbbe, ed è proprio Eb 11,8 ss. a citarlo quale esempio di vero credente; i cristiani, però, nemmeno si sognano di proporre la sua prova come sacramento di salvezza universale.

Ritengo che la parte maggiormente "critica" della tutt'altro che banale obiezione – sarebbe ridicolo, più che ingiusto, liquidarla come "prevenuta malignità" – sia la seconda; ed è su di essa che credo sia necessario soffermarsi.

Il suo vertice sta nella presupposta incompatibilità tra fede di Gesù ed onniscienza divina; ma è proprio così? No, non lo è: l'obiezione deriva infatti da una

[15] Anche Pilato ritenne piuttosto breve la sofferenza di Gesù («Pilato si meravigliò che fosse già morto e, chiamato il centurione, gli domandò se era morto da tempo – Mc 15,44»).
[16] E si darebbe ragione all'eresia docetista.

precostituita idea di Dio che non corrisponde al Dio che si è rivelato nell'incarnazione, morte e resurrezione di Gesù, si tratta di un'idea che in realtà circonda Dio di una gabbia di "perfezioni" per le quali risulta inconcepibile la *kènosis* di cui dice l'Apostolo in Fil 2,6 ss.

Noi crediamo invece in quel Dio che in Gesù Cristo, per amore[17], umiliò se stesso, assumendo la nostra carne con tutto ciò che ad essa inerisce, tranne il peccato, e si fece come noi fino al punto che «pur essendo Figlio imparò l'obbedienza da ciò che patì» e fu così «reso perfetto» per divenire salvezza per tutti (Eb 5,8-9); e quei verbi che parlano di "imparare" e di "essere reso" sembrano proprio attestare una progressività verso la perfezione.

Certamente Gesù nella sua vita terrena fu assistito in modo speciale dello Spirito Santo che gli rivelò in anticipo molte cose, basti pensare agli annunci della Passione, ma il vedere in lui una costante presenza dell'onniscienza divina, perfetta e indefettibile – idea che peraltro è decisamente diffusa e superficialmente sostenuta[18] – significa di fatto trovarsi a banalizzare il dogma di Calcedonia, attribuendo a Cristo un'umanità così soprelevata che sarebbe un'umanità "per modo di dire", con la conseguenza che l'uomo si troverebbe ancora nella condizione di non essere affatto salvato.

Rimane tutt'ora misteriosa, è vero, la compresenza delle due nature nell'unica persona che salì sulla croce per offrire al Padre quella totale fiducia che il Padre stesso attendeva fin dall'inizio di tutta la storia della salvezza; resta fermo, infatti, che tutta la Scrittura mostra, coerentemente e senza smentirsi mai, la natura del desiderio divino: dall'inizio dei tempi, YHWH aspettava una creatura dalla quale fosse realizzato ciò in cui fallirono i progenitori; attendeva, cioè, dal creato una risposta fatta di fiducia assoluta, di un pieno «Sì» alla sua promessa che avrebbe aperto ad ogni essere le porte del Regno, e ciò si compì in Gesù di Nazaret.

Ma quell'obbedienza fiduciosa non sarebbe ancora entrata nella storia del mondo creaturale, se l'umanità di Cristo non avesse abbracciato tutto ciò che è essenziale in

---

[17] Per avere viscere di misericordia: «*Dià splàchna eléous Theoù emõn*» e «*per viscera misericordiae Dei nostri*» dicono, rispettivamente, le concordi versioni greca e latina di Lc 1,78.

[18] Il negare l'onniscienza del "figlio di Giuseppe e Maria" è considerato come eterodosso, senza necessità di adeguato approfondimento, dalla stragrande maggioranza dei credenti. Se fosse necessario per convincersene, si provi a dirlo a qualcuno, anche tra quelli la cui preparazione generale e religiosa è ritenuta indiscutibile, e se ne osservi l'effetto.

un “uomo di carne”, ivi compresi anche il suo divenire ed il formarsi, nel corso degli anni, delle sue capacità fisiche, intellettuali e morali[19]; in Gesù, dunque, non poterono che maturare in modo progressivo anche la comprensione e l’accoglienza della stessa volontà del Padre.

Giuseppe Angelini[20], in modo del tutto convincente ed argomentato, ha affermato che il vero “imperativo morale”, quello che emerge dall’analisi della comune esperienza umana, consiste proprio nel “comando” di assentire ad una “promessa di bene”, quella che accompagna, dalla sua nascita, ogni uomo venuto al mondo; si tratta di un’interpellanza costante che chiede, in definitiva, il «Sì» alla vita, un «Sì» da rinnovare ogni momento, nonostante la presenza di tutti gli “scacchi” passati e di quelli che l’incertezza del futuro nasconde.

Se così è, e se, trascurando la concorde traccia che se ne trova nei Vangeli, si ammettesse che “l’onnisciente Cristo” non sia mai stato davvero soggetto a dubbio e tentazione, non si potrebbe neppure parlare di lui quale “soggetto morale”; e di nuovo la pienezza della sua umanità sarebbe perduta, con la conseguenza che il Padre sarebbe ancora in attesa di uno che gli risponda con un «Sì» perfetto, un «Sì» in grado di essere “sacramento” universale di salvezza, unica via per liberare dalla corruzione del male l’intero creato e ricondurlo a lui.

Posso finalmente riprendere, ora, il discorso sul rapporto tra presenza del male nel mondo ed oblatività, lasciato in sospeso subito dopo il richiamo di 1Pt 2,21: secondo lo scritto petrino, il Calvario non fu solo il luogo dell’ultimo apprendimento di Gesù (Eb 5,8-9), ma è, per tutti, la via da seguire per “impararvi” l’obbedienza e cioè per arrivare a riconoscere ed abbracciare il divino volere anche nelle prove più dure, sicuri che anche lì si manifesta l’amore di Dio.

Ma qual è il vero oggetto di quell’insegnamento? Non può valere certo l’idea che si tratti della sofferenza in quanto tale che, al contrario, rimane la cosa negativa ch’è sempre stata ed alla quale siamo chiamati sempre ad opporci già qui e già da adesso: quello che si deve imparare, invece, è l’accoglierla per trarne ciò che vi ha trovato Gesù, cioè la capacità di crescere verso una completa obbedienza, obbedienza

---

[19] Si può pensare, ad esempio, che fosse onnisciente il Neonato di Nazaret? Per non dire delle assolute perfezioni umane che, alla stregua degli *Apocrifi*, son talora date come cose indiscutibilmente certe (perfino di grande bellezza fisica e sicuro fascino della voce mi è capitato di sentir parlare).

[20] G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Glossa, Milano 2010.

al desiderio del Padre che da sempre non chiede altro che ci fidiamo di lui e che non temiamo di darci in dono; egli, il Padre, proprio questo voleva anche da Colui che si era fatto carne, e non gliene risparmiò la prova, perché attraverso di essa fosse aperta l'unica via possibile per la salvezza di "ogni carne", perché ogni cosa potesse essere alla fine ricapitolata nell'Oblatività trinitaria.

Entrando in tale ottica, s'intuisce la soluzione del problema iniziale: tutto ciò che genera sofferenza può essere visto come una "didattica" di obbedienza e l'accettarla, questo è il punto, è un passo verso il destino di bene che attende l'universo; non perché Dio, quasi fosse un buon mago, sappia trarre anche di lì qualcosa di positivo, bensì per il fatto che, in quanto "gradino" per la nostra capacità di salire verso l'Alto, comporta di per sé la possibilità di un bene[21].

Se vogliamo, i nostri atti d'adesione non saranno che "piccoli" passi verso la totalità, briciole "trascurabili" al confronto della meta, ma ciò non toglie ad essi la loro natura: son gesti utili ad arricchire non solo noi, ma anche il "tesoro del creato"[22]; portano in sé una minuta, ma essenziale traccia della partecipazione all'infinita misericordia divina, son risposte all'eco di una voce che parla del nostro essere chiamati a collaborare al mistero della salvezza universale progettata da Dio.

Ancora una volta, a questo punto, posso ipotizzare una domanda in linea con quella già affrontata in precedenza: «Ma non poteva Dio, il Dio d'amore e misericordia, progettare un uomo "più maturo", oltre che libero, quel tanto di più che gli risparmiasse la via dolorosa?».

Di nuovo, dovrei rispondere che non sono certo in grado di dire quali prospettive avesse dinanzi a sé il Creatore, posso, però, proporre un'analogia, tratta dal concreto, che mi sembra in grado di far intuire in qual maniera, per condurre verso una matura libertà, la scelta di un percorso anche doloroso non sia incoerente con bontà e amore: tutti i bambini nascono con un diritto reale alla libertà e qualsiasi genitore non "via di testa" lo sa e, potendolo, farebbe "carte false" per garantire al proprio figlio il modo di poterlo esercitare sempre; lo stesso genitore tuttavia sa, o almeno dovrebbe sapere, che

[21] Quando parlo di "didattica" e come quando, più avanti, userò i verbi "imparare" o "apprendere", non intendo parlare di un insegnamento finalizzato semplicemente al trasmettere/apprendere una capacità, cioè un'attitudine a fare un qualcosa da realizzare successivamente: ogni atto di tale insegnamento/apprendimento accolto è, di per sé stesso, anche realizzazione di ciò che viene insegnato/appreso.

[22] Propongo, così, una sorta di estensione del concetto di "tesoro della Chiesa", usato per giustificare indulgenze e suffragi.

il suo piccolo diverrà un uomo veramente in grado di essere e di vivere libero (che sa far buon uso della propria libertà), solo se avrà ricevuto una buona educazione, imparando a far scelte opportune e rinunce; diversamente, sarà sempre un immaturo, con quel che ne può seguire.

E non c'è via educativa che non passi attraverso l'imposizione di cose e comportamenti in cui il bambino non riesce a vedere altro che una secondo lui ingiusta e inspiegabile sofferenza; per chi ama il proprio figlio, si tratta di farsi carico d'un compito spesso ingrato, ma che va colto per quello che in realtà è: un atto d'amore, amore lungimirante.

Ciò posto, però, e ammesso che il tutto possa essere dato per credibile: che cosa si può pensare, di fronte alla non volontarietà della maggior parte della sofferenza che pervade il mondo, di fronte a quella, cioè, che non risparmia gli innocenti e coinvolge tutto ciò che ha vita e perfino le cose inanimate?

Se si ricorda che l'uomo è il "pastore dell'universo", incaricato del terribile e stupendo compito di esserne il custode (Gen 2,15), perché non trarne l'idea che su di lui gravino anche il compito e l'onere di "rappresentarlo" nella via che conduce a Dio?

In altri termini, si tratterebbe di ipotizzare questo: che l'uomo possa essere chiamato a comprendere la sofferenza tutta e ad accettarla anche per "chi" non è in grado di farlo, più o meno alla stregua di ciò ch'è chiamato a fare il rappresentante d'un incapace[23].

Così, detto questo, mi accorgo, alla fine, di non aver fatto altro che riscoprire quello che i Padri già avevano introdotto e cioè l'antico concetto di *paidèia Theoû*: tutto, son giunto in pratica ad affermare, tutto si sta movendo in una didattica divina e l'uomo è da questa condotto, di passo in passo, ad apprendere la via del destino suo e del creato intero, ad accogliere per sé e per il tutto la chiamata all'oblatività e a contribuire all'avvento di quello stato che l'assai nota visione di Is 11,6-8 anticipa poeticamente, commovendo uomini di ogni dove e tempo: «[…] Il vitello e il leoncello pascoleranno insieme […] e il lattante si trastullerà sulla buca della vipera […]»[24].

---

[23] Mi rendo conto della difficoltà di ciò e della sua "difficile digeribilità". Ma non mi pare che sia una cosa da respingere come così irragionevole da non poter essere tenuta presente tra le varie possibilità.

[24] Pur non essendo un esperto del pensiero orientale, mi sentirei d'affermare che questo è, piuttosto simile a ciò che anche il Budda aveva in qualche modo intuito essere la meta naturale dell'universo. Non sarebbe proprio questo lo stato della "grande compassione"?

In quell'ultimo tempo, la creatura sarà davvero pronta ad essere ricapitolata in Cristo, divinizzata, come dicevano i Padri orientali in forza della loro profonda conoscenza delle Scritture; e potrà esserlo, perché avrà "imparato" dalla didattica di Dio ad accettare il dono di sé, il proprio vivere oblativo quale "memoria" – traccia "sacramentale", vorrei dire –, imprescindibile e sostanziale, della vita di colui che è l'Essere e dal quale dipende l'esistenza di tutte le creature, tutte amate da lui.

Ma c'è un ultimo passo che devo ancora compiere: son arrivato a concludere che ogni dolore, ogni deperimento, ogni morte, tutto ciò, insomma, che classifichiamo come "male", per quanto possa sembrare solo un drammatico pedaggio o un'insensatezza cui è sottoposto ogni esistente, è, invece, una sorta di necessità educativa, una scuola che mira a portare il creato ad "essere capace" di un'adesione libera e consapevole alla volontà di Dio.

E Dio che cosa vuole in definitiva? Che ci fidiamo di lui, avevo detto, che non gli diciamo di no, increduli, quando ci chiede il totale abbandono a lui e a ciò ch'egli ci riserverà.

Qui, però, sorge un sospetto: siamo forse di fronte ad un *loop* logico, ad un discorso che gira e rigira per finire col tornare su se stesso? La sofferenza è per imparare l'obbedienza, l'obbedienza sta nell'aderire alla volontà di Dio e la volontà di Dio è che soffriamo – è la Scrittura a dire che Cristo dovette soffrire per imparare l'obbedienza ed essere reso perfetto e che noi dobbiamo imparare dal suo esempio –; ma se le cose stanno così, nasce il dubbio che, alla fine, ci si ritrovi di fronte ad un bel problema: siamo partiti dalla sofferenza, per finire sempre nella sofferenza per il tramite dell'obbedienza.

Come se ne esce? Col cogliere dove sta l'errore commesso: pur avendo dapprima affermato che la sofferenza non è un bene, che non lo è in se stessa, il discorso è poi proseguito parlando di sofferenza ed obbedienza come se fossero fini, anziché solo strumento e via[25].

---

[25] È un errore in cui è facile cadere. Ribadisco, invece, per il caso che fosse ancora necessario, che sono del tutto convinto del contrario ed aggiungo che, per me, danno scandalo (nel senso pieno del termine: inciampo, ostacolo) quanti ancora ne predicano in un modo che sembra quasi dire di andarsi a cercare "la croce dolorosa". Quello che in queste pagine ho provato a sostenere è che, sulle basi che mi son sforzato di esporre con tutta la chiarezza di cui son capace, trovo sensato il pensare che l'accettarla nell'ottica predetta avvicina a Dio e promuove il soggetto, e, con lui, l'universo intero. Rallenta, invece, l'avvento dello stato beato ogni rifiuto e ogni altro atto immorale ("categoria" in cui faccio confluire anche tutto ciò che comporta la volontà di un agire negativo e peccaminoso).

Per restare all'esempio normativo lasciatoci da Cristo sul Calvario: il Padre non assegnò al Figlio la missione di soffrire, ma "lo lasciò" al suo destino di sofferenza, perché, come ogni vero uomo, apprendesse fino in fondo l'obbedienza; e l'obbedienza chiede la totale disponibilità a farsi dono, fino ad accettare liberamente che il proprio essere si perda, affinché dell'altro nasca o se ne arricchisca e viva[26]; lì, la creatura giunge al punto più prossimo all'oblatività che è in Dio, a quell'Oblatività che è la "radice" stessa della vita trinitaria e che è l'autentico fine dell'intero creato.

Verrebbe ad essere dunque vero, in questo senso, quello che dice Pareyson e cioè che la via della salvezza passa per la sofferenza, ciò, però, non per il valore espiativo della sofferenza, ma per la sua trasvalutazione in atto d'amore, nell'accettazione della didattica divina.

Per ora, sicuramente il dolore della creazione resta un qualcosa di "troppo arduo" da accogliere, quanto può esserlo una lezione difficile per un principiante; eppure, trova un qualche senso il male della sofferenza, se si dà un po' di spazio alla temeraria affermazione ch'esso non è tollerato, bensì voluto da Dio, voluto come strumento della sua pedagogia.

E sulla base di quest'ipotesi sul mistero della pedagogia divina, si è portati a cogliere un particolare significato anche nel «[Tutto] è compiuto (Gv 19,30)» di Gesù pronunciato nel momento estremo della Sua donazione[27]: con quel suo ultimo dire terreno egli affermò che il suo insegnamento non poteva andare oltre; il resto l'avrebbe spiegato la didattica dello Spirito.

E dopo questo dilungarmi sulla mia idea è davvero l'ora di tornare ai nostri due autori, ma, per introdurre nel modo migliore ciò che hanno inteso proporre, ritengo sia necessario partire dal gettare uno sguardo sullo *status quaestionis* del tema.

---

[26] Non vien meno il discorso, per il fatto che ciò possa dipendere dalle leggi di trasformazione deterministiche, agenti nell'ambito dell'evoluzione generale dell'universo, o colpisca questo piuttosto che quello, secondo casualità probabilistica.

[27] All'apice della Sua gloria, non della Sua via dolorosa, dice l'evangelista.

INTRODUZIONE

1 – La presenza del male nel mondo

Che il mistero della presenza del male nel mondo abbia accompagnato la riflessione umana praticamente da sempre è un fatto che non può essere messo in discussione; probabilmente, se non fosse per questa problematica presenza, l'uomo non avrebbe neppure iniziato a filosofare e neppure si sarebbe rivolto con perplessità e timore ad indagare il proprio concetto della divinità:

> La storia delle religioni mostra come la figura del divino sia sempre stata connessa, in modo vario e multiforme, con l'esperienza umana della libertà, del male e del peccato: da una parte, infatti, il riconoscimento del divino come orizzonte di senso ultimo del vivere nel mondo interpella il decidersi e l'agire dell'uomo nel discernimento tra il bene e il male; dall'altra, l'esperienza del male, nelle sue proteiformi manifestazioni antropologiche e demoniache, sociali e cosmiche, non può non interpellare, a sua volta, la presenza della figura del divino, nel suo essere in sé e nel suo intervenire negli eventi naturali e storici.[28]

Secondo la visione mitologica della Grecia più antica si oppongono, nella realtà, l'ordine cosmico, bello, ordinato, stupefacente, ed il caos, terribile, disordinato, distruttivo; immerso in questa realtà dalle due facce, l'uomo deve sforzarsi di trovare un suo equilibrio, ma è dominato dall'inesorabilità del destino, di Fato, al quale anche gli dèi devono sottostare.

È una visione eroica e pessimistica al tempo stesso; già la si sente emergere nei poemi omerici del IX secolo ed è pienamente confermata soprattutto nell'opera dei grandi della tragedia, Eschilo, Sofocle ed Euripide, tra il VI ed il V secolo avanti Cristo.

---

[28] P. CODA, *Male/Peccato*, in P. CODA (a cura), *Dizionario del Cristianesimo*, U.T.E.T., Torino 2006, 641.

Se ne distaccano, in qualche modo, gli esponenti della nascente filosofia occidentale: Eraclito di Efeso, sul finire del VI secolo, ritiene che bene e male siano realtà armonicamente composte tra loro dalla ragione che regola l'universo, dal Logos, ancorché lo sguardo umano le veda nettamente distinte; Parmenide di Elea, che gli è praticamente contemporaneo o gli è di poco più tardo, affermando che l'essere è unità, e dunque bene, sostiene che il male è non essere, apparenza, vuoto, dispersione; per i pitagorici il bene e il male fanno parte degli opposti, in costante conflitto tra loro, ma tenuti insieme dal principio dell'armonia; dal canto loro, i sofisti affermano che bene e male dipendono dall'apprezzamento individuale basato sul criterio del piacevole e dell'utile.

Una visione filosofica più raffinata si apre, sul finire del V secolo, con Socrate che vede nel male l'ignoranza che conduce al vizio, mentre il bene sta nella conoscenza che porta alla virtù; dopo di lui, Platone lega il male alla molteplicità e al divenire, mentre il bene è la fonte suprema dell'essere dell'uomo e del cosmo ed illumina di verità, luce e bellezza; Aristotele, in pieno IV secolo, dichiara che il male è imperfezione, cioè potenza che non giunge all'atto e che non sussiste, dunque, nelle realtà immutabili.

Sempre trovando la propria origine nel mondo greco, per estendersi poi su quello romano, le scuole degli epicurei e degli stoici prendono quindi il sopravvento: per i primi, è il principio del piacere secondo ragione e saggezza ad arbitrare tra bene e male, ed il male è identificato con il dolore, l'inquietudine e la morte, alla cui base si trovano la paura degli dèi e lo squilibrio dei desideri; per i secondi, da Zenone di Cizio e Crisippo, che vivono tra IV e III secolo, fino a Marco Aurelio, che muore nel 180 dopo Cristo, la coesistenza dei contrari, di verità e menzogna, giustizia e ingiustizia, bene e male, è necessaria all'armonia del cosmo ed è da sopportare con virtuosa indifferenza.

Il neoplatonismo ellenistico ha il suo massimo esponente in Plotino che, nel III secolo dopo Cristo, considera come bene l'esistenza di ogni cosa in quanto emanazione dell'Uno e riduce perciò il male, se esiste, al non essere delle cose che "sono e non sono" ed è dunque la carenza per la quale noi effettivamente diciamo che certe cose "sono", ma lo diciamo in senso equivoco.

In definitiva, insomma, nell'antichità occidentale la percezione del male si sostiene su visioni più o meno segnate o da fisicismo o da intellettualismo, tutte comunque accompagnate da una vena di pessimismo.

Di tutt'altro tono è la tradizione ebraica in cui primeggia la fede in un Dio personale, creatore onnipotente, buono e giusto, giusto e misericordioso, che si china verso l'uomo, offrendogli continuamente la sua alleanza, nonostante l'infedeltà dell'uomo stesso, infedeltà che Dio giustamente castiga – ed ecco il male – non nascondendo il suo volto d'ira.

Il male, perciò, assume un duplice aspetto: è un istinto che si radica nel cuore umano, costituendo una costante fonte di tentazione, ed è altresì ciò che alla colpa consegue, come castigo, ma anche via di espiazione, perché Dio non cessa di essere un Dio di misericordia.

Ciò che mette in crisi la comprensione umana è la sofferenza del giusto: Giobbe subisce le conseguenze di una "scommessa" tra Dio e Satana, il quale, in quel libro, non si presenta come un essere contrapposto all'Altissimo, caratteristica che assumerà progressivamente nei libri sapienziali e profetici; Giobbe rinfaccia a Dio l'incomprensibilità della sua disgrazia, ma alla fine deve riconoscere che la sapienza e la giustizia di Dio superano il suo comprendere e così il suo «Perché?», in sé non soddisfatto, può essere solo superato da un atto di fede.

Il cristianesimo eredita dell'ebraismo la visione di Dio onnipotente, buono e giusto, ma la compresenza di queste tre note divine continua a rimanere inspiegata.

Scrive Paul Ricoeur:

> Che filosofia e teologia incontrino il male come *sfida* senza pari, i maggiori pensatori dell'una e dell'altra disciplina concordano nel riconoscerlo, talvolta con grandi gemiti. L'importante non è questo consenso, ma il modo in cui la sfida – perfino la sconfitta – è riconosciuta: come un invito a pensare meno o una provocazione a pensare di più, addirittura a pensare altrimenti? Quel che il problema mette in questione è un modo di pensare sottomesso all'esigenza della coerenza logica, vale a dire nello stesso tempo della non-contraddizione e della totalità sistematica. È un modo di pensare prevalso nei saggi di teodicea, nel senso tecnico del termine, che, pur così diversi nelle loro risposte, s'accordano nel definire il problema in termini affini, quali questi: come si possa affermare insieme, senza contraddizione, le tre seguenti proposizioni: Dio è onnipotente, Dio è assolutamente buono, tuttavia il male esiste. La teodicea appare allora come una lotta in favore della

coerenza, in risposta all'obiezione secondo la quale solo due di queste proposizioni sono compatibili ma mai le tre insieme.[29]

D'altra parte, già il fatto che sotto un medesimo termine la nostra tradizione ebraico-cristiana racchiuda fenomeni diversi come il peccato, la sofferenza e la morte costituisce un problema: se il peccato, male morale, merita un giudizio di biasimo, non altrettanto si può dire per la sofferenza della morte; così, se per il suo peccato l'uomo è colpevole, per la sua sofferenza egli è vittima.

Quando poi il male morale, il male voluto e fatto, si incrocia con il male subito, il senso di incapacità e di ribellione si acuisce, come si avverte soprattutto «quando l'uomo si sente vittima della malvagità dell'uomo: lo testimoniano bene sia i *salmi* di Davide che l'analisi di Marx dell'alienazione risultante dalla riduzione dell'uomo allo stato di merce»[30].

I primi tentativi di risposta sono testimoniati dai miti sulle origini dove il nascere del male mostra un'umanità miserevole, vittima di se stessa o di entità demoniche; ciò che rimane privo di spiegazione da parte dei miti più antichi è, però, la domanda sulla sua distribuzione: «Perché io?».

> Questo è lo stadio della saggezza. La prima e la più tenace delle spiegazioni offerte dalla saggezza è quella della *retribuzione*: ogni sofferenza è meritata perché è la punizione di un peccato individuale o collettivo, conosciuto o sconosciuto. Questa spiegazione ha almeno il vantaggio di prendere sul serio la sofferenza in quanto tale, come polo distinto dal male morale. [… Senonché] nei confronti di un senso anche rudimentale di giustizia, la ripartizione presente dei mali non può non apparire arbitraria, indiscriminata, sproporzionata: perché questi piuttosto che quegli muore di cancro? Perché la morte dei bambini? Perché *tant*a sofferenza, in *eccesso* rispetto alla capacità di sopportazione dei semplici mortali?[31]

La gnosi propone l'idea tragica di un mondo dualistico dove le forze del bene e del male si combattono senza quartiere e, ovviamente, fanno vittime senza un particolare criterio; e ad essa fa fronte la visione agostiniana che si appropria dell'apparato concettuale preparato dal neoplatonismo:

---

[29] P. RICOEUR, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993, 7.
[30] *Ib*., 13-14.
[31] *Ib*., 20-22.

> Agostino ritiene che il male non possa essere considerato una *sostanza*, perché pensare l'"essere" significa: pensare l'"intellegibile", pensare l'uno, pensare il "bene". […] Nel medesimo tempo un altro concetto negativo, associato al precedente, prende posto, quello di una distanza ontica tra il creatore e la creatura, che permette di parlare di una *deficienza* del creato in quanto tale; in virtù di questa *deficienza*, diviene comprensibile che creature dotate di libero arbitrio possano "declinare" lontano da Dio e "inclinare" verso ciò che ha meno essere [minor valore ontologico], verso il niente. Questa prima caratteristica della dottrina agostiniana merita di essere riconosciuta come tale, vale a dire la congiunzione tra l'ontologia e la teologia in un discorso di tipo nuovo, quella della *onto-teo-logia*. […] Se la questione *unde malum*? perde ogni senso ontologico, la questione che la sostituisce, *unde malum facciamus*? (donde viene che noi facciamo il male?), fa cadere il problema intero del male nella sfera dell'atto della volontà, del libero arbitrio. […] Il Contra Fortunatum trae da questa visione morale del male la conclusione che a noi qui più importa, ovvero che il male è sia *peccatum* che *poena*; una visione puramente morale del male porta con sé, a sua volta, una visione penale della storia: non v'è anima ingiustamente precipitata nel *malheur* [infelicità, sventura, sofferenza][32].

Fu il vescovo di Ippona, inoltre, a coniare il termine "originale" con il quale dopo di lui fu indicata la colpa dei progenitori:

> La concettualità del peccato originale serve ad Agostino nel tentativo di risolvere il problema del male nella creazione buona di Dio, e per giustificare la prassi, ormai diffusa, del battesimo degli infanti. Per il grande Agostino la fonte del male non è fuori dell'uomo, in un principio cattivo, comunque debba essere figurato – come demiurgo malvagio, come nel fondatore del manicheismo, Mani, o come tenebra del mondo in cui si cade con la nascita come nella gnosi –, ma nella sua libertà, quale si esprime nel peccato di Adamo (e di Eva) del racconto genesiaco (Gen 3), in connessione con la dottrina paolina della Lettera ai *Romani* (Rm 5), le cui conseguenze gravano su ogni essere umano, connesso con il primo tramite la "catena del peccato ereditario" (come la chiama, con descrizione appropriata, Ricoeur)[33].

---

[32] *Ib*., 25-26.
[33] R. GIBELLINI, *Ripensare il peccato originale*, «Rassegna di Teologia» 57 (2016), 136.

È innegabile che la visione agostiniana sia sostanzialmente pessimistica; essa, d'altra parte, era venuta a formarsi in un clima storico segnato dal sacco di Roma del 410, evento che fu recepito alla stregua di un disastro autenticamente apocalittico:

> "Le invasioni barbariche avevano distrutto la civiltà e condotto la Chiesa a una visione molto pessimistica della storia" […]. I Padri che precedono Agostino, e in genere i Padri greci, parlano del peccato di Adamo, ma non come di un peccato che si trasmette alla posterità. Questo ha un suo peso nella ermeneutica da praticare nella lettura dei documenti del magistero ecclesiastico. La posizione di Agostino, nei suoi elementi essenziali, è stata ratificata dal concilio di Cartagine (418) e ripresa in Provenza dal Concilio di Orange, nel VI secolo (549). Secondo i dati storici: "Il Concilio di Orange ha ufficializzato la nozione di peccato originale"[34].

La questione della sofferenza innocente rimane, tuttavia, aperta e dibattuta; e da questo dibattito nasce la teodicea che si propone, constatando la presenza del male e rifiutando di vederne in Dio la responsabilità, di cercare una spiegazione che non vada contro il principio della non contraddizione e nel contempo giustifichi la convivenza delle tre note divine di onnipotenza, giustizia, bontà.

La *Teodicea* di Leibniz è normalmente riconosciuta come l'espressione più compiuta di tale sforzo ed il modello di tutte le altre teodicee: vi si sostiene che «l'infelicità di alcune creature può prodursi in concomitanza, e come conseguenza, di altri beni più grandi…»[35]; Dio ha davanti a sé la conoscenza di tutti i gli eventi possibili e delle loro combinazioni e permette l'accadere di quelle dove il bene raggiunge il suo massimo; dal nostro limitato punto di vista, ciò che emerge è il negativo, sia esso male morale, sofferenza o morte, è il male metafisico che è legato all'imperfezione ineluttabile di ogni essere creato che, altrimenti, sarebbe un altro dio.

La teodicea leibnitziana incontrò da subito dure opposizioni – dopo il disastroso terremoto che colpì Lisbona, Voltaire ne pubblicò un feroce scherno sul *Candide* –; solo una visione radicalmente ottimistica, infatti, poteva accettare che il bilancio di positivo e negativo dovesse pendere dalla parte del positivo, sicché il nostro mondo, con tutta la sua sofferenza, fosse in definitiva il migliore dei mondi possibili.

---

[34] *Ibid*.
[35] G.W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea sulla volontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, Bompiani, Milano 2005, 379 ss.

Fu Kant che, nella *Critica della ragion pura*, si dedicò allo smantellamento della base stessa dell'onto-teologia e relegò la teodicea sotto la voce di *Illusione trascendentale*; il che non significava che la filosofia dovesse abbandonare il problema del male, ma che lo doveva considerare legato unicamente alla sfera pratica, in quanto costituiva ciò che non avrebbe dovuto esserci e si doveva invece contrastare con l'azione; in definitiva si doveva tornare nelle posizioni di Agostino, rinunciando alla domanda di dove venisse il male a favore della domanda di dove venisse il fatto che noi lo compiamo.

Con Kant viene interrotto il collegamento del male col peccato originale ed il male «è solamente la massima suprema che serve da fondamento soggettivo ultimo a tutte le azioni malvagie del nostro libero arbitrio […]. Ma la ragione d'essere di questo male radicale è "inscrutabile"»[36].

Il pensiero filosofico dopo Kant non si astiene, comunque, dalla riflessione sul male; se ne occuparono, in pratica, tutti i grandi dell'idealismo tedesco, tra i quali Hegel primeggia; per lui, la negatività è, a tutti i livelli, ciò che assicura lo svolgersi della dialettica per cui il dinamismo dello Spirito porta ciascuna figura a rovesciarsi nel suo contrario, dando luogo ad una figura nuova: è necessario che qualche cosa muoia, perché qualche cosa di più grande nasca.

Per il pessimismo di Schopenhauer, la vita umana si svolge continuamente attraverso uno scontro tra volontà di felicità e bisogni insoddisfatti; la realtà della vita è che la volontà è sempre soggetta a scontrarsi col fallimento, sicché la felicità desiderata non è che un'illusione, mentre la realtà vera non è altro che dolore e non resta, quindi, che tendere ad un annientamento della volontà, cercando redenzione attraverso l'arte e l'ascesi.

Nietzsche si pone in aperta contestazione di quello che lui vede nella "falsa morale cristiana" e cioè il dualismo e la scissione tra bene e male, buono e cattivo, essere e nulla, eccetera; questa falsa morale ha tenuto nascosto ciò che rappresenta l'aspetto vero dell'esistenza che resta oscuro e tremendo.

Riconoscere e non negare questa presenza oscura all'interno dell'origine, e quindi del divino, è invece un momento necessario ad una dinamica di progresso che

[36] RICOEUR, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, 33-34.

porti a superare il negativo stesso e riapra all'affermazione della vita nella sua completezza.

Al contrario del cristianesimo, le religioni pagane non si sono prodotte in questa negazione e bisogna dunque pensare alla necessità di un ritorno alla religione del "dionisiaco", alla «religione della distruzione e della ri-creazione, in cui il divino è l'originaria e armonica sintesi di bene-male, luce-tenebre, presente e divinizzante le "cose vicine" e quotidiane»[37].

Dove potesse portare questo avvicinamento di male e divino è apparso abbastanza chiaro quando il nazismo "elesse" Nietzsche come proprio filosofo di riferimento, anche se secondo taluni ciò fu causato da una lettura parziale del filosofo stesso.

Dopo la *shoah*, Hans Jonas pone il problema di quale Dio possiamo pensare dopo una simile tragedia, e poiché all'idea di un Dio buono e giusto non si può rinunciare, non resta che negarne l'onnipotenza.

> La semplice nozione di potenza rende contraddittorio il concetto di onnipotenza, anzi lo dissolve fino a renderlo un concetto privo di senso. Ci si trova in una situazione analoga, quando si affronta il concetto di libertà in relazione all'uomo. Ben lungi dal finire dove comincia la necessità, la libertà esiste e vive nel confronto con la necessità stessa. Separare la libertà dalla necessità significa sottrarre alla libertà il suo oggetto; come forza che non incontra resistenza, viene così ridotta a niente. La libertà assoluta sarebbe nient'altro che libertà vuota, libertà che nega se stessa. Ciò vale anche per la vuota potenza con cui verrebbe a identificarsi l'onnipotenza assoluta di Dio. Potenza totale, assoluta, significa potenza che non è limitata da nulla, neppure dell'esistenza di un qualcosa in generale, estraneo ad essa e da essa distinto. […] La potenza assoluta non ha perciò, nella sua solitudine, nessun oggetto su cui poter agire. Ma come potenza priva di oggetto, è potenza priva di potenza, potenza che nega se stessa. […] Affinché essa possa agire con efficacia, deve esserci qualcosa di altro e finché questo c'è, essa non è più onnipotente anche se la sua potenza è tale da superare ogni limite e misura. […] Come in fisica una forza senza resistenza, senza una controforza capace di un'azione contraria, resta una forza vuota, anche nella metafisica una potenza senza una forza che le si oppone, è destinata a restare una potenza vuota. […] Tuttavia accanto a queste obiezioni di carattere logico e ontologico al concetto di una onnipotenza divina, assoluta e illimitata vi è anche un'obiezione di

[37] CODA, *Male/Peccato*, 649.

carattere teologico e genuinamente religioso. La onnipotenza divina può coesistere con la bontà assoluta di Dio solo al prezzo di una totale non-comprensibilità di Dio, cioè dell'accezione di Dio come mistero assoluto. Di fronte all'esistenza nel mondo del male morale o anche solo del male meramente fisico dovremmo sacrificare la comprensibilità di Dio alla coesistenza in lui degli altri due attributi. Solo di un Dio totalmente incomprensibile si può affermare che è assolutamente buono e cooriginariamente assolutamente onnipotente e che, nonostante ciò, sopporta il mondo così com'è[38].

2 – Il mistero del male: una sfida per la teologia

Il mistero del male, del male considerato nella sua radicalità, non cessa di esser per la teologia una sfida, anzi, almeno per certi aspetti, costituisce "la sfida" di fronte alla cui difficoltà non desta meraviglia il fatto che la teologia continui ad avvertire un senso di inadeguatezza.

Scrive Karl Barth:

> Esistono un'opposizione e una resistenza alla sovranità di Dio sul mondo. Esiste un elemento entro l'universale divenire – si dovrebbe parlare addirittura di un oscuro sistema di elementi – che non rientrano nella provvidenza divina nel senso *finora* descritto, guidato dall'azione onnipotente di Dio, come lo è l'evento della creazione: un elemento a cui Dio rifiuta in modo assoluto la benedizione del suo sostegno, […] della sua paterna signoria, e che, dal canto suo, è assolutamente refrattario a essere sostenuto, accompagnato e diretto da Dio in modo paterno o in qualche altro senso. Esiste, tra gli oggetti della provvidenza divina, un *corpo estraneo* che, anche se non da essa abbracciato, non potendovisi sottrarre, lo è comunque secondo una modalità *speciale*.[39]

Questo corpo, che è estraneo, ma che è comunque tra gli oggetti della divina Provvidenza, è il male; Barth si riferisce ad esso con il termine *das Nichtige*, il Niente, e dice che per affrontare l'aporia del suo essere nel contempo estraneo e ricompreso

[38] H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, il Melangolo, Genova 2004, 52-56.
[39] K. BARTH, *Dio e il niente*, Morcelliana, Brescia 2003², 9.

nella divina Provvidenza dobbiamo accettare lucidamente di essere di fronte «a una prova eccezionalmente limpida del necessario carattere *spezzato* di ogni pensiero e linguaggio teologico»[40].

La teologia infatti, in quanto sapere umano, è chiaramente un sapere imperfetto: perché, allora, è proprio di fronte al Niente che ci troviamo di fronte al suo «necessario carattere spezzato»?

> La ragione è presto indicata: proprio l'esistenza, la presenza e l'attività del Niente, della cui conoscenza qui si tratta, costituiscono, anche oggettivamente, la frattura intervenuta tra il Creatore e la creatura. Non si tratta solo del *limite* che appartiene alla natura di tale relazione da entrambi i lati […,] ma proprio della frattura che è contraria alla natura di questo rapporto, che non appare conciliabile con la bontà del creatore e della creatura, né può essere fatta derivare dall'uno o dall'altra, ma va definita da entrambi i versanti esclusivamente come inimicizia, ostilità![41]

Il male o il Niente secondo Barth, dunque, è molto di più della negatività colta dall'esperienza umana sulla quale si era concentrato il pensiero di Leibniz e di Hegel, è un male ostile a Dio e all'uomo, un male che persegue corruzione e distruzione; ed «in tal modo si rende giustizia non solo all'intuizione di Kant sul carattere inscrutabile del male morale, inteso come male radicale, ma anche alla protesta della sofferenza umana che rifiuta di farsi includere nel ciclo del male morale a titolo di retribuzione»[42].

E che può dire una teologia spezzata sulla realtà di questo Niente?

> [Che] Dio è padrone di essa; la trascende, meglio, l'ha già vinta. Questo è il contenuto e il significato negativo [negativo per il "No" di Dio al male] della risoluzione salvifica divina attuatasi in Gesù Cristo: mettere definitivamente fuori combattimento questo nemico, come si conviene alla superiorità di Dio, e liberare così la creatura da questa contraddizione. […] Dio solo si trova al di sopra di essa, la domina, la sovrasta: quel Dio che ha già operato questa risoluzione salvifica dall'eternità e l'ha eseguita nel tempo, lui solo![43].

---

[40] *Ib*., 18.
[41] *Ib*., 19.
[42] RICOEUR, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, 42.
[43] K. BARTH, *Dio e il niente*, 38-39.

Dio, dunque, ha già realizzato nell'eternità la sua risoluzione salvifica e l'ha eseguita nel tempo, ma per noi ciò è impenetrabile, non lo possiamo dominare né teoricamente, né praticamente, sfugge ad ogni nostra legittima sintesi, solo Dio poteva farlo e l'ha fatto: questa è la sicurezza

> che costituisce il nostro stupore, la nostra forza, la nostra unica speranza. Che cos'è il Niente, il Niente reale, che ci è vietato di *confondere* ormai con l'aspetto negativo della creazione, dietro il quale cerca di occultarsi per divenire così più potente? Come appare quando si *spoglia* di tutte le mie mitizzazioni e dei camuffamenti con cui ci inganna e con cui noi stessi desideriamo farci ingannare? La risposta, semplice ma sicura, può suonare così: il Niente è la "realtà" per la quale (vale a dire: *in opposizione alla quale*) Dio è divenuto creatura entro il mondo in Gesù Cristo al fine di sottometterla e *vincerla* – "realtà" che si oppone e resiste a Dio, ma che Dio rifiuta, realtà che, in quanto opposizione e resistenza a Dio, è del tutto distinta da lui –. Ciò che Gesù Cristo in croce ha assunto e vinto è proprio il Niente. […] È evidente, a partire da qui, che il concetto deve essere sviluppato in molteplici direzioni. Da questa prospettiva, si può e si deve porre la domanda su che cosa siano la tribolazione reale, la morte reale, il diavolo reale, l'inferno reale – tutti interrogativi decisivi, che, tuttavia, per il contesto in cui ci muoviamo, possono interessarci solo sommariamente. Dalla nostra prospettiva, volgiamo innanzitutto lo sguardo alla più importante tra le figure del Niente –[44].

E questa «figura più importante» è quella del peccato, non inteso solo come allontanamento da Dio e disobbedienza alla sua volontà in modo generale, bensì come autentica ribellione, distacco dalla sua grazia e dalla sua legge, negazione violenta e assoluta della gratitudine a lui dovuta e perciò separazione violenta anche da ciò che il nostro Creatore aveva previsto a riguardo dei nostri rapporti con il prossimo.

Abbiamo incontrato alcuni spunti rilevanti nel pensiero di Karl Barth e tra essi di due, in particolare, dobbiamo prendere nota: innanzitutto della necessità di affrontare il mistero del male con una teologia disposta ad accettare il paradosso o l'aporia di un male corpo estraneo alla creazione, che come tale è un Niente, eppure è presente come realtà nella creazione; e poi del fatto che il male lo si può riguardare sotto vari aspetti – come sofferenza e morte, ad esempio –, ma che, principalmente, è peccato, autentica ribellione contro Dio e rifiuto della sua misericordia che comporta,

---

[44] *Ib*., 43.

altresì, uno stravolgimento del nostro atteggiamento nei confronti del prossimo, e tuttavia sappiamo che è anche una realtà già vinta da Dio, nell'eternità, con una vittoria realizzata, nel tempo, in Gesù Cristo.

Dobbiamo aver ben presenti questi due punti, perché al loro superamento, senza peraltro riferirsi direttamente a Barth, si è dedicato Luigi Pareyson.

Ma vediamo un altro punto di vista, quello di Paul Ricoeur che, in suo denso saggio del 1960, si pone di fronte al problema del male, studiandolo da una particolare prospettiva: quella per cui l'umanità è ritenuta, e si sente, colpevole, radicalmente colpevole.

Il suo pensiero lo induce a percorrere l'itinerario che, dalla "comune constatazione" della naturale limitatezza dell'uomo, e dunque della sua fallibilità, porta alla visione della sua imprescindibile colpevolezza.

Così Ricoeur pone il suo punto di partenza:

> Che cosa vogliamo dire quando definiamo l'uomo fallibile? Essenzialmente questo: che la possibilità del male morale è inscritta nella costituzione dell'uomo. Questa risposta richiede due specie di chiarimenti: ci si può domandare, difatti, in quali tratti di tale costituzione originaria risiede più particolarmente la possibilità di fallire; ci si può d'altra parte interrogare sulla natura di questa possibilità stessa.[45]

Per procedere, dice Ricoeur, vale la pena di porre una ulteriore ipotesi di lavoro e cioè che il carattere globale di questa fallibilità consista in una certa non coincidenza dell'uomo con se stesso: l'uomo si sente stretto dal male morale ed avverte, altresì, che male, fallibilità e limitatezza dovrebbero essere tra loro intimamente legati.

Leibniz, aggiunge Ricoeur, vuole che la limitazione delle creature sia occasione del male morale ed in quanto occasione del male morale questa limitazione meriterebbe anche il nome di male metafisico:

> Tutte le forme del male, e non solamente il male morale (come nella tradizione agostiniana) ma anche la sofferenza e la morte sono prese in considerazione e poste sotto il titolo di

[45] RICOEUR, *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1970, 227.

male metafisico, che è l'imperfezione ineluttabile di ogni essere creato, se è vero che Dio non saprebbe creare un altro dio[46].

Ma il concetto di limitazione, di per se stesso, non può bastare per affrontare il male morale, poiché non è vero che qualsiasi limitazione sia possibilità di fallire, lo è solo quella limitazione specifica che sta nel non coincidere della realtà umana con se stessa; ed allo stesso modo, non giova neppure definire la limitazione come una partecipazione al nulla, al non essere, idea questa adottata anche da Cartesio, perché, col mostrare che l'uomo è fatto di essere e di nulla si creava lo spazio per riprendere l'antica idea del male come mancanza di essere.

Il concetto di limitazione di cui c'è bisogno, dice Ricoeur, è un concetto che non si raffiguri come un caso particolare delle limitazioni di qualcosa in generale: Kant, parlando delle categorie della qualità (realtà, negazione, limitazione), mostra che non vi è nell'idea di limitazione nient'altro che la sintesi del porre e del negare qualcosa; e ciò che bisogna trovare, se lo si vuol porre alla base di una ricognizione del mistero del male morale, è un qualcosa che unisca quell'idea di limitazione a ciò che è specifico nell'uomo.

Ed è l'idea di sproporzione quella che Ricoeur trova adeguata allo scopo:

> L'idea di "sproporzione" ci sembra soddisfare l'esigenza di un'ontologia diretta della realtà umana, che sviluppa le proprie categorie sullo sfondo di una ontologia formale del qualcosa in generale; il concetto di limitazione in generale appartiene a tale ontologia formale; ma non si passa per 'specificazione' dalla limitazione di qualche cosa alla limitazione dell'uomo; occorre aggiungere le categorie proprie della realtà umana.[47]

Per trovare queste categorie Ricoeur parte della già citata triade kantiana della qualità; realtà, negazione e limitazione gli servono, però, solo per essere declinate in modo da essere applicabili, appunto, alla specificità umana come "affermazione originaria", "differenza esistenziale", "mediazione umana" che, a loro volta vengono ulteriormente ri-declinate in "conoscere", "agire", "sentire".

---

[46] RICOEUR, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, 29-30. Leibniz, nella sua *Teodicea*, dà tre importanti definizioni che così si possono sintetizzare: male metafisico, cioè ogni semplice imperfezione; male fisico, cioè ogni sofferenza; male morale, cioè peccato (LEIBNIZ, *Saggi di teodicea sulla volontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, Parte I, N. 20).
[47] RICOEUR, *Finitudine e colpa*, 229.

In altro luogo egli dice «Pensare, Agire, Sentire», sottolineando che:

> Il problema del male non è solo un problema speculativo: esso esige la convergenza tra pensiero, azione (in senso morale e politico) e una trasformazione spirituale dei sentimenti. […] Sul piano del pensiero, sul quale ci siamo tenuti non appena lasciato lo stadio del mito, il problema del male merita d'essere definito una sfida, ma in un senso che non ha smesso di arricchirsi. Una sfida è volta a volta uno scacco per delle sintesi sempre premature, è una provocazione a pensare di più e altrimenti. Dalla vecchia teoria della retribuzione a Hegel e Barth, il lavoro del pensiero non ha smesso di arricchirsi, sotto il pungiglione della domanda "perché?". […] La dialettica trionfante di Hegel e la dialettica di Barth sono a questo proposito istruttive: l'enigma è una difficoltà iniziale, prossima al grido della lamentazione, l'aporia è una difficoltà terminale, prodotta dal lavoro stesso del pensiero; questo lavoro non è abolito, ma incluso nell'aporia. È a questa aporia che l'azione e la spiritualità sono chiamate a dare non una soluzione ma una risposta destinata a rendere l'aporia produttiva, ovvero a continuare il lavoro del pensiero nel registro dell'agire e del sentire.[48]

Dall'idea di un male come pena, all'idea hegeliana di un male parvenza in tutto e per tutto astratta, immediata inversione e immediato annientamento di se stesso, nullità assoluta di un volere che, di per sé, deve essere contro il bene, all'aporia rilevata da Barth di un male estraneo alla creazione eppure presente nella creazione, la "sconfitta" del pensare ha condotto, se non ad un continuo progresso, almeno al dilatarsi del campo delle ipotesi.

Il mistero del male, peraltro, incide anche sul piano dell'azione:

> Per l'azione il male innanzitutto è ciò che non dovrebbe essere, ma che deve essere combattuto. In questo senso, l'azione rovescia l'orientamento dello sguardo. Sotto l'influenza del mito, il pensiero speculativo è costretto a rivolgersi verso l'origine: *donde* viene il male? esso domanda. La risposta – non la soluzione – dell'azione è: che cosa fare *contro* il male? […] Questa risposta pratica non è senza effetti sul piano speculativo: prima di accusare Dio o di speculare su una origine demonica del male in Dio stesso, agiamo eticamente e politicamente contro il male[49].

---

[48] RICOEUR, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, 47-48.
[49] *Ib.*, 48-49.

Ed è un punto sul quale dobbiamo concentrare l'attenzione, questo, perché su di esso, sulla necessità di una risposta pratica – e vedremo quale – insisterà Gesché.

Ma giova continuare a seguire Ricoeur nella sua analisi:

> Inoltre, esiste una causa di sofferenza che trascende l'azione ingiusta degli uomini gli uni contro gli altri; catastrofi naturali […], malattie ed epidemie […], disastri demografici generati dalla peste, dal colera, e, ancora oggi, dalla lebbra […]. La questione di conseguenza diviene non "perché?" ma "perché io?". La risposta pratica non è più sufficiente. […] La risposta emozionale che voglio aggiungere alla risposta pratica concerne le trasformazioni attraverso cui i sentimenti, che generano la lamentazione e la doglianza, possono passare sotto gli effetti della saggezza arricchita dalla meditazione filosofica e teologica. […] Vorrei considerare la saggezza, con i suoi prolungamenti filosofici e teologici, come un aiuto spirituale al lavoro del lutto mirante ad un cambiamento *qualitativo* della lamentazione e della doglianza. L'itinerario che descriverò non pretende alcuna esemplarità. […] Alla tendenza di chi sopravvive a sentirsi colpevole della morte del proprio oggetto d'amore – peggio: alla tendenza delle vittime ad accusarsi e ad entrare nel gioco crudele della vittima espiatoria – si deve rispondere: No, Dio non ha voluto tutto questo, ancor meno ha voluto punirci. Qui lo scacco della teoria della retribuzione, sul piano speculativo, deve essere integrato al lavoro del lutto come una liberazione dall'accusa che mette in qualche modo la sofferenza a nudo, in quanto immeritata. […] Un secondo stadio della spiritualizzazione della lamentazione consiste nel lasciarla profondere in doglianza contro Dio. […] Ciò contro cui essa protesta è l'idea della *permissio* divina, che serve da espediente in tante teodicee e che Barth s'è sforzato di ripensare, quando distingue la vittoria già acquisita sul male dalla piena manifestazione di questa vittoria. L'accusa contro Dio è qui l'impazienza della speranza. Essa ha la propria ragione nel grido del salmista: "fino a quando, o Signore? (Sal 13,2)"[50]

Ecco, siamo arrivati al punto cruciale della questione: come si rapporta la nostra fede al problema del male?

> Un terzo stadio della spiritualizzazione della lamentazione, istruita dall'aporia della speculazione, sta nello scoprire che le ragioni del credere in Dio non hanno niente in comune con il bisogno di spiegare l'origine della sofferenza. […] Noi crediamo in Dio a dispetto del male […]. Credere in Dio, nonostante … è uno dei modi di integrare l'aporia

[50] *Ib.*, 50-53.

speculativa nel lavoro del lutto. […] L'orizzonte verso cui si dirige questa saggezza mi pare essere una rinuncia ai desideri stessi la cui ferita produce la lamentazione: rinuncia innanzitutto al desiderio di essere ricompensato per la propria virtù, rinuncia al desiderio di essere risparmiato dalla sofferenza, rinuncia alla componente infantile del desiderio di immortalità, che farebbe accettare la propria morte come un aspetto di quella parte del negativo, da cui Barth distingueva accuratamente il niente aggressivo, *das Nichtige*. Una uguale saggezza è forse abbozzata alla fine del libro di Giobbe, quando è detto che Giobbe è giunto ad amare Dio *per nulla* ["Io ti conoscevo solo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti hanno veduto. Perciò mi ricredo e mi pento sopra polvere e cenere (Gb 42,5-6)"], facendo così perdere a Satana la sua scommessa iniziale.[51]

La fede non ha la necessità di risposte definitive, poggia sul mistero e ha bisogno del mistero; ciò nonostante l'uomo di fede continuerà ad interpellare il mistero, pur nella coscienza che non saprà mai risolverlo in questa vita, ma nella certezza che ogni suo dubbio sarà sciolto un domani, quando ogni lacrima sarà asciugata.

3 – Articolazione, limiti e obiettivi della tesi

Penso che, nel quadro su esposto, ciò che Luigi Pareyson e Adolphe Gesché son giunti a teorizzare nella loro maturità abbia effettivamente portato, se mi si passa l'espressione, un poco di "aria nuova" nello studio del mistero: non hanno avuto infatti timore della novità e della provocazione, ma neppure le hanno cercate e utilizzate come strumento "per far colpo"; e credo che questo atteggiamento di apertura, di senso del limite e di onestà intellettuale sia davvero quello più confacente ad un sapere critico della fede, quale la teologia dovrebbe sempre ricordare di essere.

Nelle pagine che seguono, perciò, una prima parte sarà dedicata alla presentazione del pensiero del filosofo torinese e sarà seguita da una seconda parte dedicata a quello del teologo di Lovanio; una terza parte, quindi, proporrà un confronto tra i due autori, prima di passare ad una conclusione in cui si tireranno le somme del lavoro svolto.

---

[51] *Ib.*, 53-55.

Ma perché lo studio del pensiero di un filosofo e quello di un teologo, piuttosto che quello di uno o più teologi?

Ciò, fondamentalmente, è dovuto al convincimento che, come è vero che nel passato la teologia ha commesso l'errore di essersi eccessivamente appiattita sulla filosofia, divenendone in qualche modo succube, altrettanto è vero che non sarebbe un errore minore il pretendere, ora, che la teologia possa fare a meno del contributo della filosofia, tanto più quando ci si ritrovi di fronte a questioni come quella del male, visto nella sua radicalità, che obbligano a porsi domande per le quali si devono affrontare problemi che riguardano l'uomo in ogni aspetto del suo essere ed investono ambiti tipicamente filosofici (gnoseologia, ontologia, eccetera) ed argomenti imprescindibili per la teologia (natura di Dio e dell'uomo, rivelazione, tradizione, dottrina).

Le due forme di sapere, perciò, sono entrambe necessarie per acquietare il bisogno profondamente umano di cercare risposte in merito al senso e al destino della realtà; ed è un bisogno che non viene meno per il fatto che, su certi temi, si avverta che non si troveranno mai risposte definitive: ci sono, infatti, questioni che non possono essere propriamente dette "problemi", perché rappresentano oggettivamente dei "misteri", realtà, cioè, per le quali l'uomo sa a priori di essere in difetto, ma di fronte alle quali egli non può "chiamarsi fuori", ma è obbligato, lo voglia o meno, a mettere in gioco se stesso, ad impegnarsi con tutte le proprie capacità.

Pareyson e Gesché sul mistero del male hanno formulato, seguendo percorsi diversi, proposte il cui fascino non può essere negato al di là delle criticità che vi si possano intravedere; e non foss'altro per questo esse meritano di essere oggetto di studio e di ricerca, ma ciò che mi propongo come obiettivo di questa mia tesi è di porle a confronto per verificare la possibilità che esse possano profittevolmente integrarsi per ottenere una maggiore luce sul mistero stesso o se, al di là di qualche punto di contatto, esse debbano essere riconosciute come due visioni da giustapporre e da considerare come ciascuna circoscritta nel proprio ambito.

Ed è precisamente a questo scopo che il pensiero dei due autori viene studiato e non certo nell'intento di proporre una lettura generale della filosofia dell'uno e della teologia dell'altro.

PARTE PRIMA
IL MALE SECONDO LUIGI PAREYSON

Il 18 settembre 1991 si chiudeva l'esperienza terrena di Luigi Pareyson che era stato uno dei maggiori filosofi italiani del ventesimo secolo e dal 1952 al 1988 aveva insegnato Estetica e Filosofia teoretica presso l'Università di Torino (per questo si parla normalmente di lui dicendolo "il filosofo torinese", ancorché di nascita fosse cuneense – era nato nel 1918 a Piasco).

Negli ultimi suoi anni egli aveva lavorato a lungo attorno al progetto di due saggi: al primo, che doveva costituire l'*opus maius* della sua maturità e «il coronamento della sua speculazione intera ottenuto attraverso un approfondimento ultimo»[52], avrebbe dato il titolo di *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*; l'altro, di non minore importanza, l'avrebbe titolato *La libertà e il nulla*.

L'aggravarsi della malattia e la morte non gli consentirono di portare a termine il suo disegno, ma tra le carte da lui lasciate c'erano tutte le indicazioni per la compilazione dei due libri e ad esse si attennero i suoi allievi e amici, Giuseppe Riconda e Gianni Vattimo, ai quali egli, conscio dell'impossibilità che per lui sarebbe sopraggiunta, aveva affidato il materiale preparatorio e il compito di ultimare il progetto da lui impostato.

Questi ultimi, avvalendosi anche della collaborazione di Aldo Magris e Francesco Tomatis, non resero vana la fiducia che in loro era stata riposta, col risultato che nel giro di qualche anno, nel 1995, si ebbe la pubblicazione di *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, sotto il cui titolo erano stati raccolti entrambi i saggi progettati dal filosofo torinese; sarà tale testo a costituire la base e il fulcro di questa parte prima della mia ricerca.

---

[52] L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995 e 2000, IX (il testo sarà d'ora in poi abbreviato con PAREYSON, *Ontologia della libertà*).

I due curatori vollero attenersi allo schema delineato da Pareyson e pensarono, giustamente ritengo, di doversi limitare a proporre, più che una rielaborazione, una sorta di trascrizione critica di quanto il loro professore aveva preparato per una serie di lezioni tenute a Napoli e Torino tra il 1988 al 1989, nonché per vari suoi articoli pubblicati su «Annuario filosofico», la rivista da lui fondata, e diretta dal 1985; essi, inoltre, integrarono il tutto con ciò che si trovava in vari quaderni, carte ed appunti di cui il filosofo intendeva servirsi, vuoi per la preparazione dei suoi interventi, vuoi per la successiva stesura dei due libri sunnominati.

Si può dire, così, che il testo che ora abbiamo in mano riporta in modo fedele il vertice del pensiero di Luigi Pareyson e viene, anzi, a costituire quasi una *summa* della sua riflessione, la quale aveva, sì, trovato completa maturazione negli anni ultimi della sua vita, ma aveva radici che si affondavano nelle meditazioni da lui condotte a partire da molti anni prima; per rendersene conto è sufficiente leggere, in particolare, due importanti saggi: *Esistenza e persona* e *Verità e interpretazione*[53].

Il fatto tuttavia che si tratti di un'opera postuma, alla quale egli non poté dare uno sviluppo in cui il discorso si svolgesse in modo pienamente articolato, dalle premesse fino alla formulazione e all'argomentazione delle tesi, fa sì che i vari passaggi vengano accennati, ripresi, sospesi e riproposti in diverse parti, dando a volte la sensazione di trovarsi di fronte a nient'altro che ripetizioni, ma rivelando invece, in più occasioni, nuove e importanti aperture.

Quando entrerò nel vivo della mia presentazione, perciò, mi sforzerò di proporre un cammino il più possibile progressivo, in modo da rendere più agevole, non solo il cogliere l'originalità e la raffinata arditezza del pensiero del filosofo sul terribile problema del male, ma anche il seguirlo in quei passi che ne mettono in luce la grande coerenza interna; non mi sarà consentito, tuttavia, di evitare del tutto sospensioni e riprese d'argomento, poiché per parlare del male secondo la visione di Pareyson sarà necessario comunque seguirlo nell'intreccio inestricabile di temi filosofici, quali, ad esempio, quelli dell'accessibilità della verità da parte dell'uomo, della libertà,

[53] Io mi sono servito delle seguenti edizioni: L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, il Melangolo, Genova 2002 la cui prima uscita avvenne nel 1950 e fu seguita da successive riedizioni, recanti varie revisioni e integrazioni, nel 1960, 1966, 1975, 1985; PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1982 la cui prima edizione si ebbe nel 1971.

dell'essere e dell'esistenza, temi dove non ci si può soffermare a parlare dell'uno senza inserire qualche discorso sull'altro; di ciò mi si vorrà scusare.

Mistero del male e provocazione di Luigi Pareyson si legge nel titolo di questa mia ricerca; e della possibilità che quanto da lui affermato potesse essere definito una provocazione era ben conscio il filosofo stesso, come attesta la qualifica «discorso temerario» che troviamo nell'intestazione «Un "discorso temerario": il male in Dio» del capitolo ove troviamo il punto centrale della sua proposta.

Ritengo che sia in effetti difficile, almeno per un credente, non trovare al primo impatto provocatoria l'affermazione del male in Dio, ma, superato tale primo impatto, si potrà senz'altro seguire il filosofo nello svolgersi del suo ragionamento, apprezzandone la coerenza, senza rimanerne scandalizzati (d'altra parte, anche Pareyson fu un credente, ed un credente ch'ebbe la forza di non nascondere il suo schierarsi come filosofo cristiano[54] in tempi in cui ciò non era particolarmente di moda, per dirlo eufemisticamente, all'interno delle cosiddette "*élites* culturali").

Ma se questo sarà quanto cercherò di far emergere allorché si tratterà di affrontare quel capitolo, si dovrà avere la pazienza di compiere prima alcuni altri passi attraverso il pensiero del filosofo, affrontando temi che hanno a che vedere con la

[54] Che Pareyson si dichiarasse filosofo esistenzialista cristiano è noto (cfr. ad esempio G. REALE - D. ANTISERI, *Storia della Filosofia,* vol. III, La Scuola, Brescia 1997, 651-657; G. TRAPANI, *L'origine del male. Sul pensiero filosofico dell'ultimo Pareyson*, La Zisa, Palermo 2016, 14); d'altra parte, la necessità di schierarsi nei confronti del cristianesimo era stata da lui fortemente sostenuta fin dagli anni della sua giovinezza, quando così ebbe a scrivere (PAREYSON, *Esistenza e persona*, 128-129): «Il razionalismo, cioè l'idealismo storicistico, ha voluto identificare il punto di vista dell'uomo e il punto di vista di Dio. L'esistenzialismo ha posto in luce che l'uomo non è Dio. Da un lato l'esistenzialismo di tendenza umanistica: la filosofia della finitezza e della negatività. Dall'altro l'esistenzialismo di tendenza teistica: la filosofia della contingenza e della creaturalità. Inoltre il razionalismo ha voluto secolarizzare il cristianesimo. L'esistenzialismo ha dissipato l'equivoco della "filosofia cristiana"; donde la duplice possibilità della fine del cristianesimo e del ritrovamento del cristianesimo. Da un lato l'esistenzialismo anticristiano: la filosofia che nega il cristianesimo. Dall'altro l'esistenzialismo cristiano: il cristianesimo che non si esaurisce nella filosofia. […] L'esistenzialismo ch'è in grado di ricondurre l'uomo d'oggi all'uomo in sé, e quindi di non inibirsi una comprensione storica della crisi attuale, è dunque l'esistenzialismo cristiano, che possiede l'eterno termine di riferimento della storia. Esso deve avere questi due caratteri: pur ponendosi dopo la conclusione del mondo in crisi [quello delle ideologie], evitare la necessaria conseguenza d'una risoluzione materialistica dell'esistenzialismo; e proprio nell'atto di negarsi come esistenzialismo, costituire la premessa critica d'uno spiritualismo che si ponga di là del materialismo e ne contempli le istanze. L'esistenzialismo cristiano è il riconoscimento del fatto che oggi una filosofia non si può costruire se prima non si è risposto alla domanda: fine o ritrovamento del cristianesimo? Questa alternativa è perentoria, cioè priva di terzo termine, e quindi esclusiva, poiché emerge dal fallimento del tentativo di mediarla in una sintesi che non si può più riproporre. […] L'esistenzialismo cristiano è quello che pone l'alternativa: fine o ritrovamento del cristianesimo. Per l'esistenzialismo anticristiano l'alternativa è diversa: fine o conservazione del cristianesimo secolarizzato».

gnoseologia, l'ontologia e altro ancora, a partire da ciò ch'è alla base della sua proposta ermeneutica, che così è commentata nella prefazione del libro:

> [È] una delle teorie ermeneutiche più robuste del pensiero contemporaneo, [… che] ha come esito ultimo l'idea di una ermeneutica dell'esperienza religiosa (ermeneutica del "mito" quale è consegnato oltre che nella religione nella grande arte), come statuto del discorso filosofico, che permette di preservarlo sia dall'irrazionalismo sia dal razionalismo nel riconoscimento di una razionalità che non sia dimostrativa o estensiva, ma chiarificatrice e universalizzatrice, in quanto sviluppa la carica di universalità implicita in quel "pensiero originario" che è presente nel mito e che il pensiero filosofico "con la sua assidua problematizzazione e con la sua vocazione universale per un verso coglie e penetra e per l'altro chiarifica ed evidenzia".[55]

«Dio», dunque, ed «esperienza religiosa», parole che giustificano ed avvalorano l'inserimento dello studio della proposta di un filosofo in un lavoro come il mio, che vuol essere una ricerca teologica; un punto, tuttavia, è da chiarire subito ed è che il discorso che Pareyson ha voluto proporre è stato da lui dichiaratamente svolto in quanto filosofo, filosofo cristiano, certo, ma filosofo che non considera normativa la sua fede in ciò ch'egli argomenta.

Pareyson, infatti, parla di Dio e dell'esperienza religiosa semplicemente perché è convinto che ciò possa interessare ed aiutare la riflessione tanto del credente, quanto del non credente; basti per ora a dimostrarlo, anche se poi ci torneremo, leggere quello ch'egli dice dopo aver diversamente argomentato il suo discorso:

> Ora, giunti a questo punto, ogni ulteriore approfondimento è possibile solo facendo ricorso all'esperienza religiosa, non per trarne dei contenuti, ma per trarne dei sensi, dei significati. Attraverso la concezione che nella trattazione di certi problemi come per esempio il problema del male, e diciamo pure anche il problema della libertà (problemi in cui la filosofia almeno sinora si è dimostrata del tutto fallimentare) non ci si apre altra via se non nella riflessione filosofica intesa come ermeneutica del mito. Ermeneutica del mito intesa come riflessione sull'esperienza religiosa, perché l'esperienza religiosa (la coscienza religiosa) fa parte insieme con l'arte, con il pensiero originario, con la praticità intesa come costume o altro che sia, di quell'inizio di interpretazione della realtà, di interpretazione

[55] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, XI.

della verità che noi siamo, e che è il mito. È qui che la filosofia può, ricorrendo al mito, attingere alla propria origine e ha tutti i diritti di poterlo fare, nel senso che nel mito essa stessa come pensiero originario convive con l'arte, non ancora specificata, con la religiosità, non ancora specificata, con la praticità, non ancora individuata in un costume, e, come essa stessa si trova non ancora specificata, ma solo come pensiero originario, così nel suo ulteriore passaggio < a >[56] riflessione spiegata, < a > filosofia specificata, può mettersi in rapporto tanto con il mito in se stesso quanto con la religiosità immanente nel mito, quanto con la religione specificata, e di lì trarre – ripeto – non i contenuti ma dei significati per incrementare il proprio patrimonio filosofico, cioè per chiarire e universalizzare ciò che essa trova nell'esperienza religiosa e che essa rende capace di interessare tutti gli uomini, tanto credenti quanto non credenti: tutti gli uomini in quanto uomini. Perché, interessano a tutti dati come quelli a cui si riferisce l'esperienza religiosa: come il male, come la libertà, come la divinità, come la sofferenza, come il destino dell'universo, come il destino del mondo, come il senso ultimo delle cose.[57]

È importante che ciò non venga dimenticato.

Detto questo, prima di entrare nel vivo, vorrei spendere qui ancora poche, ultime parole "propedeutiche": nel prosieguo proporrò dei paragrafi in cui saranno trattati argomenti per i quali ci si potrà chiedere dove si stia andando a parare e se non si stia divagando fuori dal tema principale; ancora una volta, chiedo di avere pazienza, poiché ritengo che ciò sia necessario per consentire una valutazione della proposta di Pareyson, e confido che, alla fine, si potrà convenire sul fatto che ciò effettivamente lo fosse per far sì che alcune sue osservazioni non venissero ritenute tutto sommato poco significative, se non addirittura poco più che giochi di parole (ciò specialmente, ma non solo, quando cercherò di spiegare che cosa il filosofo intenda nell'avanzare la "provocazione" del «male in Dio»).

[56] Così i curatori usano evidenziare gli inserimenti da loro introdotti e che, a volte, sostituiscono le espressioni dell'originale pareysoniano; queste, nel libro, si trovano riportate in calce, ma quasi sempre, salvo che in casi particolari, ho ritenuto di non riportarle, evitando appesantire la lettura con cose inessenziali per il fine di questa mia tesi.
[57] *Ib*., 22-23.

PARTE PRIMA – CAPITOLO PRIMO
LE BASI

1.1 – Una questione di gnoseologia: l'accessibilità del vero

Chi si interroga su certe realtà, come quelle del male e della sofferenza, e vive la sensazione di trovarsi di fronte al mistero non può, prima o poi, fare a meno di chiedersi quali possibilità abbia l'uomo di venirne a capo.

È il caso di ritirarsi, non senza provare un certo scoramento, ma ricordando il monito dantesco: «State contenti, umana gente, al *quia*»[58]? O è un atteggiamento più degno quello di continuare ad impegnarsi nella ricerca, non scordando nemmeno che nella cantica precedente ci era stato dato di leggere una ben diversa sollecitazione: «Considerate la vostra semenza: fatti non foste a viver come bruti ma per seguir virtute e canoscenza»[59]?

Volendo seguire la seconda ipotesi, vien fatto immediatamente di porsi un'ulteriore domanda: quali possibilità abbiamo di adire un briciolo almeno di verità sull'oggetto della "nostra pena"?

La risposta, ovviamente, è del tutto personale, ma sta di fatto che la questione si apre su un problema che vien prima ed è più generale: si tratta del problema della verità in sé e della sua accessibilità da parte dell'uomo, cui segue l'interrogativo di come egli possa esprimerla e comunicarla.

Consideriamo, dice Pareyson, che l'uomo, che ogni persona, meglio, vive sempre in una situazione e che questa è sempre interpretata in base ad una sua prospettiva storica e personale:

---

[58] DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia*, Purgatorio, Canto III, 37.
[59] DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia*, Inferno, Canto XXVI, 118-120.
Mi si voglia perdonare questo ricorso letterario: il fatto è che nelle due espressioni dantesche trovo l'occasione per mettere in luce quello che è un atteggiamento che mi sembra di rinvenire nell'approccio di Pareyson, un atteggiamento in cui la coscienza e l'accettazione del limite si accompagnano alla non rinuncia; del resto, è proprio il filosofo torinese a ricordare quanta verità venga manifestata e trasmessa attraverso l'opera d'arte e il linguaggio artistico.

> [Alla verità, infatti, è dato di offrirsi solo] all'interno di ogni singola prospettiva: la verità è accessibile solo mediante un insostituibile rapporto personale e formulabile solo attraverso la personale via d'accesso ad essa. Il pensiero che muove da questa solidarietà originaria di persona e verità è al tempo stesso ontologico e personale, e quindi insieme rivelativo ed espressivo.[60]

Ma allora, vien da chiedersi, se la verità è accessibile solo in un rapporto personale con chi vive in una determinata situazione, dobbiamo pensare a più verità quante sono le situazioni e i momenti in cui esse vengono vissute?

No, perché la verità, se di verità vogliamo parlare propriamente, non può che essere una, ma pur essendo tale è anche inesauribile, si propone sempre in modo diverso e non può essere racchiusa in un discorso esaustivo ed ultimativo, appunto perché è inesauribile proprio come inesauribile è l'essere stesso che essa esprime ed "è": l'essere che "è" verità[61].

Così:

> La situazione storica, lungi dall'essere un ostacolo alla conoscenza della verità, quasi che potesse deformarla storicizzandola e moltiplicandola, ne è l'unico veicolo, purché si sappia recuperarne l'originaria apertura ontologica: allora l'intera persona, nella sua singolarità, diventa organo rivelatore, il quale, lungi dal volersi sovrapporre alla verità, l'accoglie nella propria prospettiva, e quindi ne moltiplica la formulazione nell'atto stesso che la lascia unica. Il pensiero rivelativo attesta in tal modo la propria pienezza: ancorato all'essere e radicato nella verità, esso ne deriva direttamente i propri contenuti e il proprio significato[62], e la situazione si fa via di accesso alla verità solo in quanto vi diventa sostanza storica della persona. Nel pensiero rivelativo accade così che per un verso *tutti* dicono *la stessa cosa* e per l'altro *ciascuno* dice *un'unica cosa*: tutti dicono la stessa cosa,

---

[60] PAREYSON, *Verità e interpretazione*, 17.

[61] In tutt'altra visione e non proprio allo stesso modo, anche la metafisica "classica" affermava il trascendentale *esse est verum*.

[62] All'interno delle due precedenti citazioni di Pareyson si legge ch'egli ritiene necessaria l'ermeneutica dell'esperienza religiosa «non per trarne dei contenuti, ma per trarne dei sensi, dei significati» e, ancora, «[per] trarre – ripeto – non i contenuti ma dei significati per incrementare il proprio patrimonio filosofico»: verrebbe fatto di pensare perciò che qui, ponendo direttamente nel radicamento all'essere e alla situazione la porta d'accesso alla verità, egli si contraddica. A ben guardare, però, la contraddizione è solo apparente: qui, infatti, egli afferma che il pensiero rivelativo trae dal suo radicamento nell'essere, cioè «deriva direttamente [dall'essere] i propri contenuti e il proprio significato», ma non dice come lo faccia e da dove ne tragga gli inputs per articolarli, sì che nulla vieta che l'ermeneutica dell'esperienza religiosa sia utile per indagare ciò che dalla sua fonte «direttamente» promana.

cioè la verità, che non può essere che unica e identica, e ciascuno dice un'unica cosa, cioè dice la verità nel proprio modo, nel modo che *solum* è suo.[63]

Ovviamente, affermando che tutti dicono la stessa cosa e ciascuno un'unica cosa, Pareyson non intende sostenere l'uniformità del pensiero di tutti, ma semplicemente il fatto che il sottofondo ispiratore di ogni pensiero rivelativo è unico ed è, appunto, la verità dell'essere, ancorché essa non si dia che attraverso le interpretazioni di ognuno[64].

Resta il fatto, tuttavia, che le interpretazioni sono molteplici e non di rado l'una in contrasto con l'altra; sembrerebbe di poterne trarre, allora, che nessuna di esse sia vera oppure che l'una valga l'altra e sia del tutto indifferente accettare l'una piuttosto che l'altra; parrebbe, di conseguenza, che non si ponga altra alternativa che scegliere tra scetticismo e indifferentismo.

Non è così, secondo Pareyson:

> Solo chi non si rende conto della natura interpretativa del rapporto fra la verità e la sua formulazione – ed è questa la […] circostanza da tenere presente – trae scandalo dal fatto che le formulazioni del vero possano nella loro storica molteplicità essere un effettivo possesso della verità unica e intemporale; e per un'illusoria volontà di coerenza dimentica che l'unicità è della verità e non della formulazione e la molteplicità è della formulazione e non della verità; e confondendo l'una con l'altra istituisce fra i due termini un falso dilemma, fonte di perpetui equivoci sulla natura dell'interpretazione, soprattutto quando ci sia di mezzo la verità. Ecco allora schierarsi da un lato coloro che, per il fatto che la verità è unica, la fanno non solo intemporale, ma addirittura fuori dal tempo, e dall'altro coloro che, per il fatto che la verità non ha altro modo di comparire che le sue formulazioni storiche, la considerano, essa stessa, molteplice e mutevole, quando addirittura non la riducono a un mero prodotto del tempo; sì che ne risulta alternativamente imposto l'illegittimo e inutile sacrificio delle molte formulazioni alla verità unica o della verità intemporale alle sue formulazioni storiche. […] Sorge insomma un dilemma tra coloro che, pur di salvaguardare l'assolutezza della verità unica e intemporale, rischiano consapevolmente di cadere nel dogmatismo, e coloro che, pur di conservare la storicità di

---

[63] *Ib.*, 17-18.

[64] Cfr. anche l'interessante articolo di E. DIOGUARDI, *L'ontologia dell'inesauribile*, in «www.filosofia.it», www.filosofia.it/archivio/images/download/essais/Ontologiainesauribile.pdf (2.1.2018).

queste formulazioni sempre nuove e diverse, rischiano deliberatamente di incorrere nel relativismo […]. Queste due posizioni sono certamente opposte, e infatti non fanno che polemizzare fra loro; ma in realtà stanno e cadono insieme […]. E infatti quelle due posizioni coincidono nel punto centrale, cioè nel separare la verità dalla sua formulazione e questa da quella, e nel confondere l'una con l'altra, scordando ch'esse sono inconfondibili e imparagonabili appunto perché inseparabili.[65]

Mi rendo conto del fatto che le parole di Pareyson possano lasciare un certo sconcerto in chi se le trova davanti e vale allora senz'altro la pena di leggere la seguente testimonianza di Giovanni Ferretti:

Ricordo che in un colloquio che ebbi con Luigi Pareyson, durante gli anni del concilio, quando ero ancora del tutto digiuno della problematica ermeneutica, egli mi chiese che cosa pensassi del termine "aggiornamento", allora in voga per indicare l'intento del concilio e su cui egli mostrava di avere delle riserve. Solo più tardi compresi tali riserve, alla luce della sua concezione dei rapporti tra verità e interpretazione. La verità non si può "aggiornare", perché ciò significherebbe adeguarla ai tempi, renderla semplicemente espressione del tempo, *filia temporis*. La verità si può "interpretare"; anzi si deve sempre nuovamente interpretare, con i nuovi strumenti culturali che si hanno a disposizione, le proprie doti personali, la propria libertà inventiva, i propri interrogativi esistenziali. Essa infatti vive solo nelle sue interpretazioni, senza possibilità di isolare un nucleo dalla forma in cui è detto. E tuttavia la verità rimane una e inesauribile nelle varie formulazioni che la interpretano, richiedendo la comunicazione e il dialogo tra queste, dato che nessuna può ergersi ad unica possibile interpretazione della verità e tutte possono imparare a migliorarsi dal confronto con le altre[66].

Che questa proposta ermeneutica potesse anche destare qualche perplessità doveva essere stato sicuramente colto dallo stesso Pareyson, tant'è che, per chiarire come non sia vero che di fronte alla molteplicità delle interpretazioni non si dia altra possibilità che il negare il valore di tutte o il ritenerle indifferenti l'una all'altra, propone un'interessante osservazione:

---

[65] PAREYSON, *Verità e interpretazione*, 66-67.
[66] G. FERRETTI, *Il criterio della misericordia. Sfide per la teologia e la prassi della Chiesa*, Queriniana, Brescia 2017, 102.

> L'esperienza più comune basterebbe a metterci in guardia da posizioni del genere, purtroppo così diffuse, perché presenta un esempio evidentissimo di rapporto interpretativo, ch'è l'esecuzione musicale. Anche in musica l'interpretazione è rivelativa e plurale insieme; anche in musica l'opera è accessibile solo all'interno di una sua esecuzione; anche in musica la molteplicità delle esecuzioni non compromette l'unicità dell'opera; anche in musica l'esecuzione è non copia o riflesso, ma vita e possesso dell'opera; anche in musica l'esecuzione non è né unica né arbitraria. […] L'esistenza dell'opera musicale non è quella inerte e muta dello spartito, ma quella viva e sonora dell'esecuzione, la quale tuttavia, per il suo carattere necessariamente personale e quindi interpretativo, è sempre nuova e diversa, cioè molteplice. Ma la sua molteplicità non pregiudica per nulla l'unicità dell'opera musicale. […] Così la verità, lungi dal disperdersi nelle proprie formulazioni, ne alimenta essa stessa la pluralità, conservandosi unica e identica proprio in quanto si incarna in ciascuna di quelle che sappiano coglierla e rivelarla, e queste sue formulazioni storiche molteplici, lungi dal rinunciare alla verità intemporale e unica, con la sottintesa e assurda nostalgia per una formulazione unica e perfetta, sono piuttosto l'avvento temporale della verità, cioè la verità parlante a tutti, ma a ciascuno nel suo personale irripetibile linguaggio.[67]

Sicuramente si possono commettere errori nell'interpretazione e Pareyson non ne sta negando l'eventualità; egli sta solo sostenendo che la possibilità di sbagliare in buona fede non annulla il fatto che siamo tutti, come persone, in contatto con l'unicità di una realtà che si offre in vario modo e ci precede: si tratta della verità, appunto, con la quale ognuno a proprio modo vive autenticamente un rapporto con l'unicità dell'essere, «sì che il problema della verità è metafisico prima che conoscitivo, e impone che si faccia ricorso non alla chiusura gnoseologica propria del soggetto ma all'apertura ontologica propria della persona»[68].

Ciò permette di aggiungere un ulteriore elemento, quello della libertà:

---

[67] *Ib*., 68-69. L'idea "classica" che, se la verità è una, essa non possa essere interpretata che in un modo sostanzialmente unico era già stata messa in crisi dalla filosofia contemporanea. Ed il pensiero di Pareyson qui espresso non è tra i più "radicali": basti pensare che Florenskij era arrivato a suggerire che, per progredire nella verità, si dovesse addirittura tralasciare il principio d'identità ("a = a") e non si dovesse temere di sostenere affermazioni che, seguendo la logica usualmente corrente, sarebbero definite come antinomie (cfr. P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1974, in particolare 189-213).

[68] PAREYSON, *Verità e interpretazione*, 71-72.

Certo, la personalità può essere un ostacolo alla penetrazione della verità, nella misura in cui si chiude nella mera temporalità o si preoccupa più di esprimere se stessa che di cogliere il vero[69]; e allora la verità sfugge, negletta e ottenebrata, ma dilegua anche la persona, degradata a prodotto del tempo e resa incomprensibile a se stessa. L'interpretazione dunque è un tipo di conoscenza intimamente costituita dal rischio costante dell'insuccesso, in cui la rivelazione è ottenuta solo come vittoria sulla minaccia sempre attuale dell'occultamento. Questa precarietà dell'interpretazione non è dovuta alla sua personalità e pluralità, ch'è più una ricchezza che un'imperfezione, ma all'alternativa proposta della libertà stessa della persona, la quale può far di sé una prigione angusta, opaca all'avvento del vero, oppure un'ariosa apertura dischiusa alla sua rivelazione; tant'è vero che quando sceglie di farsi tramite della verità, non c'è nessun organo di conoscenza che sia altrettanto acuto, penetrante e sicuro. Inerisce alla natura dell'interpretazione questa divaricazione originaria e profonda, per cui ciò che ne è la condizione può esserne anche il limite, e tanto più le può arridere il successo e offrirsi la verità quanto più le incombe la possibilità della falsificazione e il rischio dell'errore, al punto che mai il pericolo dell'errore è così minaccioso come quando si è nell'immediata vicinanza del vero».[70]

Un ultimo aspetto è ora da sottolineare, prima di passare ad altro: tutti abbiamo esperienza del fatto che, nel tempo, alcune nostre interpretazioni vengono sostituite, modificate, integrate: ciò potrebbe far pensare che noi possediamo sempre una parte crescente della verità, sicché possiamo avvicinarci ad essa in modo progressivo attraverso il susseguirsi di continue revisioni.

Non è così: quella che noi riusciamo a cogliere, in modo storicamente determinato, quando con essa entriamo in contatto nel vivere il rapporto con l'essere che ci costituisce come persona "è" la verità, non una sua parte, così come l'essere che noi siamo "è" veramente l'essere, anche se non esaurisce l'essere:

L'interpretazione non è una *parte* della verità o una verità *parziale*, ma è *la* verità stessa, così come personalmente posseduta, che come tale non solo non ha bisogno di integrazione, ma nemmeno la tollera, e anzi la respinge, avendo già tutto quello che può e deve avere. Il

[69] Ed è lì che si costituisce, secondo Pareyson, la differenza tra quelli che egli chiama "discorso espressivo" e "discorso veritativo".
[70] *Ib*., 84-85.

concetto stesso di interpretazione rifiuta la totalità come *esterna* e come *unica*: la totalità o opera all'interno del singolo oppure è singola e plurale essa stessa.[71]

Insomma: il fatto è che, come l'essere, anche la verità si dà a noi esclusivamente nelle situazioni che viviamo e nelle interpretazioni che storicamente ne diamo ed esprimiamo attraverso il discorso veritativo, mai venendo limitata e mai proponendosi in modo ultimo; nella sua inesauribilità, così, essa non è mai completamente esprimibile, ma ciò non vuol dire che di essa nulla possiamo affermare; certo, come l'essere è sempre "ulteriore" rispetto al nostro essere, «la verità è sempre ulteriore rispetto alla sua formulazione, ma solo in modo da esigere una pluralità di formulazioni, e non invece nel senso di una sua assoluta ineffabilità»[72].

Di più: questa pluralità di formulazioni assume normalmente diverse forme storiche, aprendosi anche ad una tradizione che può, essa sì, ampliarsi e progredire, ma come interpretazione, senza che ciò significhi, va ribadito ancora, che nel suo sviluppo non si abbiano che "parziali" verità.

All'interpretazione della verità è *necessariamente* legata la possibilità d'una tradizione: infatti l'interpretazione dà una formulazione della verità, ma la possiede come inesauribile; il che vuol dire che essa contiene *insieme* una riserva senza fondo di possibilità implicite e l'indicazione d'una maniera determinata di realizzarle. In quanto possesso di un inesauribile, l'interpretazione implica un incolmabile divario fra esplicito e implicito, fra detto e non detto, fra già pensato e non ancora pensato: questo divario fonda la differenza tra passato, presente e futuro, ma, procedendo da quella stessa inesauribilità del vero ch'è originariamente posseduta dall'interpretazione, sottrae al presente la possibilità di trovare il senso autentico del passato se non riportandolo all'origine, e insieme gli offre la possibilità di attingere all'origine rifacendosi a un passato. Un'interpretazione fonda dunque necessariamente una tradizione, perché l'incessante approfondimento che essa sollecita collega lo svolgimento delle possibilità attuali non solo col patrimonio delle possibilità già svolte, ma con la fonte stessa delle infinite possibilità. Così una forma storica è al tempo stesso una determinata interpretazione dell'essere e un fondo di possibilità da svolgere e scoprire, e lo stimolo a svolgerle e il modo di scoprirle è suggerito *insieme* dal *passato* e dall'*essere*: dal passato non come tempo trascorso, ma come realtà storica riportata all'origine, e dall'essere non in una presunta inconfigurabilità, ma qual è

[71] *Ib.*,76-77.
[72] *Ib.*, 46.

storicamente determinato: ed è appunto dal passato recuperato nella sua radicazione ontologica e ricollocato nell'apparizione temporale dell'essere che sgorga e fluisce una tradizione. Dal che si vede quanto la vera tradizione sia lontana dalla durevolezza storica, benché ne possa assumere la forma e l'aspetto. […] La tradizione è qualcosa di più profondo, perché non si limita ad essere trasmissione d'un risultato storico, ma è fondamentalmente ascolto dell'essere, cioè dialogo col passato solo in quanto è richiamo all'origine; e traversa i secoli non perché sia collocata nel tempo, ma perché è inserita nel cuore stesso dell'avvento temporale dell'essere.[73]

E proprio riguardo alla realtà del male, oggetto del suo studio, Pareyson dice di volersi rifare a quella tradizione che si innesta sul vissuto dell'esperienza religiosa cristiana: non si va da nessuna parte, egli sostiene con decisione, se non ci si affida ad un'ermeneutica di essa e dei miti da essa adottati.

Ma perché proprio quest'ultima e non un'altra? Non è arbitraria una tale scelta e non è riduttivo limitarsi ad essa?

Quella che segue è la risposta del filosofo torinese:

Sento avvicinarsi l'obiezione che un'ermeneutica del mito deve estendersi a tutte le religioni o almeno alle più importanti di esse e che limitarla alla religione biblica suppone un elemento di arbitrarietà o di casualità capace di infirmare l'intera ricerca. Ma in verità mi sembra fuor di luogo appellarsi all'idea che una considerazione storicamente incompleta dei miti mostrerebbe un'ingiusta negligenza verso religioni profonde e sublimi come il buddismo, o all'idea che la scelta della religione cristiana sarebbe arbitraria e casuale in quanto dovuta alla semplice circostanza che ci troviamo in Europa e non ad esempio in India, dove ovviamente faremmo riferimento all'induismo. Nessuna obiezione valida può derivare da questo genere di considerazioni, perché qui non si tratta di un'indagine di storia della cultura, ma di un'ermeneutica esistenziale, dove un'enumerazione completa, a causa del suo carattere oggettivante, lungi dall'accrescere l'importanza della ricerca, non farebbe che diminuirne il peso. […] Il ricorso al mito implica il rinvio a un'esperienza vissuta e a una convinzione esistenziale, e non il riferimento a un fatto culturale, quale sarebbe una religione posta accanto a tutte le altre, tutte esibite come possibilità equivalenti e indifferenti. […] In questo senso l'ermeneutica della coscienza religiosa qui proposta suppone che la riflessione sia portata non su una scena culturale oggettivabile e astratta, ma su un'esperienza esistenziale, concreta e personalmente vissuta. […] Per prospettarla nella

[73] *Ib.*, 46-47.

sua vera natura bisogna vederla come assunta all'interno d'una tradizione storica e d'una situazione personale, come adottata con una scelta esistenziale inseparabile dalla nostra sostanza personale e storica; e ciò sia detto indipendentemente dal fatto che essa sia attualmente, all'interno di una coscienza, oggetto di consenso o di ripudio, di adesione o di oblio.[74]

E vorrei commentare che in definitiva, nel convincimento che un discorso veritativo non possa che impegnare la libertà della persona che lo conduce, Pareyson ci dice che nella sua ricerca egli mette in gioco molto di più che la propria cultura: mette in gioco se stesso.

1.2 – Una questione di ontologia: trascendenza della libertà

I ripetuti accenni alla libertà che sopra sono stati fatti obbligano ora a dire più estesamente qualcosa su di essa.

Secondo Pareyson il problema della libertà ha accompagnato la riflessione filosofica da Cartesio in poi, senza riuscire tuttavia, per lungo tempo, a svincolarsi dall'idea di necessità, cosa che ne ostacolò lo sviluppo verso nuove aperture; e si dovette così giungere fino all'arrivo dei «grandi personaggi della dissoluzione dell'hegelismo come Kierkegaard»[75] e all'esistenzialismo che ad essi seguì, perché il problema centrale della libertà fosse ripreso in maniera profonda e radicale, distanziandosi dell'idea di *libera necessitas*[76] che caratterizzava il pensiero precedente.

Negli anni della sua gioventù, il filosofo torinese veniva a formarsi proprio nell'esistenzialismo e non desta perciò sorpresa ch'egli ritenesse centrale il problema della libertà.

---

[74] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 165-166.
[75] *Ib*., 8.
[76] Il concetto di *libera necessitas* è centrale nel pensiero di Baruch Spinoza: l'ossimoro sta a significare che una certa cosa non ha altro vincolo se non ciò che è implicito nella sua stessa natura; in particolare, esso si presta ad indicare una caratteristica di Dio, la cui esistenza è implicita nella sua natura, ma intende se stesso e tutte le cose in modo assolutamente libero, appunto perché ciò discende unicamente dalla sua natura.

Fu da Fichte, secondo le sue affermazioni, che ricevette lo stimolo a farsi l'idea per cui il concetto di libertà può essere molto più originario e profondo di quello basato sull'etica, ma sarà Schelling[77] a suggerirgli la chiave di volta per aprirsi al pensiero che vedremo diffusamente più avanti, ma per avvicinarci al quale dovremo considerare un po' più a fondo altri concetti centrali come quello di esistenza e poi di persona e interpretazione, muovendo i passi da quello di situazione.

> Situazione [è] il posto dell'uomo nel cosmo, non solo la sua collocazione storica ma anche la sua collocazione ontologica. In questo senso l'uomo è un rapporto: non che sia in rapporto, non che abbia un rapporto, ma è un rapporto, più precisamente un rapporto con l'essere (un rapporto ontologico), rapporto con altro […]. E in questo rapporto che l'uomo è consiste la sua esistenzialità, la sua singolarità, la sua storicità. Quindi la situazione ha un aspetto non solo storico, ma anche ontologico: non è solo il "confine" dell'esistenza, ma è un'apertura all'essere; non è una limitazione, ma una via di accesso; ha un aspetto storico-personale e ontologico, come soglio dire "espressivo" e "rivelativo", e rappresenta la solidarietà della persona e della verità, della persona con la verità.[78]

Nella situazione, dunque, si manifesta l'uomo come essere di cui si può parlare solo in quanto egli stesso è rapporto con l'essere[79]; l'essere, d'altra parte, è irriducibile, inesauribile, e come tale è inoggettivabile pur essendo inoggettivabilmente presente nell'atto dell'esistenza.

Si può dunque parlare di «ontologia dell'inesauribile», un'ontologia in cui non c'è alcuna possibilità di racchiudere l'essere sotto l'insegna di "principio" e di irrigidirlo come "fondamento", «perché, come vedremo, è libertà. Qui c'è il ripudio della metafisica ontica, oggettiva, speculare, in favore di un'ontologia critica, che parla

---

[77] Cfr. più avanti 1.4.1.
[78] *Ib.* 10.
[79] L'importanza del tema della situazione nello studio dell'esistenza dell'uomo e del suo rapporto con l'essere era già stata affermata da Heidegger (cfr. più avanti 1.4.2) ed è da lui che probabilmente Pareyson "raccoglie il testimone", per poi proseguire verso ben diverse conclusioni.

dell'essere solo indirettamente»[80] ed obbliga a considerare l'inseparabilità di esistenza e trascendenza[81].

Ma di quale trascendenza si sta qui dicendo?

Quella di cui «non si può parlare se non in termini di "mia" trascendenza, e quindi strettamente legata con [la mia] esistenza»[82]: trascendenza, perché l'essere che si manifesta nella mia esistenza non si esaurisce in essa; "mia", perché il rapporto con l'essere che sono si manifesta, appunto, solo nella mia esistenza.

Pareyson si è reso perfettamente conto della difficoltà del tema della trascendenza e del concetto di essa ch'egli vuol trasmettere; non può fare a meno, tuttavia, di porlo comunque come centrale e perciò, più avanti, ha ritenuto di dovervi ritornare per diffondersi ancora su di esso, partendo da un accenno all'itinerario attraverso il quale è passata la sua riflessione:

> Confesso […] che a un certo punto del mio – quale che sia – itinerario filosofico mi sono persino deciso – beninteso per scrupolo non meno di rigore speculativo che di rispetto religioso – a evitare nei miei scritti il nome di Dio, perché nel discorso filosofico mi pareva più corretto parlare semmai di trascendenza [… il cui concetto ha innegabilmente] diritto di cittadinanza in filosofia, anche quando la filosofia venga intesa nel senso più ristretto, con spirito di rigore e precisione, e quindi sia tale da rendersi accettabile e anzi d'imporsi a tutti, anche a chi non professi alcuna fede religiosa o voglia attenersi al più imparziale agnosticismo.[83]

La decisione di rinunciare al sostantivo "Dio" a favore dell'uso di "trascendenza", tuttavia, non facilita più di tanto il far accettare il riferimento ad un oltre che precede e non conduce direttamente ad un facile accoglimento dell'inseparabilità di esistenza e trascendenza.

Così, Pareyson si trova a dover aggiungere, in tono vagamente sconsolato:

---

[80] *Ib*., 11. Anche la contrapposizione tra ontico e ontologico era già stata portata avanti da Heidegger che attribuiva il primo termine allo studio descrittivo della materialità degli enti ed il secondo allo studio del loro rapporto con l'essere (cfr. N. ABBAGNANO, *Ontico*, in N. ABBAGNANO (a cura), *Dizionario di filosofia*, U.T.E.T., Torino 1971[2], 636; F. TOMATIS, *Luigi Pareyson Filosofo della libertà*, «Cuneo: provincia granda» (2/2000), 16-20.

[81] Idea che già, dice Pareyson, si può riscontrare in Jaspers e Heidegger il quale, secondo lui, si rifaceva direttamente a Kierkegaard.

[82] *Ib*., 12.

[83] *Ib*., 89.

> Eppure devo ammettere che il concetto di trascendenza è uno di quelli che suscitano maggiore sospetto, e ho sempre riscontrato una fortissima resistenza ad accettarlo, anche da parte di chi sul piano dell'esperienza non ignora aperture non riconducibili alla pura immanenza, [… giacché pare] incontestabile che l'esperienza fondamentale dell'uomo è un'esperienza di trascendenza: egli sa di non essersi fatto da sé, dappertutto si scontra con trascendenze irriducibili, e persino gli accade di trascendere se stesso. […] Non sarà necessario insistere sulla trascendenza della natura, dal volto così insondabile e misterioso, dall'aspetto amico e benigno e al tempo stesso indifferente e persino ostile. […] Né giova indugiare sulla trascendenza della legge morale, la quale, comunque concepita, si rivela irriducibile all'attività umana proprio per la sua capacità di regolarla e governarla [… . E neppure è il caso di insistere sul fatto che] anche se la moralità acquista un carattere meno rigido, facendo ad esempio derivare le proprie norme dalla singolarità stessa della persona fattasi compito a se stessa, non per questo dilegua la trascendenza, che presiede all'ardua impresa, per ciascuno, di cercare e trovare la propria vocazione, […] e di essere veramente se stessi. Ma anche la storia, che pure appare come opera umana e soltanto umana, ha un suo insopprimibile carattere di trascendenza.[84]

Il filosofo torinese, poi, si diffonde ulteriormente ad argomentare altri esempi di trascendenza sperimentati da tutti e il suo insistere è ben motivato dall'affondo che ciò gli permette:

> Queste realtà perdono interamente la loro vera natura quando non siano accompagnate da un'esperienza di trascendenza. Del resto nessuno vorrà negare che in generale l'uomo trascende se stesso, ed è anzi di per sé simbolo di trascendenza. […] L'uomo è trascendente se stesso: egli non solo non è tutto, ma nemmeno si può dire che coincida con se stesso. Egli è rapporto ontologico, nel senso che il suo essere consiste appunto, totalmente e senza residuo, nell'essere rapporto con l'essere; ciò che significa che il suo essere stesso è dislocato [non è semplicemente circoscritto in lui] e implica uno scarto costitutivo, uno sfasamento strutturale, che lo fa essere sempre oltre se stesso: come rapporto con l'essere è sempre più del suo essere, e come coscienza reale e quindi muta della verità, sa sempre prima di conoscere, al punto che si può dire, paradossalmente, ch'egli esiste sempre prima di esistere. […] Questa autotrascendenza dell'uomo ha la sua massima espressione nella libertà, come appare quando si rammenti il principio generalissimo che solo la libertà precede la libertà. In generale la libertà, come non può essere seguita che da libertà, così

[84] *Ib*., 89-91.

non può essere preceduta che da libertà, sì che in ogni suo punto essa trascende se stessa con se stessa, ed è sempre a se stessa sia limite sia superamento. Ma anche la libertà come essenza dell'uomo ha un carattere di trascendenza, nel senso che oltrepassa se stessa: per un verso essa è così libera, che è libera persino di non essere libera, cioè libera anche di negarsi e di asservirsi, e per l'altro verso essa [… è libera solo in un modo per cui] non è libera di non esercitarsi, cioè di non essere libertà, al punto che persino la decisione di negarsi è in essa un atto di libertà. Quella vertiginosa originazione della libertà da se stessa e antecedenza della libertà su se stessa, e questa sua sconcertante mescolanza di sconfinata illimitatezza e di insuperabile limitazione, rivelano nella libertà un aspetto abissale e profondo, oltre che oscuro e impenetrabile, in cui consiste appunto la sua autotrascendenza.[85]

È davvero importante nell'economia della proposta payresoniana, e lo vedremo, questa sottolineatura sulle insuperabili priorità e trascendenza della libertà che, per ora, devo limitare a queste poche righe; non prima però di aver spiegato con le stesse parole del filosofo il motivo per cui il non parlare di Dio ricorrendo alla trascendenza non permetta di evitare il sospetto che l'avanzarne i concetti porta non di rado ad incontrare:

In virtù della loro stessa natura, dunque, questi e altri esempi di trascendenza sono per l'esperienza religiosa possibili sedi di Dio, cioè luoghi in cui e da cui ci può venire incontro, attraverso la complessa dialettica di nascondimento e manifestazione, la trascendenza divina. Per l'esperienza religiosa qualsiasi regione del genere può essere ricettacolo di una presenza divina: Dio dimora nella trascendenza della natura, del dovere, della storia, dell'inconscio, di tutto ciò che dipende così poco dall'uomo che egli non riesce a farne quel che vuole. È così che in Dio trascendenza e inoggettivabilità coincidono»[86].

Ma è il momento, ora, di riprendere un punto che avevamo toccato prima: è attraverso la trascendenza – essa, abbiamo visto, è "per me" concepibile unicamente come "mia" trascendenza – che si manifesta a me il rapporto con l'essere che io sono e che mi apre alla verità, verità che, pur se inesauribile e non interamente oggettivabile, è comunque accessibile in tale rapporto e solo in tale rapporto; è la realtà

[85] *Ib*., 96-97.
[86] *Ib*., 97.

per cui Gabriel Marcel distinse tra "problema" e "mistero". Il "problema" è quello per cui il suo oggetto è esterno e si può configurare indipendentemente da noi stessi che lo questioniamo; e invece il "mistero" è quello in cui è impossibile problematizzare l'essere senza mettere in questione se stessi [di mettersi in discussione come persona].[87]

Si rende conseguentemente necessario spendere qualche parola su quello che è il concetto di persona secondo Pareyson: il filosofo torinese non aveva sottaciuto il fatto di aver messo al centro di ogni sua preoccupazione speculativa il problema e il concetto di persona, giungendo ad una forma di personalismo che nulla concedeva all'intimismo spiritualistico o alle altre varie forme di personalismo di origine idealistica[88]; vediamo, allora, di dire qualcosa di più su ciò che, nella sua visione, caratterizza la persona.

Tre aspetti ne riassumono i tratti fondamentali: positività e insufficienza, recettività e attività, problematicità e partecipazione; in essi si riassume ciò che è essenziale nella condizione umana ed è sui primi due, in particolare, che ritengo importante concentrare un poco l'attenzione.

Il razionalismo metafisico moderno, con un'indebita applicazione della categoria della totalità, concepisce la somma di realtà fra l'assoluto e il finito come una costante, sì che la realtà che si conferisce a Dio è sottratta all'uomo e viceversa. Ne risulta che se, spinozianamente, l'accento è posto su Dio, Dio è tutto, e se, finitisticamente, viene accentuato l'uomo, Dio è negato: l'uomo o è insufficiente, e quindi è addirittura negativo, o è positivo, e quindi è addirittura [a sé del tutto] sufficiente. La finitezza della persona, invece, è caratterizzata dall'esser insieme insufficienza e positività, sì che la realtà del finito non cessa d'esser tale, cioè positiva e autonoma, se se ne riconosce l'evidente insufficienza. Ciò accade perché al principio razionalistico della complementarità di finito infinito è sostituito il principio personalistico della loro incommensurabilità.[89]

---

[87] *Ib*., 12. Aggiungo alcune righe, ulteriormente chiarificatrici, tratte da un interessante articolo di Francesco Lamendola del 29 dicembre 2010 (F. LAMENDOLA, *Il male, nel pensiero di Gabriel Marcel, non è un problema, ma un mistero*, https://ariannaeditrice.it/articolo.php?id_articolo=36534): «Tra i filosofi contemporanei, uno di quelli che hanno preso maggiormente sul serio il problema del male è stato Gabriel Marcel […]. Per Marcel, il male non è un problema, ma un mistero: e non si tratta di un gioco di parole: i problemi si possono risolvere, perché la domanda che si pongono [non] eccede, in senso assoluto la nostra capacità di trovare risposta, mentre il mistero può solo essere riconosciuto e accettato nella sua eccedenza ontologica rispetto alla nostra finitezza».
[88] Cfr. PAREYSON, *Esistenza e persona*, 201.
[89] *Ib*., 202.

La persona, insomma, è incommensurabile rispetto all'infinito e il limite che in sé riconosce non depone a favore di una sua negatività per indurla ad un cupo pessimismo, così come, per riconoscerne la positività, non è affatto necessario spingersi sul versante opposto, assolutizzandola; l'insufficienza della persona non può essere superata facendola dio, ma va considerata per quello che è, nel suo essere di fronte all'alterità di Dio dalla quale essa non è annichilita.

La persona, poi, si esprime e si produce in fatti che sono sintesi di attività e recettività che, nella persona, non solo non sono separabili l'una dall'altra, ma addirittura sono l'una la forma dell'altra:

> Non è pensabile [nella persona] un'attività che non sia, essa stessa, recettiva, né una recettività che non sia, essa stessa, attiva. Ciò appare del resto [chiaro] a un'analisi della libertà umana, la quale mostra che l'uomo è, sì, libertà, ma che alla base della sua libertà c'è una necessità iniziale, per cui egli agisce e decide non potendo non agire e decidere; il che è segno del suo esser principiato: l'uomo è iniziativa, ma iniziativa ch'è, a sua volta, iniziata. […] C'è una recettività iniziale e costitutiva per cui io sono dato a me stesso, ma io sono dato a me stesso come libertà, sì che la stessa iniziale ricezione è l'esercizio di ciò che si riceve, cioè attività. […] Per un verso io sono principiato nel senso che l'esercizio della libertà che io sono è anzitutto ricezione di questa stessa libertà, e per l'altro io comincio ad essere con un atto di consenso nel quale si costituisce appunto il mio essere.[90]

Come si vede, nel pensiero di Pareyson il parlare del concetto di persona lo porta a parlare di libertà; e, prima, abbiamo visto che il parlare di verità lo portava a parlare di persona, perché la verità non si dà che attraverso l'interpretazione della persona.

Di più: pur non essendo la verità molteplice, perché è unica e inesauribile come lo è l'essere che essa esprime ed è, essa si dà solo attraverso molteplici interpretazioni, ciascuna delle quali impegna la libertà della persona che la esprime: c'è dunque un collegamento inscindibile fra libertà, persona e verità e, a loro volta, tutti questi concetti riconducono all'essere.

Sull'intreccio di queste basi Pareyson fonda la sua ontologia.

---

[90] *Ib*., 202-203.

1.3 – Una questione di metodologia: ermeneutica dell'esperienza cristiana

Il filosofo torinese aveva ben presente il fatto che, nel dibattere temi di particolare difficoltà e rilevanza, assai spesso la discussione, per così dire, incespica e arriva ad arenarsi su questioni di metodologia: è per questo ch'egli insiste in più luoghi nel precisare la sua posizione in merito agli "strumenti" che si rendono necessari allo sviluppo della riflessione filosofica e al relativo uso.

Quello che è certo, per lui, è che quel sistema metodologico che privilegiava l'argomentazione "razionale e scientifica", e che ha caratterizzato buona parte del pensiero filosofico dall'antichità fino al razionalismo e alla sua dissoluzione, si è dimostrato alla fine fallimentare.

Ed infatti, sostiene, realtà come l'esistenza, l'uomo, la libertà, la storia, e Dio soprattutto, non si spiegano davvero attraverso i principi di causa ed effetto, possibilità e necessità, potenza ed atto, e, in generale, con l'utilizzo delle categorie e del linguaggio di una metafisica ontica: con questa non s'è fatto che costruire attorno a quelle realtà delle "gabbie logiche" del tutto inadeguate a spiegare la loro inesauribilità e trascendenza[91].

Certamente di gran lunga più efficace e più promettente, piuttosto, è l'ermeneutica dell'esperienza religiosa e dei racconti, dei simboli e dei miti di cui essa si è servita e continua ad alimentarsi e che sono stati "liquidati", da molti, come ingenui antropomofismi[92].

Tra "quei molti" non si è voluto schierare Pareyson, che vede le cose in tutt'altro modo e così dice a proposito del metodo "razionale" e delle accuse di antropomorfismo

---

[91] Questo, del resto, è un tema del quale si occuparono i molti pensatori del '900 che rifiutarono di abbracciare una delle varie forme di stretto scetticismo logico: sono famose, ad esempio le analisi che Wittgenstein ebbe a condurre sul linguaggio comune e sulla struttura della «proposizione vera», pervenendo alla conclusione che, da un lato, si sarebbe dovuto dire solo ciò la cui proposizione rispettasse i principi di detta struttura logica, ma ammettendo, dall'altro lato, che molto era ciò che apparteneva al «mistico» e, pur non essendo dicibile in modo rigorosamente logico, era nel contempo ciò che, solo, poteva davvero offrire il senso dell'esistenza (cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1998, 106-109).

[92] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 114.

spesso mosse dai metafisici contro quanti, ponendosi fuori dai loro schemi, affermano la trascendenza del divino:

> Nei confronti della divinità e rispetto al cuore stesso della realtà è assai più eloquente e parlante e suggestivo l'antropomorfismo manifesto, espresso dal simbolo e dal mito, che non l'antropomorfismo occulto, celato nelle concezioni puramente concettuali e filosofiche di Dio. Si può parlare al riguardo di un antropomorfismo schietto e genuino, ch'è quello aperto e riconosciuto del simbolo e del mito, e di un antropomorfismo deteriore e fuorviante, ch'è quello latente e nascosto in certe dottrine filosofiche della divinità: solo il primo, palese e dichiarato, è rivelativo, mentre il secondo, occulto e mascherato, è in realtà fallace e mistificante.[93]

E la capacità rivelativa del mito era nota, del resto, fin dall'antichità, anche se il suo valore fu apprezzato in modo diverso fin dall'inizio e continuò ad essere posto in discussione lungo i secoli: la Classicità attribuì prevalentemente al mito il solo pregio della verosimiglianza, ma non il valore di quella verità che si raggiunge in ciò che è prodotto genuino dell'intelletto; fu questo il pensiero di Aristotele e di Platone, il quale tuttavia riconobbe che quella verosimiglianza è, in certi campi, l'unica espressione valida cui il discorso umano possa aspirare.

Avvicinandosi la Modernità, a partire dal Vico, prese invece piede una scuola che trovava nel mito una forma autonoma di pensiero e di vita; in questo senso, esso non avrebbe affatto una validità o una funzione secondaria e subordinata rispetto alla conoscenza razionale, ma avrebbe anzi funzione e validità originarie e primarie, collocandosi su un piano diverso, ma dotato di uguale dignità, rispetto a quello dell'intelletto.

E fu esattamente questo il concetto che il Romanticismo, più tardi, fece proprio e amplificò, servendosene per proporre quella che pretendeva di introdurre e avvalorare come "metafisica teologica".

Schelling in particolare – autore assai caro a Pareyson e da lui sommamente apprezzato – vide nel mito, considerato come la religione naturale del genere umano, una fase dell'autorivelazione dell'Assoluto[94].

---

[93] *Ibid*.

[94] Schelling aveva tratto dall'istruzione paterna l'interesse per la storia, la religione e la mitologia – cfr. A. BAUSOLA, *La filosofia della rivelazione al vertice del pensiero di Schelling (Saggio introduttivo)*, in

Successivamente, il mito fu molto svalutato e lo si trattò soprattutto entro teorie sociologiche che videro in esso una funzione propria, strettamente connessa con la natura della tradizione e la continuità della cultura; non mancarono comunque, autori che insistettero sulla sua validità nel manifestare, nell'unico modo possibile, alcune forme di verità: Paul Ricoeur, ad esempio, si scostò da chi lo avrebbe voluto confinare nell'ambito della favola destinata alle menti più semplici e sostenne che è proprio nei miti, e più precisamente in quelli primordiali, che si può trovare la chiave che meglio si presta ad aprire la porta del mistero del male avvertito dall'uomo[95].

Pareyson, pur con le differenze che nettamente lo distinsero, si schierò in modo deciso con questa corrente: naturalmente, non si può nemmeno immaginare ch'egli intendesse negare ogni valore all'argomentazione speculativa, alla quale di certo egli non si sottrasse; si deve piuttosto riconoscere ch'egli voleva semplicemente affermare che questa non va assolutizzata fino a negare ogni realtà a ciò che non rientra nei suoi schemi e non è attraverso di essa esprimibile.

Il pensiero che egli sosteneva era che occorre, sì, utilizzare quel rigore speculativo senza il quale non si darebbe alcuno spessore al discorso, ma bisogna pure essere avvertiti degli esiti cui conduce la *ybris* della ragione ed essere coscienti del fatto che:

> La rappresentazione puramente concettuale della divinità è nata con l'esigenza di superare la "fase" dell'antropomorfismo e di "purificare" il pensiero filosofico da ogni residuo antropomorfico, [ma] non si può non restare colpiti dalla scarsa riuscita dell'impresa, giacché l'esito è perlopiù risultato in contrasto con le primitive intenzioni. Concepire Dio in termini concettuali significa definirlo in base a categorie elaborate dalla mente umana e attribuirgli proprietà che direttamente o indirettamente ineriscono all'uomo, sia pure estremamente affinate e astratte, e sia pure pensate in senso eminente ed elevate al vertice. In tal senso concepire Dio come Essere, Principio, Causa, Pensiero, Ragione, Valore, Persona, Bontà, Provvidenza, e così via, è pur sempre un *kat'ànthropon lèghein*[96], che conferisce a tali concezioni della divinità un carattere sostanzialmente, anche se

F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione (Secondo l'edizione postuma del 1858 curata da F.K.A. Schelling)*, Bompiani, Milano 2002, XII –; nel 1804, a ventinove anni, pubblicò *Filosofia e religione* e si può collocare dal 1815 in poi la sua "filosofia positiva", ovvero la filosofia della mitologia e della rivelazione – cfr. REALE - ANTISERI, *Storia della Filosofia*, 62-63 –.

[95] Per questi ultimi capoversi, cfr. N. ABBAGNANO, *Mito*, in ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, 586-588; RICOEUR, *Finitudine e colpa*, 240 ss.

[96] «Parlarne sotto forma umana», tradurrei.

larvatamente, antropomorfico. La fonte da cui l'uomo può trarre un'idea di ragione e razionalità o di persona e personalità è la sua stessa esperienza interna [… e] ne consegue che definire *filosoficamente* Dio come Ragione o Persona, o attribuirgli *concettualmente* la razionalità o la personalità, o in generale designarlo con un concetto filosofico o pensarlo con categorie filosofiche, è in realtà molto più antropomorfico che non farsi di Dio una rappresentazione chiaramente simbolica, magari in forma vistosamente umana; giacché i concetti e le categorie, pur mostrandosi come puramente razionali e completamente disumanizzati, non riescono a dissimulare interamente, come pure vorrebbero, la loro origine analogica, e in ogni caso finiscono col rinserrare l'inoggettivabile nel sistema delle categorie del pensiero umano in modo riduttivo e oggettivante, mentre la forma umana nel suo simbolismo è configurata proprio per offrire all'inoggettivabile una sede appropriata alla sua ulteriorità, inesauribilità, ineffabilità.[97]

E, certo, sul mito bisogna condurre un'azione ermeneutica "onesta" e tesa a rilevare, con mente aperta e vigile, il messaggio profondo ch'esso contiene e non tesa ad una "demitizzazione" basata sul preconcetto ch'esso altro non sia che una, magari suggestiva, favola, frutto di "semplicità popolare".

Ecco, nel prosieguo avremo modo di vedere come il filosofo torinese si serva ampiamente dell'ermeneutica dell'esperienza cristiana, proprio a partire dall'interpretazione della forma mitica con la quale le pagine bibliche propongono una verità sublime, inesauribile, ineffabile; sarà di lì ch'egli trarrà lo spunto per costruire e proporre la propria raffinata e innovativa visione del rapporto tra realtà e Dio, tra Dio e libertà, tra Dio e male, tra male e uomo, tra storia ed eternità, una visione in grado, come egli voleva, di interessare tanto lo scettico quanto il credente.

Non credo sia il caso di dilungarsi ulteriormente su tutto questo: quello che era essenziale è già stato detto, ma vi saranno molte altre occasioni in cui si dovrà tornare ad accennare al pensiero di Pareyson sull'argomento in questione.

[97] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 113-114.

1.4 – Uno sguardo sulle fonti del filosofo

È cosa del tutto normale che l'incontro con determinanti autori e con certe loro opere lasci tracce profonde nella nostra formazione culturale; magari non sempre siamo pronti a riconoscerle e la loro incidenza si può manifestare in modo diverso, e diversamente avvertito nel corso degli anni, ma il loro influsso continua sempre ad accompagnarci.

Nell'"ultimo Pareyson"[98], come il filosofo stesso fu a dichiarare, non venne meno l'influenza soprattutto di tre figure: Shelling, Heidegger e Dostoevskij[99], il primo ed il terzo specialmente.

È senz'altro opportuno, perciò, soffermare un attimo l'attenzione su di loro, cercando di far emergere quegli aspetti che nella riflessione pareysoniana di cui ci stiamo occupando possono aver avuto una maggiore rilevanza, senza voler entrare in una trattazione generale della loro opera, cosa che andrebbe di certo oltre lo scopo ed i confini della presente ricerca.

1.4.1 – Schelling

A detta degli studiosi di storia della filosofia, un giudizio sul pensiero di Schelling è decisamente difficile: «la sua mobilità[100] ha sconcertato anche i più

---

[98] Il suo percorso filosofico può dirsi caratterizzato da tre tappe fondamentali che lui stesso riconobbe (cfr. TRAPANI, L*'origine del male. Sul pensiero filosofico dell'ultimo Pareyson*, 12):

1. nel primo periodo egli inizia il suo dialogo con l'esistenzialismo, dialogo che lo porterà alla proposta teoretica di un "personalismo ontologico" i cui tratti sono stati da lui delineati in *Verità e interpretazione*, saggio la cui pubblicazione si ebbe per la prima volta nel 1950;
2. nel secondo, quello caratterizzato dall'uscita di *Esistenza e persona* nel 1971, al centro della sua riflessione sta l'ermeneutica del carattere inesauribile della verità;
3. il terzo si conclude con la pubblicazione postuma di *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*.

[99] Il nome del grande autore russo lo si trova a volte scritto così, "Dostoevskij", appunto, a volte "Dostojeskij". Anche nel prosieguo, perciò, si potranno incontrare l'una o l'altra delle due forme, a seconda dei commenti e delle citazioni.

[100] Da quando assunse il suo primo incarico accademico, nel 1799 (a soli ventiquattro anni), a quando interruppe i suoi corsi, nel 1847, si possono scandire ben sei periodi: gli inizi fichtiani, il periodo della filosofia della natura, il momento dell'idealismo trascendentale, la fase della filosofia dell'identità, la fase teosofica e della filosofia della libertà, la fase della filosofia positiva e della filosofia della religione. Cfr. a tal proposito REALE - ANTISERI, *Storia della Filosofia*, 49-64; 78-93.

pazienti lettori, e la brusca virata finale [verso la cosiddetta "filosofia positiva"[101]] ha irritato molti[[102]]».

Tra questi molti, però, davvero non si può enumerare Pareyson[103] che certamente seppe cogliere le contraddizioni presenti nel pensiero dell'autore tedesco, ma che trovò comunque in lui una conferma delle proprie riflessioni[104]: da un lato, infatti, egli volle precisare che lo interpretava in modo non del tutto schellinghiano – affermò, parlando appunto di Schelling, di essere del tutto lontano dal persistente razionalismo e dall'oscuro, ma possente teosofismo del filosofo tedesco, tanto che non ci si doveva servire della sua interpretazione per spiegarne il pensiero –; dall'altro lato, tuttavia, così ritenne di esprimersi:

> Imparai che il livello della moralità sta a un piano inferiore rispetto a quello su cui si può indagare in modo più elevato, radicale e originario il concetto di libertà. Questo lo trovai

---

[101] La "filosofia positiva" era intesa come quella la cui speculazione doveva concernere l'esistenza effettiva di ciò che è, basandosi anche sulla religione e sulla rivelazione ed integrando la "filosofia negativa" che, costruita solo sulla ragione, si occupava esclusivamente dell'essenza generale delle cose e della relativa possibilità logica.

[102] Kierkegaard, per dire, fu una delle figure eminenti appositamente giunte a Berlino per ascoltare le lezioni che Shelling iniziava a dare nel novembre del 1841. Nel suo *Diario* aveva scritto – A. BAUSOLA, *La filosofia della rivelazione al vertice del pensiero di Schelling (Saggio introduttivo)*, in F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione (Secondo l'edizione postuma del 1858 curata da F.K.A. Schelling)*, Bompiani, Milano 2002, X-XI –: «Io sono così contento di aver sentito la seconda lezione di Schelling, indicibilmente contento. […] Ho messo tutta la mia speranza in Schelling». In una lettera al fratello Peter del 27 febbraio successivo, così si espresse: «Schelling chiacchiera in un modo assolutamente insopportabile […]. Son troppo vecchio per stare a sentire lezioni, ma Shelling è troppo vecchio per tenerle».

[103] In un suo davvero interessante saggio, Emilio Carlo Corriero scrive (*Vertigini della ragione. Schelling e Nietzche*, LEXIS-Rosenberg & Sellier, Torino 2018, 110-111): «Per Shelling il passaggio dalla filosofia negativa (razionale) alla filosofia positiva (o anche storica, in quanto parla dell'essere a posteriori), resosi necessario in conseguenza della *frattura* scoperta con il trattato sulla libertà, non si chiarisce come passaggio logico, bensì come *salto* indeducibile fra ambiti diversi. L'esigenza che impone il passaggio/salto dalla filosofia negativa alla filosofia positiva risiede proprio nell'eccedenza di irrazionale presente nella *Volontà*: la filosofia positiva è tutta rivolta alla ricerca della realtà, ma la conquista solo nell'atto mediante cui la ragione esce da sé, attraverso l'estasi, per cogliere l'ente necessario nella *Mitwissenschaft* originaria e per '(di)-mostrarlo' a posteriori, dunque con un procedere 'storico' più che teoretico. Come scrive Luigi Pareyson, "il discorso razionale, nella sua ripresa dopo l'estasi, è dunque un processo di concettualizzazione, di fondazione e di denominazione, poiché il puro esistente è di per sé inconcettuale, e quindi inconcepibile e inconoscibile, innominato, e quindi ignoto e sconosciuto, e allora si tratta di assegnargli un concetto che permetta di concepirlo e conoscerlo, di conferirgli un fondamento che consente di comprenderlo e penetrarlo, di dargli un nome che lo riscatti dall'anonimia e abiliti a interpretarlo (PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 431)". Quello della filosofia positiva è il primo tentativo nella storia della filosofia di andare oltre il linguaggio della ragione, volgendosi all'essere come evento storico».

[104] Lo sottolinea Francesco Russo, in *La libertà, il male, Dio*, «Acta Philosophica. Rivista internazionale di filosofia. Pontificio Ateneo della Santa Croce» 5 (1/1996), e vi aggiunge una sua testimonianza: «In uno degli incontri con lui mi ripeté che in Schelling aveva trovato non l'ispirazione ma una conferma delle sue riflessioni» (nota 41 a p. 88).

soprattutto in una figura decisiva che unisce queste due possibilità che ho delineato poc'anzi [quelle che si offrivano attraverso Kant e Fichte], e cioè in Schelling. Perché Schelling può essere considerato per un verso come prehegeliano, ma per l'altro verso come un posthegeliano[105], e anzi, come mi è venuto di dire, addirittura un postheideggeriano. Solo chi aveva partecipato alla costruzione della filosofia hegeliana poteva collaborare a dissolverla: ed appunto con questa sua impresa volle fare una filosofia della libertà»[106].

L'interesse per l'ultimo Shelling, d'altra parte, era riemerso vivo tra tutti gli esistenzialisti del Novecento europeo in un periodo nel quale il tema della libertà era scottante; ed era quindi naturale per il giovane Pareyson, che in quell'ambiente andava formandosi, facesse propria la centralità di quel tema.

Ma anche negli anni della sua maturità egli non smise di rielaborare la sua riflessione sulla filosofia dell'esistenza e, quindi, sul tema della libertà e sul pensiero di un autore come Schelling.

Scrive infatti Francesco Ciglia:

La profonda intenzionalità teoretica sottesa al tormentato lavorio di recupero-rettifica nei confronti degli studi giovanili sull'esistenzialismo si svela pienamente nella seconda parte del saggio [*Esistenza e persona*], dove viene prima sviluppata una serie di rinnovati approfondimenti di carattere storico-critico sull'esistenzialismo, centrati soprattutto su di una messa a fuoco dell'influsso di Shelling sulle sue tre […] ramificazioni francese, tedesca e russa, e poi vengono abbozzate le strutture fondamentali di una importante ed impegnativa interpretazione teoretica dell'esistenzialismo nei termini di un'"ontologia della libertà" [… che costituirà] il programma teoretico fondamentale dell'ultima stagione della meditazione del nostro pensatore […]. L'intero discorso si conclude con una decisa rivendicazione dell'attualità teoretica di un'intera eredità di pensiero, e con una personale

[105] «Come intuisce Luigi Pareyson, la possibilità per *la* filosofia che si ponga onestamente oltre la *crisi* nichilistica della modernità, risiede nella forma della coscienza proposta da Schelling: "se si chiede in che modo la filosofia possa attingere e possedere la verità, si vedrà che essa può farlo non nella forma della *conoscenza*, perché la verità non è oggetto concluso in una visione totale, ma nella forma della *coscienza*; e della coscienza non già in senso hegeliano, come coscienza della realtà già compiuta, ma, semmai, in senso Schellinghiano: coscienza non di ciò che è ultimo, ma di ciò che è primo, non di una storia conclusa, ma di un'origine inesausta, non della presunta totalità dello spirito umano ma della sua infinita virtualità originaria". E infatti solo Shelling, che per un verso può essere considerato un prehegeliano e per l'altro verso un posthegeliano, può superare, nella direzione di una *filosofia della libertà*, l'inevitabile declino nichilistico a cui è destinata la filosofia razionale che pretende di consumare nei suoi concetti la totalità del reale (E.C. CORRIERO, *Vertigini della ragione. Schelling e Nietzche*, LEXIS-Rosenberg & Sellier, Torino 2018, 202-203)».

[106] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 9.

appropriazione di essa che culmina in una solenne inattesa professione filosofica. "Queste, scrive infatti Pareyson, [sono] le linee della problematica d'una 'ontologia della libertà' che l'esistenzialismo ha affidato alla meditazione attuale, e in nome della quale io desidero proclamarmi esistenzialista – ora che, passata la moda, hanno cessato di dichiararsi tale molti che, pur non essendolo mai stati veramente, s'erano professati allora esistenzialisti".[107]

Anche il solo fatto che Shelling avesse anticipato, continuando ad influenzarlo, quel processo che in Pareyson sarebbe sfociato nell'importante ed impegnativa interpretazione teoretica dell'esistenzialismo sul fronte dell'"ontologia della libertà" basterebbe a giustificare l'apprezzamento del filosofo torinese nei suoi confronti; ma ciò non è tutto, poiché, immediatamente connessi al problema della libertà, si fanno avanti quelli del male, del suo essere e della sua comprensibilità:

[Pareyson, parlando di Schelling nei momenti in cui questi fu] filosofo del male e della libertà e teorizzatore dell'empirismo filosofico e della filosofia positiva [… lo indicò esplicitamente] come un importantissimo precursore dello Heidegger pensatore della differenza ontologica, ma come un precursore che sembra tuttavia possedere, almeno a livello potenziale, tutte le risorse teoretiche necessarie per schivare le trappole teoretiche entro cui si sarebbe, viceversa, lasciata irretire successivamente la meditazione heideggeriana. Nelle schellinghiane *Conferenze di Herlangen* del 1821, ad esempio, "si fa strada", secondo il nostro pensatore, pur "fra molte incertezze e titubanze", "l'esigenza di trasformare il concetto di indefinibile e ineffabile in quello di originario e di inesauribile" […]. In esse, scrive il nostro filosofo, "per un verso viene anticipata in modo veramente impressionante la heideggeriana differenza ontologica [quella che sussiste tra l'"essere" e gli "enti"], e per l'altro verso il discorso è continuato oltre Heidegger […]. Schelling, prosegue Pareyson, in fondo vuol evitare sia l'ontologia negativa mistica sia l'ontologia esplicata hegeliana, e a tal fine propone una dialettica che non si fermi al non sapere e non sbocchi nel sapere assoluto".[108]

In effetti, «Schelling cercò di individuare le condizioni di possibilità di un sapere, relativamente alla natura, che non risolvesse quest'ultima in un semplice

[107] F.P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, Roma 1995, 27-28.
[108] *Ib*., 230-231.

prodotto della riflessione dell'Io, ma che, insieme, non riportasse la natura nel campo della kantiana "cosa in sé", inconoscibile»[109] ; ed entra così in campo il problema della libertà:

> Il progetto "sistematico" di Shelling è ora quello di coniugare l'idealismo al realismo della filosofia della natura ponendo al 'centro', come essenza ultima della realtà, la libertà assoluta. Così facendo, Shelling si propone di continuare il progetto della modernità, tuttavia – e qui risiede il punto di *frattura* e di *crisi* – tale proposito evidenzia l'insanabile contraddizione che presiede al progetto stesso: ponendo il pensiero, la *ratio*, come il *tribunale unico* che giudica delle determinazioni dell'essere, il Moderno esclude la natura, o al più la descrive come estraneazione dell'idea da recuperare e superare, e si trova così nella condizione di non poter considerare la libertà nella sua pienezza. Che il concetto di libertà contraddica qualsiasi concetto di sistema, che meglio si attaglierebbe piuttosto a una visione necessaria dell'essere, è agli occhi di Shelling una falsa credenza che non tiene conto della libertà degli individui e più ancora della libertà di Dio: una filosofia che intenda considerare la totalità dell'essere, nel suo carattere razionale e reale al contempo, non può che intendere la libertà come elemento costitutivo e fondante del sistema stesso.[110]

Successivamente, questa problematica gnoseologico-metafisica si sviluppò in una ricerca sui rapporti sussistenti tra filosofia e religione – cristianesimo, in particolare, ma non solo – e tra filosofia e mitologia, con il tentativo di trasferire il processo teogonico dalla mitologia alla filosofia[111]: il punto di partenza posto per questa fase era l'affermazione che l'Io[112] ha necessità di intuirsi come infinito produrre e infinito sapere, essendo ineludibile il comando della legge morale di affermarsi praticamente come infinita posizione di sé, in ciò non lasciandosi determinare *ab extrinseco* dagli oggetti; e di lì si passava alla domanda che ne conseguiva: dove poteva esso trovare il modo di far fronte a tale necessità.

---

[109] A. BAUSOLA, *La filosofia della rivelazione al vertice del pensiero di Schelling (Saggio introduttivo)*, in F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione (Secondo l'edizione postuma del 1858 curata da F.K.A. Schelling)*, Bompiani, Milano 2002, XV.

[110] E.C. CORRIERO, *Vertigini della ragione. Schelling e Nietzche*, LEXIS-Rosenberg & Sellier, Torino 2018, 198.

[111] Cfr. J. MOLTMANN, *Trinità e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 1983 54.

[112] «L'idealismo di Schelling parte infatti – come è ben noto – dall'atto di autoposizione dell'Io, che è atto incondizionato con cui l'Io sa se stesso perché vuole e pone se stesso» – A. BAUSOLA, *La filosofia della rivelazione al vertice del pensiero di Schelling (Saggio introduttivo)*, in F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione (Secondo l'edizione postuma del 1858 curata da F.K.A. Schelling)*, Bompiani, Milano 20022, LXXII –.

«Nell'arte» fu la risposta, perché nell'arte l'Io:

> si sa non solo come volere-sapere infinito che ha l'oggetto di fronte, ma come sapere infinito che opera inconsapevolmente e come sapere inconsapevole che si sa, come oggetto e come soggetto identici (infinito e finito identici), eppure opposti, e identici nell'opposizione (come Io e come natura, soggetto-oggetto e oggetto-soggetto, che sono identici nell'opposizione). […] L'arte è superiore al sapere filosofico, ancora parziale, […e] "l'organo universale della filosofia è la filosofia dell'arte".[113]

Ed anche per Pareyson, come abbiamo visto nelle pagine precedenti e come vedremo ancor meglio più avanti, l'interpretazione artistica è in grado di svelare ben più di quanto non possa il cosiddetto pensiero razionale; nelle righe appena lette, inoltre, in quell'accenno all'identità ed opposizione di infinito e finito, già si può cogliere il trasparire del «problema gravissimo» che Schelling ha dovuto affrontare alla fine del periodo dell'Identità: come spiegare l'origine del finito a partire dall'infinito?

> Alcuni aspetti del finito – il divenire, il male, la morte – non risultavano facilmente conciliabili con il sistema della identità, e nuovi interessi religiosi erano venuti emergendo in Schelling […]. Fino a che Schelling pone l'Assoluto come una realtà originaria, infinita e priva di singole determinazioni, che si svolge *progressivamente* nel molteplice […] il problema del finito come realtà diveniente non sorge. Ma successivamente Schelling pone l'assoluto come unità di tutte le determinazioni assunte come compresenti […], come unità tutta in un atto del molteplice, già realizzata *ab aeterno*, al di fuori del divenire; allora il problema del finito diveniente si fa acuto […]. È indubbio che Schelling, a partire dal 1804[114], ci risulta fortemente impegnato nella determinazione del rapporto tra finito e infinito e nella conciliazione tra immanenza degli enti in Dio e libertà: i successivi molteplici tentativi di definizione di quei rapporti, le molte variazioni, i ritorni e le riprese di momenti già abbandonati, testimoniano l'interesse vivissimo di Schelling al problema del rapporto del finito con l'Assoluto, base di ogni interesse religioso. È però da rilevare

---

[113] A. BAUSOLA, *La filosofia della rivelazione al vertice del pensiero di Schelling (Saggio introduttivo)*, in F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione (Secondo l'edizione postuma del 1858 curata da F.K.A. Schelling)*, Bompiani, Milano 2002, XX-XXI.

[114] «Non si dimentichi che, lasciando nel 1803 Jena per trasferirsi a Würzburg, Schelling smetteva di frequentare Goethe ed Hegel, e, in genere, il circolo romantico jenense; cessava così l'influenza diretta di un gruppo di pensatori il quale intendeva l'unità del finito e dell'infinito a vantaggio di una prospettiva tendenzialmente pancosmistica o naturalistica» – *Ib.*, XXIII nota 18.

> […] che le influenze in senso religioso, le critiche che lo pungolarono in tal senso (mi riferisco a quelle autenticamente cristiane, e cioè veramente trascendentalistiche) non hanno sortito i loro risultati che molto più tardi.[115]

Per capire dove stesse il nodo che il filosofo tedesco doveva dipanare, occorre fare un passo indietro: in precedenza, Schelling aveva ipotizzato che l'Io-Assoluto fosse un'attività originaria che continuava ad auto-porsi all'infinito; tale attività infinitamente auto-creatrice consisteva in un'intuizione intellettuale che eternamente costituiva il soggetto come oggetto a sé medesimo.

Ma come poteva il soggetto ottenere ciò[116]?

Un simile processo, proprio dell'Io, non poteva avvenire che attraverso un continuo susseguirsi di autolimitazioni: l'Io, per divenire anche "prodotto" deve continuamente opporre a sé qualcosa, ed altrettanto continuamente deve poi superarlo elevandosi ad un livello via via superiore; questa è l'attività dell'Io, attività infinita e infinito progresso, come Fichte aveva già detto.

E dove finì col portarlo quello svolgersi progressivamente dell'Assoluto nella realtà diveniente?

Schelling si era spinto troppo oltre perché gli fosse possibile l'accogliere un vero creazionismo, per il quale il finito fosse derivato da un atto di libera volontà del creatore – la cui trascendenza si sarebbe allora imposta –; per lo stesso motivo, poi, non poteva accettare una visione vicina a quella spinoziana che, in pratica, si sarebbe conclusa con l'annullamento del finito in Dio.

Così egli riprese l'antico concetto gnostico, che il misticismo tedesco aveva già accolto in passato e secondo il quale l'esistenza delle cose e la loro origine suppongono un'originaria "caduta", un "distacco" da Dio.

Con ciò, però, gli si ponevano altre domande per la cui soluzione occorreva rivedere l'intera problematica dell'Assoluto: caduta e distacco, per incominciare, venivano a comportare alterità? E quale alterità, semmai?

La risposta di Schelling è complessa: Dio può anche essere considerato persona, ma si tratta di una persona-che-si-fa: Dio si autocostruisce attraverso un processo in

---

[115] *Ib*., XXII-XXIII.
[116] Cfr. anche le due edizioni del 1994 (pp. 49-64) e del 1997 (pp. 78-93) di REALE - ANTISERI, *Storia della Filosofia*.

cui gli opposti – che prima erano visti come unificati nell'Assoluto – sono eternamente in lotta, vivono il conflitto tra un principio oscuro e cieco, che è "volontà irrazionale", e un principio positivo, che è invece "razionale"; la vita di Dio si esplica come vittoria del positivo sul negativo.

E quanto all'uomo: il suo dramma, che consiste nella lotta fra il bene e il male, fra la libertà e la necessità, altro non è che il rispecchiarsi di un originario conflitto di forze opposte, le medesime forze che sono alla base dell'esistenza e della stessa vita di Dio[117]: nel mondo c'è il male, perché il male c'è già in Dio.

Le affermazioni di Schelling sulla mitologia, sull'esperienza religiosa e sull'espressione artistica già le avevamo sentite risuonare in Pareyson, potendo così intuire alcuni dei motivi per i quali il filosofo torinese volle indicarlo tra le sue principali fonti; da quanto ho cercato di esporre negli ultimi capoversi, però, emergono ulteriori temi, che mi sembrano ancora più rilevanti: quello del male che, in buona sostanza, è originariamente presente in Dio e quello per cui, se l'uomo ha potuto scegliere il male, lo ha fatto, appunto perché esso era già in Dio.

E, come vedremo nel prosieguo del mio lavoro, questi due ultimi punti sono davvero "assi portanti" nel pensiero dell'ultimo Pareyson: su di essi, infatti, egli ha costruito la sua "provocazione".

Se, tuttavia, è senza dubbio giustificato il suo porre Schelling tra le proprie fonti, altrettanto sicuro è che sono enormi le differenze tra le sue conclusioni e quelle del pensatore tedesco; ma il prolungare il discorso su di esse non è mi possibile in questo mio capitolo iniziale ed altrettanto sicuramente, poi, si tratterebbe di un tentativo che mi porterebbe, di molto, oltre il tema, lo scopo ed i confini della tesi che sto svolgendo[118].

---

[117] «Se la soluzione che Nietzche individua in Hegel è strumentale alla legittimazione dello *stato di fatto*, e quella attribuita a Schopenhauer finisce per culminare nell'abbandono del mondo per un ambito mistico, la via proposta da Schelling, che Nietzche non sottolinea ma in qualche modo ripercorre, determina l'ingresso del *male* al centro dell'Essere stesso, quale fondamento a-razionale e illimitato. […] Il fondamento a-razionale rimane libero e indipendente dal Verbo fino alla completa separazione, in quel momento il desiderio iniziale si dissolve affinché tutto il bene appaia nella sua chiarezza, e il resto, l'impuro e il mendace, sia sprofondato oltre Dio come un passato, già sempre superato, che fonda l'intero Processo. Sebbene Dio abbia già da sempre vinto il fondamento scegliendo per il Bene, per l'uomo tale Passato si fa costantemente presente in una lotta che anima la Vita stessa della persona in quanto è libera di optare per l'amore universale o per l'egoismo (E.C. CORRIERO, *Vertigini della ragione. Schelling e Nietzche*, LEXIS-Rosenberg & Sellier, Torino 2018, 97).

[118] Anche solo una stringata illustrazione di temi schellinghiani come quello dell'equivalenza di essere e volontà e dello sfociare di essa in una complessa teoria della trinità divina – che è le mille miglia distante dalla Trinità cristiana: basti pensare che il Figlio vero e proprio lo si avrà solo alla fine di un

Penso, pertanto, di potermi qui limitare, alla semplice indicazione di alcuni punti di differenziazione che si collegano a quanto sopra abbiamo visto e che sono funzionali allo sviluppo di quanto esporrò nei capitoli che seguiranno:

- in primo luogo, il Dio di Pareyson non è un Dio che unisce in sé tutti gli opposti e che "si fa" progressivamente nel superamento delle relative opposizioni, ma un Dio che fin dall'inizio e per sempre "è quello che è" ed ha in sé la propria dialettica.
- Il creazionismo del filosofo torinese, poi, è tale in senso stretto, è un creazionismo ove il mondo e l'uomo sono frutto di un atto assolutamente libero e generoso; con esso, Dio dà l'essere ad una realtà altra da sé ed in nessun modo, quindi, Dio e il mondo possono essere uniti in una forma di panteismo, comunque questo possa essere inteso.
- Ed ancora: il dramma dell'uomo con la sua caduta e la conseguente, perenne lotta di bene e male che in lui si svolge derivano esclusivamente dall'esercizio di un suo atto di libertà.
- Infine, e questa è forse la differenza che riassume la sua principale diversità rispetto a Pareyson, Schelling non accettò mai di essere un "filosofo cristiano".

Pareyson, dunque, fin dalla giovinezza ha apprezzato l'apporto della riflessione schellinghiana e non ha avuto alcun timore di farne propri alcuni punti, ma non ha esitato a staccarsi da essa per superarne i limiti e sviluppare la propria filosofia, come dicono le sottostanti righe di Giada Trapani:

> «Schelling conduce Pareyson attraverso il passaggio definitivo dall'*ontologia dell'inesauribile* sin qui professata all'*ontologia della libertà*, ovvero all'ermeneutica dell'esperienza religiosa contenuta in quello che egli chiama il *mito cristiano*. Pareyson si libera definitivamente da ogni remora che lo trattenga ancora dal piegare definitivamente lo strumento ermeneutico verso una filosofia cristiana»[119].

---

processo teogonico in cui l'"esistente necessario" dovrà rientrare nell'unità originaria – oppure quello dell' "uomo originario", che è l'unità restaurata delle forme-potenze divine, richiederebbe davvero largo spazio, inimmaginabile all'interno del mio progetto.

[119] TRAPANI, L*'origine del male. Sul pensiero filosofico dell'ultimo Pareyson*, 19.

1.4.2 – Heidegger

Martin Heidegger (1889-1976) fu una eminente figura nella filosofia del XX secolo; Luigi Pareyson non lo incontrò mai di persona, ma sicuramente il pensiero del filosofo tedesco gli era ben noto ed esercitò una certa influenza sulla sua riflessione, sia negli anni del suo periodo esistenzialista, sia in seguito.

Heidegger fu, peraltro, figura discussa e controversa: alcuni danno per certa la sua adesione al nazismo[120], altri sono meno categorici e dicono che si debba tener debito conto di alcuni fatti obiettivi che deporrebbero in senso contrario: si sa che nel 1933, caduto in disgrazia, egli diede le dimissioni dall'ufficio di rettore dell'Università di Marburgo e nell'ultimo periodo della seconda guerra mondiale il regime nazista gli creò varie difficoltà; nel dicembre del 1946 fu allontanato dall'insegnamento, attività che, col parere positivo di Jaspers e Guardini, poté riprendere dopo tre anni.

Detto questo, vediamo ora di soffermarci su alcuni punti essenziali del suo pensiero: nella seconda metà degli Anni Venti, Heidegger fu tra coloro che vollero ripensare in proprio ed in modo originale il metodo fenomenologico di Husserl[121]; nel 1927, diede alle stampe *Essere e tempo*, verosimilmente la sua opera più importante, condotta nell'intento di proporre un'ontologia in grado di far cogliere il senso dell'essere e comprendere in modo non ontico, ma ontologico la realtà delle cose[122].

---

[120] Mario Angelino, nell'introdurre il piccolo, ma davvero interessante libretto di Hans Jonas (*Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*), gli attribuisce la seguente frase: «La fabbricazione di cadaveri nelle camere a gas è per essenza identica alla meccanizzazione dell'agricoltura». Sono parole terribili, che lasciano stupiti ed inorriditi, e mai si vorrebbe sentirle o leggerle. Ma, ancorché inducano certamente ad attribuirle alla bocca di un fervente nazista, credo sia giusto ricordare che un paio di righe avulse dal proprio contesto possono assumere un significato assai diverso da quello che ad esse attribuiva la persona che le ha pronunziate, nel momento in cui lo fece – e tanto più ciò dev'essere tenuto presente quando esse riportino le parole di un personaggio come Heidegger la cui "vulcanicità" è attestata proprio dallo stesso Jonas: «Nelle sue lezioni si aveva di fronte il pensatore […] Non veniva esposta una dottrina già confezionata, come accadeva con Husserl […] Qualcosa si svolgeva dinnanzi a noi […] e si era tentati di dire: "È il pensiero che pensa in lui"» (G. FORNERO, *Storia della filosofia fondata da Nicola Abbagnano*, vol. IV t. II, U.T.E.T., Torino 1994 496) –. È qui necessaria, allora, una certa prudenza nel valutarle, anche per i motivi che tra poco si vedranno.

[121] Si tratta di quel movimento che, al seguito di Husserl, vedeva la necessità di applicare un metodo in grado di proporsi come scienza di essenze e non di dati di fatto: lo chiamarono "fenomenologia", scienza dei fenomeni (*logos fainomenou*); lo scopo dichiarato, però, era quello di andare oltre l'aspetto empirico degli stessi, per adire i loro modi tipici (ciò che fa sì, ad esempio, che questa sia una casa e non un prato, oppure che questo sia un profumo e non un suono).

[122] Per Heidegger, la descrizione degli oggetti intramondani è ontica, mentre l'interpretazione del loro essere è ontologica; esemplificando: quella delle scienze galileiane è una descrizione ontica, mentre il discorso sul senso della realtà, e della scienza in se stessa, è ontologico.

A partire dal tempo della Classicità, il pensiero sull'essere aveva posto la questione in una maniera che, a suo modo di vedere, ne rendeva di fatto impossibile lo sviluppo, con la conseguenza che, nei secoli che seguirono, il tema venne in qualche modo lasciato ai margini; se si voleva riprendere il discorso, bisognava dunque reimpostare del tutto la maniera di procedere.

Secondo il nuovo itinerario individuato da Heidegger, per affrontare la domanda sull'essere, il punto di partenza non poteva che stare nell'interrogarsi su quell'ente dal quale la domanda stessa viene avanzata: «Nei confronti di un problema, egli afferma che occorre distinguere tre elementi fondamentali: ciò che si cerca (il cercato), colui che si interroga (l'interrogato) e ciò che si ricerca (il ricercato). Nel caso specifico del problema dell'essere, il cercato è l'essere, l'interrogato l'ente e il ricercato il senso dell'essere»[123]; ora, colui che si interroga, l'uomo, è l'"Esser-ci", vale a dire colui che nel mondo "ci è" e vi si trova "gettato", gettato con altri e con altre cose.

Per lui l'essere nel mondo è sempre con-essere e perciò egli deve prendersi cura degli altri e delle cose; questa cura, poi, si svolge in modo autentico solo quando gli altri vengono aiutati a prendersi a loro volta le proprie cure, altrimenti non si potrebbe più parlare di cura e l'essere-con-gli-altri si ridurrebbe ad un semplice "essere insieme", cioè ad una forma inautentica di con-essere.

In ogni caso e quale che sia il suo essere nel mondo, l'Esserci si trova sempre in una "situazione", in un'esistenzialità che lo pone di fronte a molte scelte possibili ed è suo compito esercitare su di esse le proprie opzioni, progettando il proprio futuro; in funzione di questa progettualità, le cose e gli altri divengono "strumenti di realizzazione" dei quali ci si può servire per un'esistenza autentica, cioè per prendersi cura di essi, nel senso appena detto, o inautentica, cioè semplicemente per ricercare ciò che piace[124].

---

[123] A. PIERETTI, *Storia del pensiero occidentale*, vol. VI, *Dalla critica del positivismo ad oggi*, Marzorati, Milano 1976, 309.

[124] Heidegger, dunque, nel parlare delle cose e degli altri come "strumenti", non intende affermare la liceità di "utilizzarli" nell'indifferenza per la loro sorte. E ciò mi permette di ricollegarmi a quanto osservato in merito a quell'odiosa frase – «La fabbricazione di cadaveri nelle camere a gas è per essenza identica alla meccanizzazione dell'agricoltura» –, attribuita da Mario Angelino al filosofo tedesco, ma della quale non conosciamo il contesto: quello che voglio dire è che sussiste la possibilità che lo scopo del parlare heideggeriano di "essenza identica" per le camere a gas e per la meccanizzazione dell'agricoltura fosse quello di sottolineare, pur se in modo assurdamente provocatorio, il fatto che entrambe le cose hanno presentato il carattere di "strumenti" nel senso filosofico di cui sopra. Resta comunque inalterato il disgusto per quelle inaccettabili parole, la cui letteralità mi è sembrato opportuno

Ma che cos'è ciò che qualifica l'esistenzialità dell'uomo e il suo progettarsi?

> L'esistenza è essenzialmente *trascendenza*, […] oltrepassamento: è trascendente ciò che realizza questo oltrepassamento e si mantiene abitualmente in esso. In questo senso, la trascendenza non è per l'uomo un comportamento possibile in mezzo a tanti altri, ma piuttosto la sua costituzione fondamentale […]. Il termine verso cui l'uomo trascende è il *mondo* e la trascendenza può quindi essere definita come un "essere nel mondo". […] Trascendere verso il mondo significa fare del mondo stesso il *progetto* dei possibili atteggiamenti e delle possibili azioni dell'uomo. […] In questo modo la trascendenza è certamente un atto di libertà ed è anzi, secondo Heidegger, la libertà stessa; ma è una libertà che, nell'atto stesso di esplicarsi, si condiziona e si limita in tutte le possibili direzioni. Difatti, fondando o istituendo il mondo, essa nello stesso tempo si fonda nel mezzo del mondo stesso e ne subisce le imposizioni; qualsiasi progetto possibile, pur radicandosi nella libertà, ricomprende in sé l'uomo come uno degli esistenti del mondo stesso. "La libertà si rivela come ciò che rende possibile ad un tempo l'imporre e il subire un'obbligazione. Solo la libertà può fare in modo che per l'uomo un mondo regni e si realizzi come mondo". Se l'uomo è libero nell'atto di progettare il suo mondo, questo stesso progetto immediatamente subordina l'uomo a sé, rendendolo bisognoso e dipendente.[125]

Per Heidegger, dunque, l'uomo trascende se stesso, ma lo fa per trovarsi nell'immanenza del mondo e la libertà che si identifica con questa trascendenza ne assume anche tutto il limite, non essendo rilevante in ciò l'autenticità o l'inautenticità del suo progettarsi.

I termini autenticità e inautenticità, autentico e inautentico sono comparsi più volte nelle righe che precedono; conviene, allora, accennare a che cosa essi rimandino e quale sia il loro significato rispetto all'esistenzialità dell'uomo: nello svolgersi del suo rapporto con il mondo, l'Esserci può assumere una forma di esistenza "autentica", che consiste in una riappropriazione di sé, dispiegata conformemente alle proprie possibilità reali, oppure può mantenersi in una forma di esistenza "inautentica", che lo mantiene in una situazione "vuota", nella quale egli non coglie il primario significato

---

riportare, sia per far capire quanto fosse stata comprensibilmente controversa la figura di Heidegger, sia per far cogliere a quali estremi potevano condurre le sue idee, pur se, magari, attraverso delle forzature.

[125] N. ABBAGNANO, S*toria della filosofia,* vol. III: *Filosofia del romanticismo. La filosofia tra il secolo XIX e il XX*, U.T.E.T., Torino 1982., U.T.E.T., Torino 1982, 833-834.

del suo esser-nel-mondo e si limita a soddisfare una curiosità che lo riempie di qualsiasi cosa, di un nulla comprendere.

L'Esserci, dunque, si trova gettato di fronte a due possibilità di fondo, l'autenticità e l'inautenticità, e deve scegliere tra di esse per poi darsi un progetto di sé che, a sua volta, implica di ulteriormente scegliere tra un susseguirsi di possibilità "particolari".

Si tratta di un processo che si svolge nella temporalità dell'Esserci: sta nel presente, infatti, quel progettarsi, scegliendo fra un mondo di possibilità; ciò, d'altra parte, implica che ci sia stato un passato; ed è teso ad un futuro che l'Esserci deve progettare, avendo dinnanzi a sé "un infinito di possibilità", ma senza poter annullare il fatto che una cosa è tuttavia certa, la morte.

Ed eccoci di fronte ad un passaggio fondamentale: chiave di volta dello stare nel mondo dell'Esserci è la certezza della morte la cui ineluttabilità lo pone di fronte alla responsabilità ch'egli ha sulla propria esistenza:

> Inserendo il suo essere-nel-mondo nella prospettiva dell'esser-per-la-morte, [l'Esserci] realizza il proprio costitutivo essere-per-la-morte-nel-mondo. "Solo l'essere libero per la morte, scrive appunto Heidegger, offre all'Esserci il fine e pone l'esistenza nella sua finitudine. Questa, una volta afferrata, lo sottrae all'indefinita molteplicità delle possibilità che gli si offrono immediatamente, come l'inseguire ciò che piace, il prendere alla buona, il divertirsi, e fa sì che l'Esserci sia dinanzi al suo destino".[126]

Ma egli non avrà modo di affrontare il proprio destino, senza prima acquisire una conoscenza ed una comprensione di sé e della realtà che lo circonda; e questo conoscere e comprendere sé e la realtà si accompagna al riconoscerne ed all'interpretarne la verità.

> Il disvelarsi dell'essere suppone che l'uomo si apra all'essere e si renda disponibile per esso. L'uomo può misurare la verità della sua conoscenza mediante la conformità di essa alle cose (secondo il concetto tradizionale della *adaequatio intellectus et rei*) solo perché l'essere gli si svela attraverso le cose esistenti. Ma questo disvelamento implica che egli si renda libero per esso; presuppone la *libertà*, ed è anzi il significato originario della libertà

[126] A. PIERETTI, *Storia del pensiero occidentale*, vol. VI, *Dalla critica del positivismo ad oggi*, Marzorati, Milano 1976, 314.

e della verità. “La libertà di fronte a ciò che si rivela nel seno dell’apertura lascia che l’ente sia ciò che è. La libertà si scopre così come ciò che *lascia essere* l’ente”. Verità e libertà si identificano in quanto per l’uomo esser libero significa “abbandonarsi allo svelamento dell’ente come tale”. Grazie a questo svelamento, l’uomo stesso è quell’ente che è; cioè si trova a sua volta ricompreso nella verità dell’essere. Ma la libertà in questo senso non ha nulla a che fare con l’iniziativa umana; è un dono, anzi il *dono preliminare* dell’essere all’uomo. È un’iniziativa dell’essere, non un’iniziativa dell’uomo.[127]

Il filosofo tedesco, insomma, andando alla ricerca dell’essere, pensa di doversi volgere al tema della verità, movendo da una prima constatazione e prendendo poi atto delle relative conseguenze: normalmente per verità si intende l’accordo di qualcosa con qualcos’altro e si pensa di averla espressa adeguatamente quando si sia riusciti a manifestare tale accordo attraverso un enunciato linguistico che vi sia conforme, ma, per affermare la conformità, è necessario che quanto funge da termine di confronto si riveli quale effettivamente è.

D’altra parte, ciò implica che il soggetto attraverso il cui linguaggio ha luogo la rivelazione abbia prima espresso un giudizio libero; e così, alla fine, il tutto si riconduce al realizzare la propria libertà: si ha, quindi, che l’essenza della verità è la libertà, libertà che non va intesa come un esercizio arbitrario di una facoltà dell’uomo, perché, invece, «equivale al suo ex-porsi di fronte all’ente che si manifesta, è costitutiva dell’Esserci come esistenza, come apertura intenzionale»[128].

Rimane certo la possibilità che il soggetto, per la sua libertà, decida di non lasciare che l’ente si manifesti per quello che è, o come è, e faccia il contrario; in tal caso, compare la non-verità che non costituisce il semplice frutto della limitatezza umana, ma si lega all’essenza stessa della verità che è la libertà; il che mostra che

la verità riposa sulla non-verità, la rivelazione sul mistero. Ed è proprio al non-svelamento dell’essere in generale che, secondo Heidegger, è legata la deiezione[129] in cui l’Esserci

[127] N. ABBAGNANO, S*toria della filosofia,* vol. III: *Filosofia del romanticismo. La filosofia tra il secolo XIX e il XX*, 846.
[128] A. PIERETTI, *Storia del pensiero occidentale*, vol. VI, *Dalla critica del positivismo ad oggi*, Marzorati, Milano 1976, 316.
[129] Lo stato della deiezione è quello in cui l’esistenza si estrania da sé, nasconde a se stessa la sua possibilità propria (che è quella della morte) e si abbandona al modo d’essere anonimo che è caratterizzato dalla chiacchiera, dalla curiosità e dall’equivoco (N. ABBAGNANO, *Deiezione*, in ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, 216).

perlopiù si trova gettato; come all'oblio di esso è congiunto il suo errare, cioè il suo andar dietro agli enti particolari.[130]

In definitiva, anche la riflessione sull'essenza della verità e della libertà riconduce a ragionare sull'Esserci; riconduce nuovamente di fronte al fatto, già riconosciuto, per il quale chi affronta il problema dell'essere col partire dall'Esserci coglie, sì, l'essere dell'Esserci, ma non l'essere in generale, il cui mistero resta inafferrabile: «Benché ne avverta la necessità quindi, neppure Heidegger riesce a superare l'oblio dell'essere di cui l'intero pensiero occidentale si è reso responsabile nel corso della sua storia»[131]; egli si trova a dover ammettere, a questo punto, di aver raggiunto la chiara consapevolezza che, con la riflessione di *Essere e tempo*, non era arrivato alla meta desiderata: «Ha interrogato l'Esserci perché intendeva far luce sull'essere, ma l'analitica esistenziale gli ha consentito di cogliere le strutture dell'Esserci, cioè il suo essere particolare, non l'essere in generale»[132]; e quella che doveva costituire l'ultima parte di *Essere e tempo* non vedrà più la luce.

Ed il cimentarsi nell'impresa di realizzare una filosofia dell'essere non ontica, ma ontologica fu proprio quello che cercò di fare anche l'ultimo Pareyson, che vi si dedicò, raccogliendo il frutto della riflessione di una vita.

Abbiamo visto quanto per il filosofo torinese fossero importanti i concetti di situazione e di esistenzialità: anche nel pensiero di Heidegger essi assumono una sicura rilevanza, ma il loro carattere fondamentale sta in una trascendenza che comunque non porta l'uomo oltre il suo "essere nel mondo"; per il filosofo torinese, invece, esse sono "il luogo" in cui la trascendenza può essere colta con un'apertura di gran lunga più ampia, sicché il termine trascendenza verrà da lui utilizzato per parlare di Dio, evitando il "sospetto" con il quale quest'ultima parola viene spesso accolta negli ambienti filosofici.

Quanto poi ai temi di libertà e verità, per Heidegger si tratta dei fondamentali requisiti per i quali l'uomo può aprirsi allo «svelamento dell'ente come tale» e sono un dono dell'essere che non implica l'iniziativa o l'adesione dell'uomo; per Pareyson,

---

[130] A. PIERETTI, *Storia del pensiero occidentale*, vol. VI, *Dalla critica del positivismo ad oggi*, Marzorati, Milano 1976, 316.
[131] *Ib*., 320.
[132] A. PIERETTI, *Storia del pensiero occidentale*, vol. VI, *Dalla critica del positivismo ad oggi*, Marzorati, Milano 1976, 315.

invece, l'essere è verità e la libertà, che è il principio di tutto e che con l'essere si pone in termini di una chiara convertibilità, è effettivamente un dono, ma è un dono fatto all'uomo che richiede comunque un consenso dell'uomo.

Da ultimo, aggiungo la sottolineatura che in entrambi l'esistenzialità dell'uomo è caratterizzata dal suo dover scegliere tra un mondo di possibilità il cui limite sta nella morte, ma lo sguardo di Pareyson, anche qui, si spingerà molto oltre.

Il filosofo torinese continuò a dichiararsi esistenzialista anche quando l'esistenzialismo era, stando alle sue parole, «passato di moda», ed era perciò naturale che l'esponente più importante dell'esistenzialismo tedesco potesse aver esercitato su di lui una certa suggestione – più volte infatti lo citò o vi fece indirettamente riferimento –; da Heidegger, tuttavia, Pareyson si allontanò fino a giungere a conclusioni talmente diverse dalle sue che "di più non si può", sicché, in definitiva, si potrebbe quasi dire che l'influenza di Heidegger si fa sentire soprattutto "*a contrariis*", come se fosse che Pareyson avesse voluto dibattere col filosofo tedesco e "dargli risposta".

1.4.3 – Dostoevskij

Se Schelling è stato il pensatore che maggiormente ha lasciato traccia all'interno della riflessione pareysoniana[133], Dostoevskij fu probabilmente l'autore più amato dal filosofo torinese, amato per la potenza straordinaria delle sue pagine e per la profondità del pensiero che ne emerge e dal quale il lettore è spinto ad interrogarsi; l'ammirazione di Pareyson nei suoi confronti fu tanto forte da fargli dire che filosofia e teologia non avrebbero più potuto fare a meno di Dostoevskij.

Nel 1967, Pareyson, allora docente ordinario di filosofia teoretica, tenne un corso dal titolo *Il pensiero etico di Dostoevskij*: oggi, troviamo le relative dispense ripubblicate all'interno di *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, un saggio pareysoniano[134], anch'esso, proprio come *Ontologia della libertà*[135], uscito

[133] E certamente non solo nella sua: cfr. ad esempio S. GIVONE, *Dostoevskij e la filosofia*, Laterza, Bari 1984.
[134] Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993.
[135] Ed anche in *Ontologia della libertà*, come vedremo (cfr. più avanti 3.5), i riferimenti a Dostoevskij sono numerosi e ricorrenti.

postumo e per la cura di Giuseppe Riconda e Gianni Vattimo che si sono basati sulle carte e gli appunti da lui lasciati.

Egli, in seguito, tornò più volte[136] a parlare dell'importanza che doveva essere riconosciuta all'autore russo da parte di chi, in generale, avesse voluto dedicarsi allo studio del pensiero filosofico degli ultimi due secoli; quel corso del 1967 resta tuttavia imprescindibile se si vuol comprendere fino a qual punto Dostoevskij sia stato importante per Pareyson, e ad esso principalmente è bene rifarsi.

Vi si legge che, condividendo il pensiero di Lev Ŝestov, egli riteneva che la produzione del romanziere andasse divisa in due periodi, il secondo dei quali doveva essere fatto iniziare con *Le memorie del sottosuolo* del 1864[137], seguite da altri grandi romanzi: *Delitto e castigo*, *L'idiota*, *I demonî*, *L'adolescente* e, finalmente, *I fratelli Karamazov*.

Si trattò di un periodo

> ispirato a una concezione tragica della vita, che unisce in una robusta sintesi una religiosità profonda, un vivo senso della terra, una vigorosa consapevolezza della realtà del male e della forza redentrice del dolore, e la convinzione che l'uomo realizza appieno le proprie possibilità soltanto se non vuole sostituirsi a Dio, ma ne riconosce la trascendenza.[138]

La religiosità profonda di Dostoevskij credo che appaia evidente a chiunque abbia avuto modo di leggere anche solo qualche pagina di uno dei citati romanzi: si pensi alle figure ed alle parole dello staretz Zosima, il monaco santo, o di Alesa, il Karamazov suo discepolo, che in obbedienza alle parole di lui, lascia la pace del monastero ed entra nel mondo per compiere la non desiderata missione affidatagli dal suo maestro; per non parlare, poi, di quanto emerge in *Delitto e castigo* attraverso personaggi ambigui, come Marmeladov, l'ex impiegato divenuto ubriacone, ma rimasto cristiano, la cui morte viene narrata poco dopo l'inizio del libro e «già anticipa in qualche modo l'unione della fede e del vizio, che diverrà provocante in Sonja, la figlia della santità e del peccato»[139].

---

[136] Ad esempio, cfr. *La sofferenza inutile in Dostoevskij*, «Giornale di metafisica», 1/1982, 123-170; *Dmitrj confuta Ivan*, «Annuario filosofico», 7/1991, 2-30.
[137] Il primo periodo può essere fatto risalire al 1844, quando il romanziere, allora ventitreenne, fece pubblicare *Povera gente*.
[138] PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, 7.
[139] D. BARSOTTI, *Dostoevskij. La passione per Cristo*, Messaggero, Padova 1996, 205.

Quanto alla realtà del male, si può dire ch'essa è onnipresente in Dostoevskij, tanto ch'egli ne sembra ossessionato: nei suoi romanzi,

> contro il facile ottimismo idealistico e positivistico dell'Ottocento […], egli ricorda che la realtà del male e del dolore, del peccato e della sofferenza, della colpa e della pena, del delitto e del castigo, è purtroppo una realtà effettiva e ineludibile […]. Il male non è soltanto la debolezza della fragilità dell'uomo, cioè la sua facilità, anzi inclinazione, a cedere agli istinti irresistibili […]. La realtà del male è qualcosa di assai più potente e imponente, perché è frutto d'una forza vigorosa e robusta, qual è la presenza efficace del *demoniaco* da un lato e la risoluta volontà dell'*arbitrario* dall'altro. Il mondo umano è dominato da una positiva volontà di male […, è] instaurazione positiva di una realtà negativa, cioè il frutto di una *volontà diabolica* intelligente e consapevole di se stessa, e la decisione di una *libertà illimitata* desiderosa di affermazione di là da ogni legge e da ogni norma. Il male è prodotto dalla volontà e dalla libertà dell'uomo.[140]

C'è, dunque, un pessimismo di fondo nello scrittore russo, determinato anche da ciò che apparteneva alla sua storia personale, vale a dire dal suo essere figlio di un padre crudele e violento che fu ritrovato barbaramente massacrato in una strada di campagna; egli l'aveva ardentemente desiderata quella morte e, per questo suo desiderio, provò un rimorso che lo accompagnò per tutta la vita[141].

Ciò tuttavia non può bastare a giustificare quella visione pessimistica del male che, come detto, è onnipresente nella sua opera: doveva esserci una profonda convinzione che il male va ben oltre quella che può essere una "debolezza", per cui l'uomo è impedito a persistere nel bene, o – «ipocrisia dei filosofi» – una particolare imperfezione che viene a turbare l'armonia dell'universo: per Dostoevskij, infatti – lo abbiamo appena letto e Pareyson lo ribadirà più volte –, il male è la positiva instaurazione di una realtà negativa derivante da atti di deliberata volontà umana e dalla presenza di una forza demoniaca nel mondo umano[142].

Ed il filosofo torinese non è il solo a pensarla così; scrive, ad esempio Divo Barsotti:

---

[140] PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, 26-29.
[141] Cfr. *ib*., 5.
[142] Cfr. *ib*., 125.

> Il mondo del male si fa presente in tutti romanzi di Dostoevskij […]. Dostoevskij fa dire a coloro che le hanno, che nelle allucinazioni il soggetto vive un certo sdoppiamento di sé. [… Ma] lo sdoppiamento di sé non esclude l'azione del maligno.[143]

Ed ancora:

> Ne *I fratelli Karamazov* Ivàn vivrà il suo dramma in un personale rapporto col diavolo. Non si creda di poter minimizzare la portata di questa presenza. Il diavolo è sdoppiamento dell'io? Ma bisognerebbe capire se per Dostoevskij questo sdoppiamento è soltanto un fatto psicologico, o se lo stesso fatto psicologico non supponga la realtà ontologica del mondo infernale. Non è il diavolo il doppio dell'uomo, ma l'uomo piuttosto si trasforma a immagine del diavolo e tende a identificarsi con lui. […] Tutta l'opera di Dostoevskij è un dramma. Egli rinnova l'insegnamento del grande Origene: i veri protagonisti della storia sono il Cristo e il maligno, e la storia non è che la lotta tra di loro. Il maligno al suo servizio ha l'odio e la menzogna, e il Cristo l'umiltà e l'amore.[144]

S'intravede qui anche il tema di quella lotta che si svolge tra Dio e il male, della quale ci occuperemo tra poco; prima di parlarne, però, restiamo per alcuni istanti ancora a vedere qualche particolare caratteristica del male rinvenibile nel romanzo di Dostoevskij:

> Nell'istruzione dello *staretz* Zosima […] è scritto: che cos'è l'inferno? Risponde: "La sofferenza di non poter più amare […]. Nessuno potrebbe togliere (ai dannati) la pena spirituale non essendo questa pena fuori, ma dentro di loro… perennemente insaziati e insaziabili essi respingono il perdono e maledicono Dio che chiama a sé. Non possono contemplare Dio vivente senza odio ed esigono che non esista il Dio della vita, che si distrugga egli stesso e distrugga tutta la sua creazione. […] Dio continua ad essere amore, ma chi non ama, chi si è rifiutato all'amore, proprio nell'essere amato vive nell'odio il suo rifiuto all'amore.[145]

Sono righe davvero potenti queste ed illustrano chiaramente i tratti della visione del male presente nel romanziere: odio, rifiuto dell'amore, pretesa di distruzione e, addirittura, dell'autodistruzione di Dio.

---

[143] BARSOTTI, *Dostoevskij. La passione per Cristo*, 209.
[144] *Ib.*, 238-239.
[145] *Ib.*, 213-214.

Lo scrittore russo, attraverso di essi, mostra di non concedere spazio alcuno ad una possibilità di pentimento nell'inferno, e neppure ci può stare l'ipotesi di una "intelligenza del reale": lì c'è spazio solo per l'odio, solo per il male; e se ne deve trarre, perciò, che il male avrà sempre una sua reale presenza nel creato, anche dopo la parusia del Signore[146].

Ma viene avanti, allora, una duplice domanda: perché il male continua a sussistere nel mondo? E perché, al contrario di essere eliminato, trionfa?

Barsotti afferma che, stando a Dostoevskij, ciò deriva dalla circostanza che l'uomo è libero; ecco quello che dice sulla Leggenda del grande inquisitore:

> È la più grande esaltazione che sia stata fatta della libertà. Dio lascia ogni spazio alla libertà dell'uomo, perché nella sua libertà l'uomo possa divenire simile lui. Per la libertà l'uomo trascende la natura ed è in qualche modo l'autore di se stesso. Non può delegare ad altri il compito della propria salvezza, ma se rinuncia alla sua libertà, da lui stesso dipende la sua rovina. Il grande inquisitore si assume la responsabilità di tutti, a prezzo di una loro rinuncia alla loro dignità di essere liberi e, in cambio, gli uomini ricevono la libertà degli schiavi.[147]

Penso che vada sottolineato, a questo punto, il modo particolare con il quale, nella Leggenda, Dostoevskij porta avanti la sua «esaltazione della libertà»: egli rende così odiosa la figura del grande inquisitore che la simpatia di chi legge è portata immediatamente sulle cose che stanno all'opposto di quelle approvate dal cardinale – attraverso la cui figura, tra l'altro, l'autore esprime il suo severissimo giudizio nei confronti della Chiesa Cattolica[148] –.

---

[146] Quest'ultimo pensiero non sarà condiviso da Pareyson, come si può leggere nelle pagine di *Ontologia della libertà* e come vedremo nei capitoli che seguono.

[147] BARSOTTI, *Dostoevskij. La passione per Cristo*, 233.

[148] Queste sono le parole che Ivàn mette in bocca al cardinale rivolto al Pellegrino-Gesù: «"Tutto è stato da Te trasmesso al Papa, tutto quindi è ora nelle mani del Papa, e Tu non venirci a disturbare, quantomeno prima del tempo. […] Lo spirito intelligente e terribile, lo spirito dell'autodistruzione e del non essere […] il grande spirito Ti parlò nel deserto […]. Ebbene, credi Tu che tutta la sapienza della terra, insieme raccolta, potrebbe concepire qualcosa di simile per forza e profondità a quelle tre domande che Ti furono allora rivolte nel deserto dallo spirito intelligente e possente? […] Decidi Tu stesso chi avesse ragione, se Tu o colui che allora Ti interrogava. Ricordati la prima domanda; se non la lettera, il senso era questo: 'Tu vuoi andare e vai al mondo con le mani vuote, con non so quale promessa di una libertà che gli uomini, nella semplicità e nella innata intemperanza loro, non possono neppure concepire, che essi fuggono, giacché nulla è mai stato per l'uomo e per la società umana più intollerabile della libertà! Vedi Tu invece queste pietre in questo nudo e infocato deserto? Mutale in pani e l'umanità correrà dietro a Te come un riconoscente e docile gregge' […]. Tu non scendesti dalla croce quando Ti si gridava, deridendoti e schernendoti: 'Discendi dalla croce e crederemo che sei Tu'. Tu non scendesti, perché una volta di più non volesti asservire l'uomo col miracolo, e avevi sete di fede libera, non fondata

Il grande inquisitore accusa il Pellegrino-Cristo di avere, nella sua prima venuta, amato la libertà degli uomini, di non averli comperati attraverso il ripetersi di miracoli che rendessero lieve e senza fatica il loro vivere e, addirittura, di non essere neppure sceso dalla croce quando l'avevano provocato a farlo «perché vediamo e crediamo (Mc 15,32)»; per tutto questo Egli nuovamente meritava la morte, e gli uomini avrebbero potuto continuare a bearsi della loro schiavitù.

Dinnanzi alla provocazione della Leggenda, però, si può ancora "far resistenza" ed affermare che lo scoglio più duro è lontano dall'essere superato, dicendo più o meno così: «Sì, certo, il grande inquisitore è perfettamente cosciente di quello che fa: merita, lui sì, la dannazione, e, se dovesse subire del male anche su questa terra, non sarebbe che giustizia; e lo stesso vale per tutti coloro che coscientemente scelgono il male, anche se non proprio con la stessa lucidità di lui. Ma della sofferenza inutile e di quella degli innocenti, di quella dei bambini, soprattutto, che cosa si può dire?».

Dostoevskij non era ovviamente in grado di sciogliere il nodo – nessuno lo è sul serio –, ma, commenta Pareyson, vi si è dedicato in modo assiduo, traendone proposte originali:

> C'è […] un punto in cui rispetto alla tradizione Dostoevskij opera un'innovazione profonda e coraggiosa, ed è la riflessione tutta speciale che egli dedica al tema della sofferenza inutile. Non che egli ne dia una trattazione ordinata e completa […], ma non è difficile constatare che in diversi luoghi, sia pure per inciso e senza evidente connessione o continuità, egli ne parla con la profondità che gli è abituale, e, quel che più conta, ne affronta esplicitamente ed espressamente il caso più clamoroso, cioè quello della sofferenza dei bambini.[149]

Qui si può fare una distinzione, afferma ancora Pareyson, continuando il suo commento:

> La sofferenza inutile è quella che o per eccesso del dolore o per incapacità del paziente non può diventare né via alla purificazione e alla redenzione né mezzo di maturazione interiore. È una sofferenza per così dire senza soggetto: chi ne fa la triste esperienza, è incapace di

sul prodigio. Avevi sete di un amore libero, e non dei servili entusiasmi dello schiavo"» (A.F. DOSTOJEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, 272-277.

[149] PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, 172.

> resisterle o di reagire […] non può ottenere il nome di eroe, perché non "agisce", ma certamente quello di martire, perché, appunto "patisce".[150]

Anche la sofferenza dei bambini è inutile, ma in essa c'è qualcosa di diverso e di più:

> Ivan, com'è noto, riconosce che "di lacrime umane è imbevuta la terra, dalla crosta sino al centro", ma concentra la sua attenzione sulla sofferenza dei bambini evitando di parlare di quella degli adulti. Egli sostiene che adulti e bambini sono "esseri completamente diversi, quasi di un'altra natura", e che la differenza che li divide è la malvagità dei primi, che "hanno mangiato il frutto proibito e continuano ancora a mangiarlo", e l'innocenza dei secondi, che "non sono ancora colpevoli di nulla".[151]

E non sembra davvero che per i personaggi di Dostoevskij possa essere sufficiente l'avanzare il pensiero che tutto ciò contribuisca, in qualche modo, a redimere da quella colpa dalla quale è gravata l'intera umanità, quale passaggio necessario per procedere verso il ristabilirsi di un'armonia finale per tutto il creato:

> Ivan eleva la sua protesta e proclama il suo rifiuto. Egli è disposto ad ammettere il carattere trionfale ed esaltante dell'armonia finale, in cui non rimarrà nulla di ingiustificato e di incomprensibile […], ogni contrasto sarà eliminato fra gli uomini, tutti egualmente redenti dal male, riscattati dal dolore […]. Ma c'è una pietra d'inciampo che rende impossibile l'armonia finale, o che impedirebbe di approvarla nel caso ch'essa esistesse […] ed è la sofferenza dei bambini.[152]

No, non c'è modo di superare quello scoglio; ed allora non c'è che una conclusione da trarne, seguendo Ivan: «Sofferenza inutile ed esistenza di Dio sono […] incompatibili. Basta l'esistenza di un solo bambino sofferente per affermare l'assurdità del mondo, cioè per negare l'esistenza di Dio»[153].

Giunti a questo punto, verrebbe da pensare che nell'animo del romanziere albergasse un pessimismo di fatto insanabile, nonostante quella profonda religiosità che, come detto, emerge dai suoi capolavori; e invece non è così, perché egli vede che

---

[150] *Ib.*, 172-173.
[151] *Ib.*, 180-181.
[152] *Ib.*, 184-185.
[153] *Ib.*, 188.

nel mondo, accanto a tutto il male, c'è anche del bene ed è per questo che non accetta di vedere il male come assolutamente irrimediabile.

In lui, infatti, c'è "anche" – ed "anche di più", secondo Pareyson – il convincimento di una vittoria escatologica del bene: «Satana ch'è "morte e sete di autodistruzione", sarà vinto da Dio, che, nella pienezza dei tempi, "porterà a compimento la vita"»[154].

Allora, forse, più che di una visione pessimistica, si dovrebbe parlare, in Dostoevskij, di una visione tragica che pone l'uomo ad essere coinvolto nella lotta che fin dall'inizio dei tempi si è aperta fra Dio e Satana e della quale il cuore dell'uomo è "solo" il campo di battaglia.

In conclusione, in queste poche pagine dedicate all'autore russo abbiamo trovato una serie di temi che, come vedremo, saranno ricorrenti in Pareyson; tra di essi, credo che i più rilevanti siano:

- un acuto senso del male ed il convincimento che la sua presenza nella realtà in cui viviamo debba essere fatta risalire ad una scelta operata dall'uomo nell'esercizio della sua libertà;
- il coinvolgimento dell'intera umanità nella colpa originaria;
- l'affermazione di un ripristino escatologico dell'armonia del creato;
- la conseguente necessità della sofferenza come forma di espiazione e partecipazione alla redenzione escatologica.

1.5 – Riepilogando

È pensabile che l'entrare nel vivo della proposta di Pareyson possa ingenerare, almeno inizialmente, un certo sconcerto e ho ritenuto pertanto che fosse prima opportuno percorrere alcuni passaggi attraverso quelle che costituiscono, a mio modo di vedere, autentiche basi per comprendere la sua visione filosofica: in particolare, mi è sembrato che la cosa migliore fosse prendere contatto con i presupposti gnoseologici,

[154] *Ib.*, 125.

ontologici e metodologici che ad essa sottostanno – si tratta solo di un primo contatto, poiché l'autore ad essi si rifarà in varie circostanze –.

Da avere innanzitutto presente è il concetto di verità del filosofo torinese: per lui essa è sicuramente unica ed in sé totale, ma è nel contempo anche inesauribile e non circoscrivibile in un discorso definitivo.

Si deve poi considerare ch'essa si dà esclusivamente all'interno della situazione esistenziale e personale di ognuno e nell'interpretazione storicamente "collocata" che ne consegue; il che non significa, tuttavia, che la pluralità di queste interpretazioni implichi la pluralità della verità o l'indifferenza dell'una o dell'altra interpretazione o, all'opposto, l'impossibilità assoluta di adire la verità stessa.

Sottostante ad ogni interpretazione, infatti, c'è la verità, unica ed inesauribile come unico ed inesauribile è l'essere, l'essere che essa è e del quale ognuno di noi "è" rapporto – non "in" rapporto –; ad essere molteplici e parziali sono solo le interpretazioni che si accumulano nelle tradizioni e che sono cosa diversa dalla verità.

Così, bisogna cercare di individuare quello che è il fondo veritativo presente nelle tradizioni e nelle esperienze religiose e in particolare, per quanto qui ci riguarda, ciò che si può cogliere nella tradizione e nell'esperienza del cristianesimo.

Diveniva quindi necessario iniziare ad occuparsi di libertà, vero fondamento dell'ontologia pareysoniana e per farlo bisognava toccare rapidamente alcuni punti riguardanti il modo in cui si affrontano i concetti di esistenza e persona, da un lato, e di Dio e trascendenza, dall'altro lato: esistenza è essere in una situazione, e la persona vi è caratterizzata dalla ineliminabile, triplice dialettica di positività e insufficienza, recettività e attività, problematicità e partecipazione.

In Dio, la sua trascendenza e la sua inoggettivabilità coincidono e non porta molto lontano, quindi, l'utilizzare il termine trascendenza per non usare l'altro termine, Dio, solo perché è tra le parole che da qualche tempo sono "guardate con sospetto"; per quanto riguarda poi l'uomo, sono davvero molti gli esempi di trascendenza che stanno nell'esperienza di ognuno e che "spingono" la riflessione su Dio – l'uomo stesso trascende se stesso, e questa auto-trascendenza, rimanda ad altro, alla libertà e alla trascendenza della libertà –.

E di quali strumenti ci si potrà servire per avanzare nell'indagine?

Sicuramente si è mostrato del tutto insufficiente ed in molti casi deviante, dice Pareyson, l'affidarsi a tutto l'"armamentario" di cui si è servita la filosofia a partire dall'epoca classica fino alla dissoluzione del razionalismo: solo l'ermeneutica dell'esperienza religiosa e dei miti che in essa vivono può aprire la strada che conduce a cogliere determinate realtà; e sbaglia del tutto chi ritiene che il mito sia una sorta di poetica invenzione adatta solo ad acquietare l'antropomorfismo necessario alle menti più semplici.

È di gran lunga implicitamente più antropomorfico, infatti, l'atteggiamento di chi pretende di attribuire a Dio e alla realtà i concetti classicamente sostenuti dalla kantiana "ragione sola" i quali, a ben vedere, non fanno altro che ingabbiare entro una misura d'uomo la realtà; il mito, che non teme di manifestare il suo antropomorfismo genuino, è il modo in cui la realtà profonda e la sua verità si danno e consentono di superare la loro ineffabilità la quale, quindi, non si mostra più come assoluta, bensì come in qualche modo accessibile attraverso una corretta ermeneutica.

E da ultimo, prima di entrare nel cuore di Ontologia della libertà, è parso giusto parlare un poco anche dei tre autori che Pareyson stesso indicò come proprie fonti: Shelling, Heidegger e Dostoevskij.

PARTE PRIMA – CAPITOLO SECONDO

LA LIBERTÀ

2.1 – L'uomo e la libertà

Stiamo per entrare, con questo capitolo, nel vivo di una parte rilevante della proposta pareysoniana che, come vedremo, presenterà fin dall'inizio anche passaggi difficili e non privi di criticità, ma che, quand'anche non venisse in tutto o in parte condivisa, non potrà non esercitare il suo fascino, soprattutto per la sua arditezza e la sua elevata coerenza interna.

Nel tentativo di agevolare i passi che allo scopo dovremo compiere, penso che possa essere di una qualche utilità proporne in tre brevi passaggi una sorta di rapidissimo schema[155]: qualsiasi nostro atto, quale che sia la situazione in cui ci veniamo a trovare, ci obbliga ad operare delle scelte, implica un esercizio della nostra libertà; è così stretta la relazione tra il nostro essere e la nostra libertà che potremmo in effetti dire che il nostro essere è la nostra libertà e la nostra libertà è il nostro essere.

Di solito, quando si parla di libertà se ne parla come di una nostra facoltà che possiamo o meno esercitare, ma se si considera quanto appena detto si può intuire che essa è un qualcosa di più profondo, è un qualcosa di originario, un qualcosa che ha a che fare con il fatto che "siamo", con quel rapporto con l'essere che ognuno di noi "è".

E, di lì, è breve il passo per giungere all'idea che la relazione stretta che noi constatiamo tra il nostro essere e la nostra libertà sottenda una realtà più generale, una realtà che ci preceda e superi l'ambito della nostra esistenza, una trascendenza inesauribile che possa aver a che fare con ciò che l'essere stesso è, che sia ciò che l'essere "è".

---

[155] Non sono in grado di affermare che il pensiero di Pareyson si sia formato e poi sviluppato attraverso la successione dei tre passaggi che farò seguire – più precisamente dovrei dire che non ho trovato un passo del filosofo in cui egli li abbia direttamente esplicitati –, ma credo comunque che lo schema da essi proposto possa davvero offrire una via di accesso valida, e non arbitraria, alla sua riflessione sul tema della libertà, tema che egli dice «caratteristico della filosofia moderna a cominciare da Cartesio (PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 7)».

Sicuramente infatti, come vedremo subito, è vero che Pareyson, prende le mosse proprio dall'analisi della situazione dell'uomo nel mondo per giungere ad affermare esattamente questo: che la relazione sussistente tra essere e libertà non si chiude nell'ambito dell'antropologia, ma abbraccia, nel suo profondo, tutta la realtà.

La situazione in cui momento per momento ci troviamo a vivere non è semplicemente il perimetro storico-temporale della nostra esistenzialità, ma è la nostra apertura all'essere: è nella situazione che si manifesta il rapporto con l'essere che l'uomo "è", ed è attraverso questo che, a sua volta, percepiamo l'essere.

Certamente l'essere è irriducibile a quel rapporto, tanto che il filosofo parla di "ontologia dell'inesauribile"[156], tuttavia l'essere «non si può offrire se non all'interno di quel rapporto ontologico che l'uomo è»[157]; solo per tale motivo noi possiamo tentare un discorso veritativo sull'essere, e se non avessimo questa via d'accesso potremmo solo rimanere muti e bloccati nello stupore della ragione di fronte al fatto che noi "siamo" e che il creato "è", impediti di darvi una spiegazione e di trovarvi un benché minimo fondamento capace di reggere il senso della nostra presenza e del nostro agire nel mondo.

Senza quell'apertura all'essere ci resterebbe da dire unicamente che noi siamo perché siamo e i nostri atti sono perché li facciamo; ed in effetti è stato questo lo sbocco al quale sono giunte molte delle filosofie nate dalla dissoluzione del razionalismo (altre, in alternativa, non hanno visto che la possibilità di riversarsi in uno degli spiritualismi contemporanei)[158].

Non c'è altro fondamento, dunque, per adire l'essere?

«No» è la risposta se il termine "fondamento" lo si vuole intendere al modo della metafisica ontica, secondo la quale si potrebbe chiamare così solo ciò che è capace di reggere l'articolarsi di successioni argomentative rigidamente consequenziali; e la storia della filosofia, infatti, ha già mostrato l'insufficienza – il fallimento, si può dire – di tali argomentazioni nel loro sforzo di offrire un senso all'essere e all'agire, che, peraltro, sono intimamente legati tra loro, come percepiamo nelle situazioni che viviamo e che riconducono sempre alla libertà.

---

[156] Cfr. in proposito DIOGUARDI, *L'ontologia dell'inesauribile*,.
[157] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 11.
[158] Cfr. PAREYSON, *Esistenza e persona*, il Melangolo, Genova 2002, 7-42; A. RIGOBELLO, *Spiritualismo*, in P. ROSSI, *La filosofia*, IV, U.T.E.T., Torino 1995, 485-512; P.A. ROVATTI, *Esistenzialismo*, in P. ROSSI, *La filosofia* IV, U.T.E.T., Torino 1995, 85-116.

L'unica "via d'uscita", allora, è la libertà.

L'essere, infatti, è inoggettivabile, ma è

> inoggettivabilmente presente nell'atto umano. [E] il fatto d'essere inoggettivabile e d'essere presente nell'atto umano lo preserva dalla possibilità d'irrigidirlo in un principio fondamentale, in un "fondamento". […] Perché? Perché, come vedremo, è libertà»[159];

e sono giusto l'inoggettivabilità e l'inesauribilità dell'essere a costituire lo spazio della libertà.

Ma come possiamo parlare di libertà, trascurando il fatto di essere costantemente sopraffatti dai vincoli in cui ci stringono le situazioni e di trovarci assai spesso ad essere tutt'altro che liberi di agire secondo quanto ragionevolmente dovrebbe rappresentare il meglio?

Cerchiamo di capirlo, incominciando da questo: l'atto umano va concepito, da un lato, come passività e attività insieme e, dall'altro lato, come accettazione di un dono[160]; e sarà ciò che vedremo subito attraverso alcuni passaggi.

È un principio generale, invero, quello per cui nell'uomo non c'è passività che non si risolva in attività, perché è chiaro che in ogni nostra situazione c'è un'infinità di cose che non dipendono da noi; e fin dall'inizio è così: la nostra nascita, la nostra condizione, i genitori che abbiamo, il luogo in cui nasciamo, eccetera non dipendono da noi, anzi, all'inizio c'è «una nascita a cui non abbiamo dato alcun consenso, e quindi [… c'è] una necessità che ci è piombata tra capo e collo»[161]; di fronte a ciò, dunque, siamo passivi.

Se, tuttavia, in ogni situazione c'è una datità che mostra la nostra passività, in quella datità siamo chiamati ad agire, siamo chiamati ad un'attività: anche nell'atto stesso con il quale decidessimo di non agire saremmo attivi; può sembrare un paradosso o un semplice artificio logico, ma è pura realtà.

Con la passività, dunque, c'è sempre un'attività e questa stessa struttura la troviamo nella libertà:

---

[159] *Ibid*.
[160] Cfr. TRAPANI, L*'origine del male. Sul pensiero filosofico dell'ultimo Pareyson*, 35-36; F. RUSSO, *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma 1993, 181-190.
[161] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 13.

> La libertà ha certamente dei limiti: dei limiti esterni che sono la situazione stessa; dei limiti interni che sono la natura stessa della libertà, dei limiti originari < derivanti dal > fatto che l'uomo non ha dato la libertà a se stesso. [… Purtuttavia, se situazione e libertà] non sono viste come contrapposte, ma nella concretezza dell'atto umano, esse si uniscono e si qualificano a vicenda: la situazione è già qualificata dall'iniziativa della libertà, e la libertà (concreta, in situazione, incarnata) prende già corpo nella situazione.[162]

E poi c'è un fatto ulteriore, quello per cui la nostra libertà non comincia con l'uomo: non è, infatti, l'uomo a darsela, ma all'uomo è data; il che ci porta a chiederci come avvenga che un elemento di passività iniziale si capovolga e diventi attività ed a scoprire che l'unica possibilità è che il tutto si muova a partire da un retrostante, superiore terreno che già è libertà.

Abbiamo visto che, nell'uomo, l'inizio è un atto che è contemporaneamente della massima recettività (nel momento in cui viene al mondo gli è data la libertà) e della massima attività (in quello stesso momento egli inizia ad agire):

> questo si traduce nei termini di una dialettica di dono e consenso: la dialettica della libertà data è la dialettica di dono e consenso. Perché […] un dare in cui il dato si realizza solo nell'accoglimento è un dono; e un ricevere che si realizza solo come azione, un agire che si presenta come un ricevere, è un consenso.[163]

Ed è di qui che Pareyson prende lo slancio: lo fa dapprima in un modo che sembra contraddire le sue affermazioni in merito al fatto che la libertà non si può spiegare come *libera necessitas*, poiché afferma che il parlare di libertà obbliga a parlare di necessità; ma subito egli supera il problema, mostrando come il rapporto libertà-necessità vada sostituito con il rapporto libertà-libertà:

> Con questa formula del dono-consenso per un verso si ribadisce il principio della sintesi di recettività e attività […]; e questo è il massimo a parer mio a cui la pura filosofia arriva; è la migliore trattazione filosofica del problema del rapporto tra necessità e libertà. In filosofia non si può affrontare il problema della libertà se non mettendolo sempre in rapporto con il concetto di necessità. Certo, per cercare di dissolverlo, per affrancarsene; ma comunque la relazione con il concetto di necessità c'è sempre. […] Ma per un altro

---

[162] *Ibid*.
[163] *Ib*., 16.

verso con questa teoria del dono-consenso si apre uno spiraglio verso la libertà pura, alla cui teoria aspiro quando parlo di "Ontologia della libertà". […] La libertà appare come data, in quanto avvolta e fasciata da una necessità iniziale, la quale tuttavia proprio in questa teoria del dono-consenso comincia ad apparire come libertà a sua volta, che è insieme donazione di libertà e appello alla libertà, come un limite che nel suo lato superiore è l'atto di libertà come donazione, e che nel suo lato inferiore è un appello alla libertà donata e un invito al suo esercizio. […] Ma allora non è più questione di confrontare la libertà con la necessità comunque concepita, il problema non è più quello dei rapporti fra libertà e necessità, ma quello dei rapporti fra libertà e libertà. Si instaura un nuovo principio che è quello della continuità, indivisibilità, abissalità della libertà, intesa come cuore della realtà, e qui la filosofia ha bisogno di essere concepita in altro modo per poter continuare il suo cammino.[164]

Siamo giunti, dunque, sulle soglie del problema più ampio della libertà come cuore della realtà, e ci siamo arrivati, come detto all'inizio del paragrafo, partendo da una considerazione sulla libertà dell'uomo nella situazione che egli vive ed in cui si manifesta il suo essere rapporto con l'essere.

Ecco, quindi, il momento di addentrarci nell'ulteriore sviluppo che Pareyson propone sulla relazione fondamentale tra l'essere e la libertà.

2.2 – Essere e libertà

Abbiamo visto che il considerare la libertà che si manifesta nell'uomo e che si pone come inseparabile dalla sua natura ha portato il filosofo a chiarire un aspetto fondamentale del rapporto uomo-essere, aprendolo all'intuizione che, sullo sfondo, si deve trovare una realtà ancora più generale e che occorre dunque cercare di indagarla; ed è proprio dedicandosi a questo che egli giunge a cogliere la manifestazione dell'inseparabilità di libertà ed essere.

Va innanzitutto considerato, egli dice, che non si può affermare che la libertà sia semplicemente una facoltà, per quanto si sia disposti a considerarla una facoltà

[164] *Ib.*, 17-18.

speciale che non si può fare a meno di esercitare; d'altra parte, nemmeno la si può ridurre soltanto ad un'attività.

La libertà esprime l'essere e non c'è la libertà senza l'essere: se essa fosse una pura facoltà da attivare più o meno obbligatoriamente o se non fosse nient'altro che un'attività, essa ne risulterebbe come un qualcosa di abbandonato a se stesso, e non sarebbe propriamente libertà; «niente di strano che chi concepisce la libertà in questa maniera prima o poi non la consideri che come condanna e prigione, come è successo a Sartre. La libertà che non è nient'altro che attività prima o poi si intristisce e muore»[165].

Per non ricadere in simili errori, bisogna invece riconoscere che la libertà nasce con l'essere e si consegna e si affida all'essere, mentre, a sua volta questo si affida a quella, nel senso che, col suo stesso esercizio, inevitabilmente la libertà ne afferma la presenza: «La libertà può esercitarsi solo in presenza dell'essere, sia che si confermi affermandolo, sia che si neghi rinnegandolo, perché la libertà può negarsi solo affermandosi, può distruggersi solo con un atto di libertà [cioè "essendo"]»[166].

Un altro errore, poi, lo si commetterebbe se si dicesse che la libertà deve avere in sé la propria legge altrimenti non sarebbe vera libertà, ma licenza, insistendo sul fatto che avere una legge fa parte della natura della libertà e garantisce la libertà, perché senza di essa la libertà verrebbe negata come tale; secondo questo discorso, asserisce il filosofo, la legge sarebbe

> come una garanzia interna contro il pericolo di negarsi che minaccia costantemente la libertà. Ora, [invece,] la libertà non ha bisogno di nessuna garanzia, perché, anche se la libertà si distrugge, anche se la libertà si nega, tuttavia il suo atto di negarsi è pur sempre un atto di affermarsi. […] Io rivendico la illimitatezza della libertà. La libertà è illimitata o non è.[167]

Ed è qui che vediamo Pareyson compiere il passo decisivo, quello che porta la sua riflessione ad aprire «un vertiginoso spiraglio sul fondo abissale della libertà, della sua inesauribilità» e a riconoscere che il principio dell'inseparabilità di essere e libertà

---

[165] *Ib*., 18.
[166] *Ib*., 19.
[167] *Ibid*.

si converte nel principio ancora più profondo della reciproca e sostanziale convertibilità di essere e libertà:

> I due termini si identificano, si convertono: al culmine della scala della libertà l'essere stesso è libertà e la libertà stessa è essere; non in confusione, non in mescolanza, ma in una chiara convertibilità. Se la libertà distrugge se stessa con un atto con cui attesta l'essere anche quando lo tradisce e proprio nell'atto in cui lo tradisce, ciò è perché l'essere stesso è libertà. L'essere liberamente si concede all'atto che lo afferma potendolo rifiutare, e all'atto che lo rinnega potendolo accogliere. L'essere è libertà in quanto è un libero appello alla scelta. Nella scelta è in questione la libertà stessa, potendo essa stessa o confermarsi o distruggersi, ed è in questione l'essere stesso, in quanto la libertà può affermarlo o tradirlo. Le due cose sono tutt'uno.[168]

Giungiamo, così, in prossimità dell'apice della nuova metafisica proposta del filosofo torinese – vorrei dirla "metafisica della libertà", perché a me sembra che di autentica e raffinata metafisica si tratti, anche se dubito che Pareyson avrebbe accettato volentieri una tale espressione, visto che preferì usare «ontologia» al posto di metafisica, volendo che fosse chiaro il suo rifuggire deciso dalle strettoie degli argomenti della metafisica classica –.

Così egli si esprime:

> Solo la libertà precede la libertà e solo la libertà segue la libertà: sia come antecedente che come susseguente la libertà non tollera e non implica che la libertà. […] Solo la libertà campeggia e domina la scena dell'universo. L'universo, se si vada al suo cuore, alla sua estensione… l'intera vicenda, l'intera realtà non è che un solo atto di libertà. […] La libertà in questa continuità senza soluzione è il cuore stesso del reale, la sua insondabile profondità. Certo, la libertà è vista qui nella sua abissalità, già di per sé, per la sua illimitatezza, è un abisso, ma in base a questo nuovo principio è un doppio abisso, non solo senza limite, ma anche senza fondamento. Perché si vede come l'essere, inteso come libertà, non è un essere metafisico, < una > causa, sostanza, principio, fondamento, ecc… No, perché la libertà è un non fondamento, la libertà è un fondamento che si toglie come

[168] *Ib.*, 21.

fondamento, la libertà è un fondamento che consiste nel suo non voler essere un fondamento.[169]

Ho detto, poche righe sopra, che eravamo "vicini" all'apice della metafisica pareysoniana, solo vicini, perché il filosofo ritiene che sia ancora necessario introdurre un ulteriore principio quello della indivisibilità della libertà:

La libertà è un abisso, è una profondità senza fine, e qui bisogna asserire il principio della indivisibilità della libertà. Non è che ci sia libertà divina < e > libertà umana, libertà originaria < e > libertà derivata. Sì, si possono esaminare distintamente, separatamente; ma nella qualità della libertà, la libertà è indivisibile. C'è una continuità e omogeneità, pur attraverso le possibili cesure e possibili salti.[170]

E che significa ciò? Il filosofo torinese sta forse travolgendo in un tutt'uno umano e divino in una sorta di panteismo della libertà? No, non è così, ma bisogna attendere ancora un poco per chiarire questa questione e ricordare, intanto, quanto abbiamo visto nel primo capitolo, vale a dire che, oltre un certo punto, visto il fallimento della metafisica classica, ogni approfondimento è possibile solo attraverso l'ermeneutica del mito e dell'esperienza religiosa.

Pareyson ricorrerà spesso all'ermeneutica dei racconti biblici, a partire da quelli dei primi capitoli del libro della Genesi ove si legge che l'inizio di tutto è dovuto ad un atto "immotivato", senza un precedente e senza alcuna necessità, della libera volontà divina; e la vicenda umana aperta dal peccato si configura essa stessa come un atto di libertà.

Anche solo questo rapido accenno permette di seguire Pareyson nell'impostazione di ciò ch'egli ancora aggiunge a sostegno del suo metodo di approccio e del suo incentrare tutto sulla libertà:

Nell'esperienza religiosa il problema centrale resta sempre quello della libertà dall'inizio fino alla fine, cioè dalla protologia fino all'escatologia […]. La vicenda universale è un atto sovrano di libertà assoluta e arbitraria. È sempre questione di libertà, sia di libertà umana, sia di libertà originaria. Del resto tutta questa vicenda non si può se non narrare […]: proprio come nel mito. E se questa vicenda non si può se non narrare, ciò è perché appunto

[169] *Ib.*, 22.
[170] *Ibid.*

è una vicenda, cioè un esercizio di libertà. La libertà in atto si offre solamente al racconto, al mito, non all'argomentazione filosofica intesa come sistematica.[171]

E qui, il fatto di aver dovuto parlare di libertà umana e libertà divina ci dice che è giunto il momento di compiere un passo ulteriore all'interno della provocazione pareysoniana e parlare dell'inizio assoluto della libertà e dell'essere, di parlare dell'"inizio assoluto di Dio".

2.3 – Libertà e Dio: l'inizio assoluto

«In principio Dio creò il cielo e la terra»: con la lineare semplicità di questo suo primo versetto la Bibbia apre il suo racconto cosmogonico; l'inizio dell'universo, è dunque un fatto improvviso e immotivato, un atto di Dio privo di precedenti e svincolato da ogni necessità, un evento di pura libertà.

Ed è di lì che Pareyson si muove, affermando di intravedervi il sottostare di un qualcosa che non può essere trascurato dalla riflessione filosofica: il tempo e la storia iniziano con la libertà e senza la libertà non ci sarebbero né tempo, né altro.

Ciò posto, tuttavia, ne nascono subito due interrogativi: che cosa c'è prima di quella libertà? E da dove viene essa?

Circa il "prima", l'unica risposta seria, sostiene Pareyson è che la domanda non ha senso: non ha senso chiedersi che c'era nell'attimo precedente il momento iniziale; non c'è un "prima" quando non c'è neppure il tempo che, ricordando Aristotele, dovrebbe porsi come misura del susseguirsi di prima e poi[172].

Per quanto invece concerne la seconda parte della domanda, il filosofo torinese avanza il suo concetto di libertà: essa non viene da un qualcuno o da un qualcosa che è in grado di esercitarla, poiché non è né una facoltà né un'attività, né ha bisogno di un soggetto che la eserciti: è un assoluto che semplicemente "è".

E nemmeno può essere pensata – l'abbiamo già visto nel paragrafo precedente – quale "principio metafisico" o "fondamento", come si potrebbe dire rimanendo

---

[171] *Ib.*, 27-28.
[172] Cfr. ARISTOTOTELE, *Fisica* IV.

ancorati agli schemi e alla terminologia della "metafisica ontica": essa non è né l'una, né l'altra cosa, poiché la libertà sussiste in piena reciproca convertibilità con l'essere, è l'intero essere[173].

Solo se si considera tutto ciò, sarà possibile cogliere davvero l'idea pareysoniana di libertà che riassumo con un "giovanneo": «In principio era la libertà»; e non deve sembrare eccessiva questa mia appropriazione di Gv 1,1, perché l'intento di Pareyson è proprio quello riferire a Dio come libertà, a Dio in quanto libertà primigenia, l'inizio di ogni cosa, anzi, l'inizio assoluto, "l'inizio" stesso di Dio.

Rivolgendo il suo discorso filosofico tanto a credenti, quanto a non credenti, infatti, così egli si esprime:

> Puro inizio è la libertà divina, di cui […] a ragione quella umana è considerata come immagine. Se in qualsiasi punto dell'indivisibile libertà può verificarsi il salto, l'interruzione in cui si insinua "il nulla della libertà" iniziale, se in qualsiasi punto può accendersi questa fiamma incandescente della libertà che prende fuoco da se stessa, ancor più compare questo carattere di originalità, di primarietà, di inizialità […]. Come l'uomo non è che libertà e in questo è l'immagine di Dio, così Dio non è che libertà, e assolutamente liberi e arbitrari sono tutti i suoi atti, ma precisamente il suo atto iniziale di autoposizione.[174]

Dio, dunque, si autopone come libertà, è libertà che si autopone; non è che in Dio sia, perché "è", perché non può non esserci, ma "è", perché ha voluto essere e avrebbe anche potuto voler non essere; e, ricordando la convertibilità reciproca di libertà ed essere, si deve conseguentemente affermare che l'essere stesso "è", perché Dio ha voluto che fosse: in questo senso, allora, si può anche convenire sul fatto che Dio è l'essere o addirittura che Dio è l'essere necessario, necessario in quanto se non fosse per la sua libertà non ci sarebbe neppure l'essere, non ci sarebbe assolutamente nulla, non ci sarebbe neppure Dio stesso.

---

[173] Francesco Giacchetta, in un suo interessante articolo – *Ontologia della libertà*, in www.webdiocesi.chiesacattolica.it/.../ONTOLOGIA%20DELLA%20LIBERTA.pdf, 22 giugno 2005 (10.8.2019). –, scrive che c'è stata un'evoluzione nella riflessione pareysoniana sul rapporto tra essere e libertà: mentre in *Esistenza e persona* essere e libertà si danno come inseparabili «in una reciproca convertibilità, senza confusione, dei due poli, […] questo delicato equilibrio non sembra mantenuto da Pareyson negli scritti posteriori a causa dell'*illimitatezza* della libertà. Nel suo ultimo lavoro, infatti, si legge (PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 457) che si tratta di concepire l'essere stesso come libertà, cioè di abbandonare la centralità dell'essere e di sostituire all'essere la libertà stessa».

[174] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 34-35.

Siamo ben lontani dall'idea di un Dio "Essere necessario", in quanto motore immobile o prima causa, eccetera, così come siamo ben lontani dall'idea di Dio come Essere perfettissimo e perciò anche sommamente libero: Dio non ha la facoltà di essere sommamente libero, Dio è la libertà somma, libertà primigenia che si è voluta da sé.

Mi rendo conto che qui siamo di fronte ad un concetto difficile, vertiginoso, anzi, un concetto che ci pone dinnanzi ad una proposta che può lasciare interdetti e per la quale viene fatto di chiedere: «Che senso ha parlare di una libertà che si vuole da sé, senza che ci sia un qualcuno che vuole, che è libero di volere?».

Sì, è vero che la domanda viene spontanea, ma dovremmo anche chiederci se non sia una domanda il cui sorgere abbia le proprie radici nel permanere di un condizionamento psicologico derivante dal nostro legame con l'idea che la libertà sia una facoltà, che sia, insomma, esattamente ciò che Pareyson nega possa essere.

In ogni caso, dobbiamo riconoscere che il pensiero del filosofo è perfettamente coerente: tutte le sue affermazioni seguono a quella per cui la libertà non è l'attributo o la facoltà di qualcuno, ma è un *ab-solutum*, un assoluto la cui realtà non è condizionata dal fatto che noi la vediamo sempre e solo in una creatura che vuole e non siamo disposti quindi a renderci conto che ciò deriva da un altro fatto, quello che siamo noi a non essere un assoluto; noi non siamo esseri increati, ma creature, creature che "vogliono" e non possono fare a meno di volere, creature che hanno ricevuto la libertà come dono, creature che non sono libertà primigenia.

Ci può senz'altro essere difficile, perciò, rinunciare all'idea di concepire la libertà solo in presenza di qualcuno che ce l'ha come noi la abbiamo, ma, se vogliamo continuare a seguire la consequenzialità del pensiero pareysoniano, non ci resta che prendere atto del "cattivo antropomorfismo" di tale idea.

Se si riconosce questo, allora, si capisce perché sia effettivamente corretto l'affermare che la parafrasi di Gv 1,1 sopra proposta si presta davvero a riassumere in modo adeguato il pensiero del filosofo torinese, il quale, del resto, non volle affatto far mistero di trovare nelle pagine bibliche un forte stimolo – per non usare il più forte termine di ispirazione – per la sua tesi e per il suo sviluppo.

Così, infatti, egli prosegue la sua esposizione:

> Di solito si fa risiedere la prima manifestazione della libertà di Dio nella creazione, ma a dire il vero c'è un altro evento, anteriore, che è il primo atto della libertà divina, ed è la sua

autoposizione, la sua auto-originazione, la sua autogenesi. Voglio sin da ora sottolineare il fatto che io considero questi eventi proprio come eventi della libertà, cioè come fatti storici. La creazione, di cui narra la Bibbia, è un fatto storico, e un fatto storico è anche l'auto-originazione divina: non sono elementi di un "sistema", sono episodi di una vicenda. "*Ego sum qui sum*", "*'ehjeh 'ašer 'ehjeh*", "Io sono chi sono" […] significa "io sono chi mi pare", "io sono chi voglio", "io sono chi voglio essere", "io sono quello che voglio essere e voglio essere quello che sono", "io sono libero al punto d'esser libero anche dal mio essere, dalla mia essenza, dalla mia esistenza". Non è che esista Dio che ha la "proprietà" d'essere sommamente libero; non è che Dio sia libero in quanto non segue che la propria "natura", secondo il concetto spinoziano di *libera necessitas*. In Dio esistenza ed essenza fanno tutt'uno e sono un solo e medesimo atto di libertà in esercizio. Nella libertà originaria non c'è una distinzione tra libertà come natura, come proprietà, e il suo esercizio, il suo atto. Dio può dire: "Io sono così libero che sono libero anche del mio essere, e il mio essere me lo do come voglio; la mia volontà è lo stesso atto di libertà che io sono; il mio atto di libertà è l'atto con cui voglio essere quello che sono". Dio è libero non solo rispetto all'essere in generale – come è evidente – perché quello è una sua creazione, ma [è libero] anzitutto rispetto al suo essere, al punto che non si può dire che Dio è libero, ma solo che Dio è libertà. Egli esiste come libertà, e la sua stessa esistenza è frutto di libertà. È un atto assoluto di libertà illimitata e arbitraria, col quale Dio si fa e si dice al tempo stesso padrone del proprio essere e dell'essere in generale. Dio, per definizione, non presuppone un altro essere: presuppone un abisso, presuppone il baratro della ragione di cui parlava Kant, il quale figura Dio come quello che sul limite dell'eternità dice: "Da me provengono tutte le cose, ma io, io, da dove provengo?".[175]

E la risposta che il Dio della tradizione ebraico-cristiana darebbe alla domanda del Dio di Kant, per Pareyson, dovrebbe essere: «Io provengo da me, provengo dalla mia libertà, perché ho voluto essere».

Ecco: dopo il racconto di Genesi, viene il racconto di Esodo, storie interpretate da Pareyson ermeneuticamente, andando alla ricerca in loro dei significati che conducono a realtà di fronte alle quali la ragione incontra solo il baratro, realtà che si possono solo raccontare, non ricavare dallo sviluppo di una successione logica, perché qui siamo di fronte all'abisso, allo «stupore della ragione».

---

[175] *Ib.*, 35-36.

Ma torniamo, ora, dove prima ci eravamo fermati: all'inizio troviamo l'atto di libertà con cui Dio si autopone: e poi? Ancora una volta, per superare l'*impasse*, dobbiamo rifarci al mito che sorregge l'esperienza religiosa, scoprendo che la risposta la si legge in Genesi: dopo l'"inizio"[176] della storia eterna, che è quella in cui lo «spirito di Dio aleggiava sopra le acque», incomincia ciò che normalmente intendiamo per storia, inizia la storia della creazione.

Credo che appaia oramai del tutto chiaro quanto sia stato importante che all'apertura dell'intero discorso sulla proposta pareysoniana ci trattenessimo a lungo sulle basi della sottostante visione gnoseologica, basi che il filosofo torna a ribadire proprio parlando di libertà e di libertà nella storia:

> La storia è la libertà stessa nel suo esercizio; tutti gli atti della libertà, compresi quelli originari e supremi, non possono esprimersi se non storicamente, come in una narrazione qual è quella, ad esempio, dei primi capitoli del *Genesi*. Si tratti di atti compiuti nell'eternità o di fatti accaduti nel tempo, quando l'origine ne è la libertà sempre di storia si tratta, sia essa una storia eterna come quella della libertà originaria, o una storia temporale come quella della libertà umana. È del resto molto significativo che la Bibbia collochi sia gli atti supremi di Dio sia i primi atti temporali dell'uomo in una narrazione comune e continua, senza frattura o interruzione[177]. […] Siamo al culmine del pensiero: non fa meraviglia che nel parlarne si incontrino difficoltà, incertezze, oscillazioni. Manca il linguaggio adatto, che per applicarsi a queste altezze deve essere mitico e simbolico, non nel senso corrente della fabulazione o dell'immaginazione, ma nel senso intenso e profondo d'un mito così rivelativo da poter enunciare delle verità […, verità da recuperare in] un discorso ermeneutico, che, nel conferire al linguaggio razionale un compito interpretativo, non pretenda di sopprimere la miticità dei miti sia religiosi sia poetici. […] L'auto-originazione divina è stato un atto di libertà piena e assoluta, e quindi un evento indeducibile e imprevedibile.[178]

Ma dobbiamo entrare ancora più a fondo in quell'inizio della storia eterna che non esce da alcuna necessità; per questo, occorre seguire Pareyson in un ulteriore punto del suo pensiero che si fa via via più vertiginoso e affascinante (sono convinto che

---

[176] Il termine "inizio", di per sé, non sarebbe del tutto appropriato per ciò che sta fuori dal tempo, ma un termine migliore non lo si trova nel nostro linguaggio.
[177] E la mente torna al principio affermato da Pareyson dell'indivisibilità della libertà.
[178] *Ib*., 282.

“affascinante” lo si possa dire, anche da parte di chi non vi ci si ritrova in tutto o in parte):

> Nel “baratro della ragione” non c’è la necessità di Dio: ma questo vuol dire che c’è soltanto il vuoto, il non essere, il nulla? No. In quel punto c’è l’abissalità stessa di Dio e del nulla, insieme. Mi si perdoneranno certe espressioni, perché siamo al limite dell’indicibile. Anzitutto quello che sto dicendo e sto per dire non sono che degli sforzi inadeguatissimi per poter alludere in qualche maniera all’ineffabile, all’indicibile, perché siamo al culmine delle possibilità stesse della speculazione. C’è l’abissalità di Dio, cioè: quel vuoto che c’è prima di Dio ed è Dio stesso (la libertà di Dio, Dio come libertà) è Dio come puro inizio, che implica appunto il nulla della libertà. Prima di Dio non c’è che Dio. Ma Dio, prima di Dio, c’è. L’esistenza di Dio non può dipendere che da Dio stesso: per forza bisogna ammettere questa specie di sdoppiamento divino. L’esistenza di Dio è un atto della sua libertà originaria, è un atto di libertà che la istituisce. La libertà di Dio pone l’esistenza di Dio, la libertà di Dio [… si autopone, il che è come dire che] l’abissalità divina, il nulla della libertà come inizio, pone l’esistenza di Dio, cioè il frutto di questa libertà, che diventa quindi un fatto storico. Il primo fatto storico in assoluto è l’esistenza di Dio, che perciò è indeducibile – che perciò è iniziale. In quel punto in cui Dio è anteriore a se stesso c’è anche l’abissalità del nulla.[179]

Si apre qui un altro fronte, quello del nulla: normalmente quando si usa o si sente usare la parola “nulla” se ne dà per scontato il significato: «dire “nulla” è come dire “niente”»; e si soprassiede ad ulteriori indagini sulla portata di quanto quel termine può nascondere nella tautologia del nulla che è niente.

Per continuare a seguire il filosofo torinese verso la scoperta della sua proposta sul mistero del male è, invece, necessario superare questa superficialità e fare un primo passo nella “ontologia del nulla”, nella meontologia[180]:

> Insieme all’abissalità di Dio, che è già un contatto col nulla, c’è appunto l’abissalità di questo stesso nulla; quel vuoto della libertà è anche il nulla, che Dio come libertà espugna e debella, istituendosi come esistente. L’espressione “Dio prima di Dio”, oppure l’“inizio eterno”, indica l’irruzione di Dio nella realtà. E quest’irruzione di Dio nella realtà è una

---

[179] *Ib.*, 36-37.
[180] Etimologicamente “non ontologia”, ma qui si deve leggere “ontologia del non”, “ontologia del non essere”.

vittoria sul nulla. Il primo atto in assoluto è quello con cui Dio, con la libertà che è la sua essenza, istituisce la sua esistenza, dissipando la nebbia del non essere e vincendo la negatività del nulla. Insomma, non c'è ontologia senza meontologia, e la meontologia è possibile solo come versante dell'ontologia. […] Il cominciamento assoluto è di per sé la vittoria sul nulla, cioè la dissipazione del non essere, l'eliminazione del non essere, cioè: è l'esperienza divina del nulla. Anche Dio ha esperienza del nulla, ma ne ha esperienza nell'atto stesso che lo debella, nell'atto stesso che lo espugna, nell'atto stesso che lo sopprime, che lo vince, che lo supera, che lo soggioga, che lo sconfigge.[181]

Ma come sarebbe a dire che Dio ha esperienza del nulla? Quale significato ha quel «nell'atto stesso che lo debella…»?

Per capirlo, per cogliere il senso di quelle parole, dobbiamo avere la pazienza di attendere di aver chiarito prima il rapporto che sussiste tra il nulla e il male, ma, prima di farlo, dobbiamo tornare a concentrarci ancora un poco sulla libertà di Dio; per ora, fissiamo nella mente l'espressione «nell'atto» che Pareyson, non a caso, ha ribadito più volte.

[La libertà originaria] è un agire senza ragione intrinseca, cioè [è] illimitata e arbitraria, senza legge o un criterio che le sia imposto […]. La scelta è decisa dunque non da un criterio o da una legge, ma unicamente dalla volontà. […] Si riconosce qui l'atto istantaneo, imperioso della libertà. In questo senso l'atto di libertà è inizio, autoposizione, creazione di sé da sé, passaggio dal non essere all'essere, ma in modo che la libertà possa porsi anche come non essere. Si autopone, passando così dal non essere all'essere, ma si autopone in modo tale che essa può anche, in un certo senso, ritornare indietro, porsi come non essere, autonegarsi. È una peripezia drammatica questa della libertà, che al punto culminante può invertire la rotta, pervertendo la propria immagine di libertà, in modo che l'affermazione si fa negazione, anzi distruzione.[182]

Abbiamo già visto più volte l'affermazione per cui la libertà non ha precedenti e non ha bisogno di giustificazione; qui, però, il filosofo torinese aggiunge tre nuovi aspetti: la libertà è sempre "tragica"; è "ambigua"; può autonegarsi e la sua autonegazione è più propriamente "distruzione".

---

[181] *Ib.*, 37-38.
[182] *Ib.*, 45-46.

Sì, la libertà, è tragica, perché impone una scelta che di per se stessa è drammatica, è la scelta la cui drammaticità afferra Amleto e gli fa dire il suo celeberrimo «essere, o non essere?», drammaticità così oscura che il Principe di Danimarca cerca di sfumarla, aggiungendo il più "leggero": «morire, dormire?».

È poi ambigua, perché:

> l'atto della libertà è l'essere dell'alternativa, l'inizio diventa di per sé una scelta, il cominciamento assoluto diventa un dilemma, l'atto che sembrava unico invece si presenta a due termini. Duplice, ma non diviso, indivisibile; due termini in cui bisogna scegliere l'uno o l'altro, < e > proprio perché essi sono insieme l'uno e l'altro, proprio perché non c'è l'uno senza l'altro, si tratta di scegliere fra l'uno e l'altro. Ecco questa duplicità, questa ambiguità della libertà, che è conflitto, contrasto, contraddizione che lotta con se stessa.[183]

La libertà, per terzo, può autonegarsi, può autodistruggersi, lo può fare proprio perché è libertà,

> è così libera ch'essa è un'autoposizione e si realizza col suo stesso atto, ch'essa è sempre in atto e non può essere in potenza. Una libertà potenziale non è; anzi, è così libera ch'essa è libera di non essere libera, che essa si afferma e si realizza non solo nell'atto in cui appunto si afferma e si realizza, ma anche nell'atto in cui si nega [… fino alla] distruzione di sé.[184]

Così, l'atto iniziale di Dio, la sua autoposizione, è una scelta tragica e ambigua, è contraddizione che lotta con se stessa: ma ciò non implica forse aspetti negativi, aspetti che vanno contro la perfezione di Dio?

Non per Pareyson, per il quale essi sono aspetti che, semmai, mettono a nudo un'idea superficiale della perfezione di Dio, un'idea che ci fa attribuire a Dio quella stessa perfezione che noi vorremmo per noi stessi, una perfezione priva di qualsiasi cosa che potesse sembrarci in grado di adombrare in qualunque modo una "pura" beatitudine, pura come noi la immaginiamo nella limitazione del nostro esser creatura.

---

[183] *Ib.*, 46.
[184] *Ib.*, 47.

Ma questo tipo di perfezione e di pura beatitudine appartiene al dio dei filosofi, non al Dio della Scrittura, quel Dio che ama e soffre e che consegna alla morte il Figlio, che consegna alla morte l'Amato[185].

Secondo l'esperienza religiosa da cui nascono le pagine della Bibbia, infatti, così assoluta è la libertà divina che Dio può, del tutto arbitrariamente, dare il bene o il male a chi vuole.

E Pareyson trova tutt'altro che scandaloso questo «arbitrarismo divino», ma è ancora lui stesso a spiegarci che, se ciò stupisce, questo stupore non ha fondamento; e gli argomenti ch'egli porta a sostegno possono benissimo essere applicati anche a supporto di quanto riguarda un'altra sua affermazione "critica", quella della possibilità che Dio si autonegasse e "per sua volontà non fosse":

> Arbitrario non significa capriccioso: arbitrario è il volere sovrano, il volere che vuole perché vuole, capriccioso [invece] è il volere che vuole a caso, ciecamente, che vuole perché gli capita di volere. Tanto la ragione quanto il caso sono esterni al volere, e sarebbero quindi limiti imposti alla volontà divina, che dev'essere invece sovrana e assoluta. L'esperienza religiosa, che vede in Dio il proprio centro, afferma di per sé l'estrema, illimitata, arbitraria libertà di Dio. Naturalmente quest'affermazione è puramente religiosa, ben lontana perciò dalle concezioni meramente filosofiche dell'arbitrarismo o volontarismo divino – in realtà piuttosto rare nel corso della storia della filosofia – che ne sono irrigidimenti concettuali o trasposizioni razionalistiche. Ma se col termine di arbitrarismo divino si vuole alludere a questa concezione puramente religiosa di Dio come libertà assoluta, non si vede come si possa respingerlo o si pensi di doversene difendere.[186]

E questo difendere la liceità di pensare "arbitrarismo" come termine non implicante necessariamente una negatività, quantomeno nel parlare di arbitrarismo

---

[185] Di grande efficacia mi sembra, a tal proposito, quello che scrive Jürgen Moltmann: «Da quando la teologia cristiana si sviluppò nelle forme concettuali della filosofia greca nell'area culturale ellenistica, la maggior parte dei teologi hanno affermato al tempo stesso tanto la passione di Cristo, Figlio di Dio, quanto l'impassibilità essenziale della divinità, ed in tal modo hanno accettato il paradosso del dover parlare della 'sofferenza del Dio impassibile' […]. Fino ad oggi questo assioma dell'apatia ha connotato i concetti fondamentali della dottrina su Dio più spiccatamente che la storia di passione di Cristo […]. Quanto più si insiste, nella dottrina su Dio, sull'assioma dell'apatia, tanto più labile diventa la capacità di identificare Dio con la passione di Cristo. Se Dio è impassibile, la passione di Cristo non potrà che essere considerata che come tragedia umana» (MOLTMANN, *Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio*, 31-32).

[186] *Ib*., 124-125.

divino – perché così viene dall'ermeneutica dell'esperienza religiosa – dà modo al Nostro di tornare ulteriormente a sostenere l'esperienza religiosa come autentica fonte di significati alla quale ben può attingere una mente aperta e filosofica.

Si può dire, inoltre, che egli vi trova l'occasione di aggiungere, nel contempo, un'ulteriore sfumatura al concetto di arbitrio di Dio, e lo fa usando, ancora una volta, parole che possono stupire:

> Senza dubbio l'esperienza religiosa rivela in Dio una certa ambiguità per la quale si può anche dire che Dio è crudele; ma quest'affermazione ha senso soltanto se dialettica, cioè solo se è accompagnata dall'affermazione che Dio è benevolo e premuroso, "eletto con gli eletti e perverso con i perversi[187]"; vale a dire solo se è riportata alla suprema e illimitata libertà di Dio, ch'è libertà di usare ira o misericordia. L'arbitrio divino non è dunque di per sé tale da far desiderare, sia pure invano, di doversene difendere; per quanto inquietante, esso può anche suscitare il desiderio di affidarvisi con abbandono e fiducia. Se è vero che Dio può indurire i cuori e accecare la vista, è anche vero che egli soccorre, salva e giustifica, e l'una e l'altra cosa può fare proprio in virtù del suo arbitrio e della sua illimitata libertà. Quand'egli manifesta la sua ira lo fa con un decreto di quella stessa libertà con la quale egli può anche decidere di manifestare la sua misericordia. Perché dunque la filosofia considera con sospetto e diffidenza un arbitrio da cui, com'è attestato dall'esperienza religiosa, può derivare sì disgrazia e infelicità, ma anche grazia e salvezza?[188]

Come dicevo, non sarei meravigliato se qualcuno dichiarasse di trovare almeno discutibile l'idea, sostenuta da Pareyson, di un Dio in cui permane un'ambiguità "invincibile", fino alla crudeltà, per quanto mitigata dalla compresente capacità di soccorrere amorevolmente: ma il filosofo torinese, oramai lo sappiamo, non rifugge da ciò che può suonare provocatorio e che, tuttavia, per lui deriva immediatamente dalle sue premesse – e negare questa coerenza, ripeto, credo proprio che non lo si possa fare –.

Quello su cui ci si deve soffermare, comunque, non è la provocatorietà o meno delle sue parole, quanto piuttosto il fatto ch'egli vuol indagare fino alle estreme conseguenze la portata della sua idea; e lo fa con onestà, senza il timore, che purtroppo

---

[187] È una traduzione antica di Sal 18,27 che nell'attuale Bibbia CEI suona: «con l'uomo puro tu sei puro e dal perverso non ti fai ingannare».
[188] *Ib.*, 125.

frena molti, di esporsi o di esporre il proprio stato di credente e sfidare chi ritiene che ciò non permetta di essere autenticamente filosofi.

Non solo: merita di essere altresì osservato che proprio questo suo presentare Dio come un dio libero di atterrare e sollevare, di essere crudele e di essere misericordioso, consente di superare un altro dubbio ancora.

L'idea di Dio come libertà che si autopone, come inizio assoluto, eccetera, non può forse indurre a pensare che il Dio di Pareyson sia una sorta di entità trascendente, affermabile ontologicamente e buona a non cadere in una qualche forma di ateismo, ma non un Dio personale?

Prima forse sì, ma ora, di fronte a un Dio che può corrucciarsi o sorridere, amare o detestare, quali che siano le sfumature precise che si vogliono dare a questi termini, non si può che pensare a un Dio persona; certo, la terminologia del mito e dell'esperienza religiosa può essere discutibile, ma non abbiamo nulla di meglio per esprimere l'indicibile, per cercare di entrare nella misteriosa profondità dell'abisso divino e di non fermarci, definitivamente ammutoliti, proclamandone l'assoluta ineffabilità.

Non meno interessante, ed anch'esso non privo di provocazione, è ciò che il filosofo fa seguire, mantenendosi su quella linea di perfetta coerenza che mi sembra difficilmente contestabile da un punto di vista rigorosamente critico:

> Del resto anche gli eventi del mondo sono ambigui: possono essere spiegati, sia singolarmente sia nel loro insieme, tanto da Dio quanto da Satana, tanto dalla Provvidenza quanto dal diavolo. Che oggettivamente esistano ragioni per confermare l'una o l'altra ipotesi non oserei dire: dipende dalla scelta di ciascuno, se assumere che il mondo abbia un senso oppure sia retto dall'assurdo, ciò che senza residuo equivale al dilemma se affermare l'esistenza o inesistenza di Dio. L'esperienza religiosa naturalmente consiste nella fede che Dio esista, cioè che il mondo abbia un senso; ma ciò non significa che s'abbia a concepire la Provvidenza come una garanzia contro l'arbitrarismo divino capace di dissipare l'inquietudine e il timore che possano derivarne[189]. La spiegazione provvidenziale è in realtà quanto mai enigmatica: la Provvidenza affonda nel mistero, è immersa in

[189] Di fronte allo sconcerto che nasce dal fatto che Dio, nella sua libertà, non intervenga ad impedire il male, un filone classico di "giustificazioni" portate avanti nelle varie teodicee – compresa quella di Leibniz, il quale dice però anche molto di più – si riconduce a risposte del tipo: «Sì, Dio non "vuole" il male, ma solo lo permette; egli sa che interverrà poi la sua Provvidenza a correggerne gli effetti e trarre dalle situazioni di male un bene più grande». Credo che, qui, l'autore si riferisca ad esse.

quell'insondabile abisso che è la libertà divina. […] L'unico luogo possibile della Provvidenza è l'assoluta libertà di Dio: se questa appare inquietante, non meno inquietante ha da risultare la Provvidenza. Ciò vale non solo per i difensori della Provvidenza, ma anche per coloro che tendono a negarla per timore di cadere nell'onnigiustificazione della teodicea. Anche ad essi va ricordato che è la libertà divina che spiega la Provvidenza, e non viceversa; e la libertà divina, illimitata e arbitraria, ha sempre un aspetto di ambiguità[190].

Che Pareyson non tema di parlare dell'ambiguità di Dio, che è l'ambiguità della libertà stessa, lo abbiamo già visto; qui, però, si deve sottolineare quello che si può trarre da un paio di accenni che troviamo nelle righe che abbiamo appena lette: per il nostro filosofo, in primo luogo, l'alternativa al credere che Dio esista è l'asserire che il mondo non ha senso («L'esperienza religiosa naturalmente consiste nella fede che Dio esista, cioè che il mondo abbia un senso»); e, per secondo, si ha che solo se si accetta la totale libertà di Dio, fino ad affermare il suo arbitrarismo, è giustificato parlare di Provvidenza («Va ricordato che è la libertà divina che spiega la Provvidenza e non viceversa»).

Ed ora possiamo affrontare un ulteriore argomento inerente alla libertà

2.4 – Libertà e scelta esistenziale

La scelta esistenziale, dice Pareyson, altro non è che la scelta di sé, scelta che implica la libertà; ma la libertà noi possiamo anche non accettarla, esattamente come possiamo non accettare noi stessi e il nostro essere:

Quanto è difficile, in concreto, essere se stessi! La prima difficoltà è accettarsi; eppure l'accettazione di sé è la prima condizione di una crescita sana, d'un ordinato sviluppo, d'una maturazione creativa. E invece ecco il rifiuto e la ribellione, che non possono esprimersi se non in un arrovellamento non meno penoso che inutile in uno sterile e dolente malumore d'essere quello che si è. Spesso non si sente che il peso della propria identità, e

[190] *Ib.*, 125-126.

allora il disgusto di sé, l'incapacità di riconoscersi, l'infedeltà a se stessi conducono alla tetra via dell'autodistruzione.[191]

Ed il fatto di poter scegliere tra l'accettarsi o il votarsi all'autodistruzione non è, per il filosofo, solo una realtà di per sé stupefacente nella sua grandezza; essa infatti:

offre anche una chiave per risolvere le difficoltà che gravano sul problema della scelta esistenziale […: mostra che la scelta di sé] coincide senza residuo con la scelta divina, con l'essere scelti da Dio. Nel livello profondo dell'esistenza non v'è né opposizione né separatezza fra lo scegliersi e l'essere scelti; e nell'esperienza religiosa come può esserci dilemma o alternativa tra scelta esistenziale e scelta divina? Nell'esperienza religiosa libertà divina e libertà umana coincidono.[192]

Che il pensiero di Pareyson sia ricco di aspetti provocatori non è una novità, ed è lui stesso a spiegarci il senso del suo dire:

[nell'esperienza religiosa libertà divina e libertà umana] sono così incorporate l'una nell'altra ch'è difficile distinguerle e impossibile separarle. Forse che per l'uomo religioso abbandonare Dio o esserne abbandonato è qualcosa di diverso? Come si fa a dire se l'ateo è tale perché ha abbandonato Dio o se lo è perché è stato abbandonato da lui? E Isaia e Geremia ben sanno che ritornare a Dio non è altro che esser fatti tornare da Dio a lui.[193]

In effetti, se si resta ancorati all'argomentazione puramente "razionale"[194], l'operare una scelta o esserne oggetto paiono cose che si collocano l'una agli antipodi dell'altra, ma se si riesce a non essere ossessionati dalla *ratio sola pura ratio* e ci si pone a riflettere sull'esperienza religiosa, si scopre che non sempre è così: l'uomo religioso prega Dio di non abbandonarlo e di aumentare la sua fede, perché sa che questa è dono di Dio e l'esperienza gli ha insegnato che la fede, pur richiedendo l'adesione attraverso un libero atto, non sarebbe possibile senza l'intervento di Dio, né senza Dio sarebbe possibile mantenerla dopo averla accolta; l'uomo religioso è certo che la sua esistenza e la sua fede non potrebbero esserci senza una superiore Volontà,

---

[191] *Ib.*, 127.
[192] *Ib.*, 126.
[193] *Ibid.*
[194] Più precisamente, a quel tipo di argomentazione da molti ritenuta l'unica degna di essere detta razionale.

che in modo del tutto libero, abbia scelto di donargliele e senza la sua volontà, che altrettanto liberamente, scelga di accettarle.

In quest'ottica, volontà di Dio e volontà umana sono inseparabilmente connesse, per quanto l'offerta positiva dell'una non implichi necessariamente la risposta positiva dell'altra; l'essere scelti da Dio come destinatari di un dono e lo scegliere di accettare d'esserlo hanno quindi a che fare con la libertà la quale, come si è visto in precedenza, è sempre in se stessa unica.

Si scopre, conseguentemente, che l'esistenza e la scelta esistenziale dipendono dalla libertà e non dal caso o dal fato; sì, lungo la storia del pensiero è senza dubbio ricorrente, né è venuta meno oggi, l'affermazione della loro origine casuale, ma per l'uomo religioso esse non possono che dipendere dalla libertà divina e dalla libertà umana e tutto inizia con un decreto dell'arbitrarismo divino che vuole e chiede la libertà umana.

Nella visione pareysoniana, dunque, le due libertà, quella divina e quella umana, hanno la medesima natura e sono originariamente inseparabili, tanto da poter affermare che originariamente "coincidono".

E con ciò si completa il discorso lasciato aperto dopo aver citato le righe di Pareyson che ora val la pena di rileggere:

> La libertà è un abisso, è una profondità senza fine, e qui bisogna asserire il principio della indivisibilità della libertà. Non è che ci sia libertà divina < e > libertà umana, libertà originaria < e > libertà derivata. Sì, si possono esaminare distintamente, separatamente; ma nella qualità della libertà, la libertà è indivisibile. C'è una continuità e omogeneità, pur attraverso le possibili cesure e i possibili salti.[195]

2.5 – Riepilogando

Ci siamo avvicinati a quanto rappresenta forse il vertice, il punto più alto toccato dalla riflessione di Pareyson, incentrato sul tema della libertà.

---

[195] *Ib.*, 22.

Si tratta di un tema che, secondo il filosofo torinese, è assolutamente «caratteristico della filosofia moderna a cominciare da Cartesio»[196]; ad esso egli si è dedicato fin dalla sua giovinezza, per giungere, negli anni della maturità, alla formulazione di quella che ben potrebbe essere detta "metafisica della libertà", metafisica ontologica, non ontica, che vuol superare le strettoie degli argomenti utilizzati dalla metafisica classica.

Nei paragrafi di questo capitolo ho cercato di delinearne, nell'ordine che mi è sembrato più consono, gli aspetti essenziali; ed ora proverò a richiamarli per sommi capi.

L'essere si dà a noi nella situazione che viviamo e in cui si manifesta quel rapporto con l'essere che noi siamo (non "in" cui siamo).

In ogni nostra situazione c'è una datità che mostra una nostra costitutiva passività: in ogni situazione, infatti, moltissime cose non dipendono da noi; ed è così fin dall'inizio del nostro essere, giacché i genitori che abbiamo avuti, la loro condizione sociale, il luogo in cui siamo nati e quelli in cui dopo abbiamo trascorso infanzia e giovinezza, eccetera, non sono venuti dopo una nostra approvazione, e la nostra stessa nascita non ha ricevuto da noi alcun consenso.

Eppure, in ogni nostra situazione siamo attivi, poiché sempre siamo chiamati ad agire; saremmo "condannati" all'attività anche qualora decidessimo di non voler agire: anche in tal caso, infatti, dovremmo produrci in un atto da noi voluto, cioè in un esercizio deliberato della nostra libertà, che paradossalmente, insomma, ci vedrebbe attivi.

Ed è così che la libertà si manifesta in noi come dialettica di attività e passività («recettività e attività»).

Si tratta peraltro di una dialettica che non riguarda soltanto noi, bensì la libertà in se stessa e quindi tutto l'essere, perché l'essere è libertà.

Sì, la libertà è tanto legata all'essere da affermarlo anche quando lo vuole rinnegare, perché essa può esercitarsi solo in presenza dell'essere, sia che lo confermi affermandolo, sia che lo neghi, rinnegandolo; anche nel secondo caso, infatti, si ha che la libertà potrebbe negarsi solo affermandosi attraverso un atto di libertà, cioè affermando se stessa mentre "è".

---

[196] *Ib.*, 7.

La libertà non è una caratteristica o una facoltà di un essente: per l'inscindibile reciprocità e convertibilità di essere e libertà, è essa stessa l'essere; e l'essere è libertà fin dall'inizio, perché suo principio è la libertà, la libertà originaria.

L'uomo stesso, poi, è libertà, ma non libertà primigenia, bensì libertà data, libertà donata in un dono che chiede un consenso che può anche essere rifiutato; si manifesta così, dopo quella di attività e passività, un'ulteriore dialettica insita nella libertà: quella di dono e consenso.

Se, d'altra parte, il dono comporta un consenso, ciò vuol dire che è richiesto un esercizio della libertà: la libertà-dono implica la libertà in atto; è dunque assurdo pensare la libertà come *libera necessitas*, sicché il problema della libertà non può configurarsi come problema di un rapporto tra libertà e necessità, bensì come problema di un rapporto tra libertà e libertà, tra libertà donata e libertà originaria.

A questo punto, per spingersi ulteriormente in avanti e proseguire nella sua indagine, la filosofia ha bisogno di rivolgersi all'esperienza religiosa e al mito che essa reca e del quale si alimenta.

Le prime pagine di Genesi narrano di una verità che non si può trarre per argomentazione, narrano di un fatto, di un atto di libertà: all'inizio c'è solo Dio o, detto diversamente, c'è solo la libertà di Dio, la quale è Dio.

Sì, perché proprio questo si può ricavare dall'inizio della Bibbia: che Dio è libertà, è la libertà originaria che si autopone, liberamente crea l'universo e dona la libertà ad una creatura che, proprio per tale libertà, è sua immagine.

È da ciò che consegue la possibilità di affermare che non c'è differenza tra la libertà di Dio e quella dell'uomo, se non per il fatto che l'una è originaria e l'altra è principiata; la libertà dell'uomo è dono, ma sempre di libertà si tratta, di libertà integra e in se stessa qualitativamente "totale": «non è che ci sia libertà divina < e > libertà umana, libertà originaria < e > libertà derivata. Sì, si possono esaminare distintamente, separatamente; ma nella qualità della libertà, la libertà è indivisibile. C'è una continuità e omogeneità, pur attraverso le possibili cesure e possibili salti»[197].

Dio, poi, non è l'Essere metafisico, perfettissimo di una perfezione alla quale riteniamo di poter attribuire caratteristiche che restano in realtà qualificazioni antropomorfiche, per quanto le si voglia considerare spinte all'"eminenza"; Dio è

[197] *Ib.*, 22.

libertà, libertà che non richiede alcun essente prima di lei, perché «solo la libertà precede la libertà e solo la libertà segue la libertà: sia come antecedente che come susseguente la libertà non tollera e non implica che la libertà»[198].

La libertà, inoltre, non ha bisogno di alcuna legge che internamente la garantisca e ne assicuri la lontananza dal puro capriccio affidato al caso: la libertà non ha bisogno di nessuna garanzia, perché è assoluta, fino al punto che persino una sua autonegazione non potrebbe avvenire che attraverso un atto di libera volontà, cioè, paradossalmente, attraverso una sua autoaffermazione.

> Solo la libertà campeggia e domina la scena dell'universo. L'universo, se si vada al suo cuore, alla sua estensione… l'intera vicenda, l'intera realtà non è che un solo atto di libertà. […] La libertà in questa continuità senza soluzione è il cuore stesso del reale, la sua insondabile profondità.[199]

Dio è libertà originaria, s'è detto, ma "originaria" non è sinonimo di "necessaria": Dio, infatti, è la libertà che si è autoposta; Dio non "è", perché è necessario che egli sia, perché non può non esserci, ma "è", perché ha voluto essere e avrebbe potuto volere anche il contrario, avrebbe potuto voler non essere.

Se non fosse per la sua libera volontà non ci sarebbe nulla, neppure lui ci sarebbe e, solo in questo senso, si può dire che Dio è l'"Essere necessario", ma siamo ben lontani dall'idea di un Dio "Essere necessario" in quanto motore immobile o prima causa, eccetera: «Di solito si fa risiedere la prima manifestazione della libertà di Dio nella creazione, ma a dire il vero c'è un altro evento, anteriore, che è il primo atto della libertà divina, ed è la sua autoposizione, la sua auto-originazione, la sua autogenesi»[200].

E prima? Qui siamo in presenza di un ulteriore paradosso: prima di Dio non c'è che il nulla, non, però, un semplice "niente", ma «quel vuoto che c'è prima di Dio ed è Dio stesso (la libertà di Dio, Dio come libertà) è Dio come puro inizio, il che implica appunto il nulla della libertà. Prima di Dio non c'è che Dio. Ma Dio, prima di Dio, c'è»[201].

---

[198] *Ibid.*
[199] *Ibid.*
[200] *Ib.*, 35.
[201] *Ib.*, 37.

Vi è un modo, perciò per cui si può dire: «anche Dio ha esperienza del nulla, ma ne ha esperienza nell'atto stesso che lo debella, nell'atto stesso che lo espugna, nell'atto stesso che lo sopprime, che lo vince, che lo supera, che lo soggioga, che lo sconfigge»[202].

Siamo partiti dalla situazione, dal posto nel mondo in cui siamo e nel quale dobbiamo operare la nostra scelta esistenziale, nel quale siamo chiamati ad accettare noi stessi ed essere noi stessi oppure a rifiutarci, scegliendo l'autodistruzione: è questa la nostra libertà, libertà ambigua e tragica, drammatica.

In quell'ambigua e drammatica scelta esistenziale si palesa una realtà che si coglie manifestamente nell'esperienza religiosa: «la scelta esistenziale, cioè la scelta di sé, coincide senza residuo con la scelta divina, con l'essere scelti da Dio. Nel livello profondo dell'esistenza non v'è né opposizione né separatezza fra scegliersi e l'essere scelti»[203]; e lo sapevano bene Isaia e Geremia, osserva il filosofo torinese che aggiunge: «Nell'esperienza religiosa come può esserci dilemma o alternativa tra scelta esistenziale e scelta divina?»[204].

È il tema della libertà così delineato da Pareyson ad aprirci ora la porta per farci entrare nel "mistero grande", nel mistero del male; ed è quello che faremo nel prossimo capitolo.

---

[202] *Ib*., 38.
[203] *Ib*., 126.
[204] *Ibid*.

PARTE PRIMA – CAPITOLO TERZO
IL MALE

Che il male sia presente nel mondo è un fatto decisamente innegabile, nessuno lo metterebbe in discussione; il male è una realtà concreta, dunque, ma è altresì una realtà "sfuggente", di difficilissima concettualizzazione, e di fronte alla domanda «Che cos'è il male?» tutti ci veniamo a trovare in qualche modo in difficolta.

C'è chi pensa di potersi togliere da questo imbarazzo, rifugiandosi in qualche reminiscenza proveniente dai suoi primi contatti con gli studi filosofici, o dal tornare a galla di un qualcosa che comunque ha letto o sentito dire da qualche altra parte, e se ne esce con la nota affermazione: «Il male è carenza di essere».

Ma il male resta una presenza assolutamente "positiva", sperimentabile e sperimentata, e l'affermazione del male come carenza d'essere, benché fatta propria da grandissimi pensatori attraverso i secoli e fino ai nostri tempi, francamente, non può che lasciar del tutto perplessi[205]: «Carenza di essere? Come si può sostenerlo di fronte a una madre che vede spegnersi la vita del proprio bambino o come cercare di farlo accettare dalle vittime innocenti di una catastrofe naturale o, peggio, delle tragedie causate dall'insensibilità o dalla crudeltà umana?».

La soluzione che avanza Pareyson va per tutt'altra strada e si articola attraverso l'intreccio dei concetti di libertà ed essere, così come sono da lui proposti; ed è questo ciò in cui ora ci accingiamo ad entrare.

[205] Non per nulla, del resto, contro di essa si è levata la critica di altri grandi: sferzante e beffarda, ad esempio, è stata quella rivolta da Voltaire a Leibniz.

3.1 – Una definizione

La libertà, come abbiamo visto, ha in sé una insuperabile e tragica equivocità: può essere "positiva" o "negativa", può decidere di essere o di autonegarsi; ma anche la seconda di queste possibilità comporta una "positività", è un atto che pone in essere «un qualcosa di positivo: [che] non è un semplice negare, ma è un distruggere; è una forza negativa, anzi negatrice, anzi distruttiva, che diventa al tempo stesso autodistruttiva e onnidistruttiva»[206].

Così, se l'essere è libertà, e più precisamente libertà scelta, quella «forza distruttiva» che è l'autonegazione della libertà non può che consistere nel "non essere" scelto; è, insomma, il non essere che diviene realtà attraverso una scelta, è il male:

> Non essere (o negazione) + libertà (inizio, impeto, scelta) = nulla (distruzione, male). Il non essere più la scelta è il male. Che cos'è il male? Il non essere + la scelta. Il male è il non essere scelto. Queste due possibilità contemplate dalla libertà si sono realizzate storicamente, non nel senso della storia temporale, < ma > nel senso della storia della libertà.[207]

Avremo modo, più avanti, di vedere cosa sia la «storia della libertà»; per ora fissiamo l'attenzione sul fatto che la libertà, secondo il filosofo torinese, è la chiave per comprendere tanto il bene, che è l'essere, quanto il male, che è il non essere attivo, "positivo", distruttivo[208].

> Così si spiega la realtà del male, il male come realtà. Il negativo può esistere solo come realtà "positiva", come positività del negativo, come negatività positiva, come realtà negativa animata dalla stessa affermazione della libertà. Il male è mosso dalla stessa energia che muove il bene; il male non si realizza se non attraverso l'energia che anima il bene.[209]

---

[206] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 47.
[207] *Ibid*.
[208] «La libertà è dunque il cuore stesso del reale, il cui atto è sempre interno a un'alternativa. Un tale atto può porsi come affermativo, positivo, come bene scelto; ma può porsi anche come negativo, rientrante nel nulla, forza autodistruttiva e onnidistruttiva. Il pensiero che coglie questa costitutiva ambiguità del reale è per Pareyson un *pensiero tragico*, per il quale l'ambiguità diventa una categoria ontologica. […] Il pensiero tragico guarda all'esistenza del male come a una realtà positiva nella sua negatività, come forza distruttrice» – TRAPANI, L*'origine del male. Sul pensiero filosofico dell'ultimo Pareyson*, 20.
[209] *Ib*., 50.

Ma, anche se possiamo affermare che il male si realizza attraverso la libertà, cioè attraverso la medesima «energia» che anima il bene, abbiamo pure il diritto di dire che il bene primeggia, primeggia poiché, come più volte evidenziato, quell'atto di negazione con il quale la libertà è libera di scegliere il negativo resta comunque un atto in qualche modo positivo: con esso, infatti, la libertà continua ad affermarsi positivamente, ad affermarsi appunto come libertà.

L'azione del negativo che vuol distruggere il positivo, quindi, deve realizzarsi "in modo positivo"; e ciò, se ricordiamo che Dio è libertà che si autopone, che decide di essere, che sceglie di essere positività, ci porta a concludere che il male non può tentare di venire all'essere come quella forza distruttrice che è se non, per così dire, comportandosi come Dio, "imitando" Dio nel porre in essere il positivo:

> In questo consiste il carattere imitativo, anzi parodistico del negativo, il diavolo come *simia dei*. La libertà negativa è distruttiva, impiega la propria forza e tutte le proprie energie per negare; essa vuol distruggere qualcosa, ma poiché non può distruggere l'essere, cioè la positività, si afferma solo distruggendo se stessa come libertà. Il suo intento sarebbe di distruggere l'essere, di distruggere la positività, ma il suo risultato non è altro che la distruzione di se stessa come libertà; essa è libertà che distrugge se stessa, che si riduce in schiavitù, che si capovolge. […] Quindi tra la libertà positiva e la libertà negativa non c'è equipollenza manichea.[210]

L'uso di termini come «diavolo» e di espressioni come «la scimmia di Dio» attesta ancora quanto il filosofo sia tributario della tradizione religiosa cristiana; quello che è più importante osservare tuttavia è che proprio partendo di lì egli trova modo di escludere che la realtà del male sia da attribuire ad un secondo principio, indipendente, reale e potente come Dio, cioè all'esistenza di un dio del male.

Non possono più trovare spazio alcuno, insomma, quelle visioni dualistiche che affondano le proprie radici in epoca antichissima, lasciando una qualche traccia perfino in alcune pagine dell'Antico Testamento ed esercitando la loro suggestione anche nella successiva spiritualità ebraica[211], nonché in alcune eresie dei primi secoli del cristianesimo.

---

[210] *Ibid*.

[211] Cfr. M. IDEL, *Il male primordiale nella Qabbalah. Totalità, perfezionamento, perfettibilità*, Adelphi, Milano 2016. Secondo l'autore, nelle biblioteche di Qumram e Nag Hammadi furono rinvenuti

3.2 – Il male e l'uomo, il male e Dio

Pareyson non ha dubbi: la presenza del male nel mondo è dovuta all'uomo, ma non può esserne l'uomo l'inventore; quella forza distruttiva che è il male è infatti una realtà troppo grande per la capacità creativa dell'uomo.

Ed è qui, su questo pensiero, che poggia la "provocazione grande" del filosofo torinese: l'origine del male non trova altra spiegazione che in Dio[212].

Più precisamente:

> Nel mondo della storia non è possibile indicare altro autore del male che l'uomo. Certamente l'uomo e non Dio è autore del male reale, del peccato, della colpa. Ma un rinvio a Dio è inevitabile, perché c'è un senso in cui il male preesiste all'uomo, ed è in questa sua preesistenza che risiede il carattere ontologico che gli compete. Non si può ammettere che l'uomo abbia tanta creatività da *inventare* il male: egli, ch'è l'unico *autore* del male, non può tuttavia esserne l'*inventore*. La sua creatività e la sua potenza sono limitate, e bastano tutt'al più a *scoprire* il male come possibilità da realizzare, e a *realizzarlo* effettivamente una volta che ne ha scoperto la possibilità, e ciò è già molto per lui. Ma dove può egli

---

numerosi testi del misticismo ebraico e dello gnosticismo copto dai quali si può trarre come il movimento gnostico fosse meno dualistico di quanto avessero pensato gli studiosi fino a quel momento (senza negare peraltro che lo fosse), risultando molto più vicino a temi ebraici di quanto la ricerca avesse sostenuto con l'attribuire un'influenza decisiva solo a ciò che era stato definito "dualismo iranico" caratteristico dello zoroastrismo classico; l'influenza delle cosmogonie dello zoroastrismo, soprattutto nella variante zurvanica, sarebbe tuttavia effettivamente rintracciabile tanto nella mistica ebraica, quanto in alcuni gnosticismi dell'era cristiana.

[212] Le parole di Pareyson potranno certamente far sobbalzare per la loro evidente provocatorietà, ma quand'anche non si riuscisse ad esserne convinti non se ne potrà negare la coerenza nell'insieme del suo pensiero. Ecco, ad esempio, cosa ne dice in merito Francesco Russo: «In che cosa consiste la temerarietà del discorso? Nel trasporre anche in Dio l'ambiguità della libertà magistralmente descritta nell'uomo e nel proiettare nell'eternità divina l'atto con cui la libertà si afferma scegliendo. Se è vero che la libertà non è tale senza possibilità del negativo, senza la capacità di scegliere il bene e il male, di scegliere l'essere e il nulla, e se è vero che questa è la caratteristica essenziale della libertà, non solo dell'uomo, ma della libertà pura, cioè considerata in se stessa, allora ciò vale anche per la libertà divina ed è possibile parlare, in modo certo scandaloso e scabroso, di "male in Dio", nel senso che Dio avrebbe esercitato la sua libertà venendo all'essere, scegliendo di esistere nell'eternità; dire "Dio esiste" equivale ad affermare "è stato scelto il bene". Davanti a queste incursioni nell'eternità si è istintivamente portati ad arretrare, a risparmiare alla ragione l'avventura negli spazi inospitali e insondabili dell'intemporalità, dall'apparente contraddittorietà. Ma per capire le argomentazioni pareysoniane occorre evitare questa reazione sbrigativa e superficiale e immergersi nella loro trama; solo così si vede che, ricondotte alle loro premesse, hanno una certa coerenza e plausibilità, anche se personalmente non riesco a condividerle del tutto» – RUSSO, *La libertà, il male, Dio*, 90-91.

> scoprire la possibilità del male se non in Dio, che dunque ne è non l'autore, ma certamente l'origine?[213]

Si tratta di un discorso che davvero può far sorgere qualche dubbio; è bene perciò, per coglierne a fondo il significato e la portata, soffermarvisi e fare anche qualche richiamo a cose già dette.

Osserviamo innanzitutto quel «nel mondo della storia»: in effetti, dice Pareyson, la scelta con la quale Dio si autopone e dà origine all'essere, vale a dire al bene, è

> l'atto originario d'una storia eterna, intraducibile nei termini d'un'intemporale deduzione logica, ma da narrarsi in un mito che scandisca temporalmente l'eterno»; si tratta di un atto che, in quanto non collocabile sul piano della temporalità e non deducibile logicamente, può ben essere definito «paradossalmente come "inizio eterno", ossimoro non meno sconcertante che eloquente, che rivela un "Dio prima di Dio".[214]

Il filosofo non sta certamente parlando di un secondo Dio, anzi, meglio, di un primo Dio che precede il secondo; il suo discorso, infatti vuole affrontare il tema dell'interrogativo di Kant[215]: il "prima di Dio" non trova spiegazione in un'epoca storica scandita dal tempo, perché il tempo inizia con la creazione dell'universo.

Prima di quest'inizio, dice Pareyson, si è obbligati a pensare ad un'altra storia, una storia eterna, appunto: essa non può avere un inizio temporale, ma deve avere un inizio eterno e collocarsi in uno scenario diverso, anzi, in un diverso eone, l'eone dell'eternità di Dio; ed è di quella storia che parlano i primi capitoli di Genesi.

Altra difficoltà da affrontare, poi, è quella del senso dell'affermazione che Dio è l'origine del male senza esserne l'autore, affermazione che fa il paio con l'opposta: l'uomo è l'autore del male senza esserne l'origine.

In merito alla prima parte, quella per cui Dio sarebbe l'origine del male, Pareyson si rende conto della "drammaticità" delle proprie affermazioni, ma questo non gli impedisce di ribadire che il nulla e il male risiedono proprio nell'eternità di Dio, in quel «Dio prima di Dio» dove stanno come possibilità superata e vinta[216].

---

[213] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 184.
[214] *Ib.*, 178.
[215] «Da me [dal mio essere Dio] provengono tutte le cose, ma io, io, da dove provengo?», cfr. *supra* parte prima, 2.3.
[216] «Il punto cruciale per Pareyson è il punto cruciale di ogni pensiero: il punto in cui l'abissalità stessa di Dio sprofonda fino incontrare un'altra abissalità, quella del nulla. […] Il primo atto d'originazione,

A questo punto, potremmo anche pensare che, tutto sommato, il discorso si riconduca alla "metafisica dei possibili"[217] o, meglio, ad una metafisica del puro possibile e dire, con un respiro di sollievo: «Beh, se il male è in Dio come semplice possibilità pensabile e non come un'effettiva realtà, l'affermazione del filosofo non è poi tanto scandalosa».

Ma le cose non stanno così, perché quella di cui egli parla è una possibilità quantomai concreta e reale, anzi "viva": il nulla e il male sono, sì, in Dio come possibilità superate e vinte e

> respinte indietro dalla stessa originazione di Dio, ma [sono] tali da costituire l'accompagnamento oscuro della vittoria sul nulla e della scelta del bene, [sono] il risvolto opaco della sua positività, l'aspetto inquietante della sua affermazione stabile e sicura: quasi un'ombra in Dio, come a velare la sua luminosa apparizione [… e a] concentrarlo maggiormente nella sua essenziale ascosità. Si può così considerare il negativo come il passato stesso di Dio.[218]

Dio, dunque, è l'origine del male, perché la possibilità di questo è in lui e, per quanto «non realizzata, anzi esclusa per sempre, [essa] rimane tuttavia, anche se latente

---

dunque, sostiene Pareyson è un'operazione altamente drammatica dove il male e il nulla hanno giocato la loro ultima carta, ma la volontà divina ha prevalso e si è imposta. Il Dio prima di Dio ha voluto essere e infatti è irreversibilmente stato, questo porta Pareyson ad associare con sempre maggiore insistenza il male e Dio in maniera audace e scabrosa come egli stesso ammette. Non solo tra Dio e il male esiste un nesso insolubile ma occorre altresì affermare che Dio non è innocente rispetto al male come s'è affannata di dimostrare ogni teodicea; l'innocenza e l'incoscienza del male infatti non sono degne del livello di Dio. Se Egli, essendo libertà originaria, ha avuto una profonda radicale esperienza del negativo al punto da averlo vinto e debellato per sempre ciò significa che Dio stesso non è pensabile se non come contenente in sé il male per quanto questo si mostri già superato e vinto all'interno stesso della positività di lui» – TRAPANI, *L'origine del male. Sul pensiero filosofico dell'ultimo Pareyson*, 102-103 –.

[217] Il più noto sostenitore di tale metafisica è senza dubbio Leibniz. In estrema sintesi, in questo consiste ciò ch'egli afferma: la prescienza di Dio ha davanti a sé tutte le possibilità dell'essere e tutte le "quantità" di bene e di male, di felicità e d'infelicità, che vi si collegano; Dio quindi, per la sua bontà e nella sua giustizia, permette il verificarsi di ciò cui consegue la massima felicità complessiva, dando vita al migliore dei mondi possibili; noi dobbiamo perciò convincerci che «l'infelicità di alcune creature può prodursi in concomitanza, e come conseguenza, di altri beni più grandi… (LEIBNIZ, *Saggi di teodicea sulla volontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, 379 ss.). La *Teodicea* del filosofo tedesco ha sollevato feroci critiche fin dal suo apparire ed è pensabile che oggi nessuno più si sentirebbe di sostenerla. Mi pare giusto, tuttavia, far notare che, nel suo formularla, egli ha anche applicato intuizioni tutt'altro che banali: il concetto di risultato complessivo "ottimale" riveniente dalla somma delle "felicità marginali" delle varie combinazioni possibili è esattamente quello ch'è stato applicato da John von Neumann nel formulare la sua "teoria dei giochi" che viene continuamente utilizzata in svariati campi della scienza, dell'economia e della tecnica – Neumann (1903-1957) fu un grande matematico, oltre che fisico ed inventore, e si colloca tra i massimi esponenti della scienza di tutti tempi –.

[218] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 178-179.

e sopita, nell'abisso divino, non certo come una realtà, ma tuttavia come una possibilità sempre disponibile»[219].

Il rifiuto del male, perciò, fa sì che Dio non possa esserne detto l'autore, ma resta il fatto che, pur nel suo definitivo trionfo su di esso e sul nulla, Dio li ha comunque presenti in sé come una «possibilità sempre disponibile» e concreta.

Il che fa intendere come sia effettivamente vero che la meontologia non è separabile dall'ontologia[220]; e fa anche capire come l'uomo, di per sé non capace di generare quelle forze distruttive, abbia avuto modo di esserne l'autore: ne ha avuto modo, perché Dio lo ha voluto libero e in qualche maniera partecipe della sua stessa libertà, ponendolo dinnanzi alla disponibilità di un male possibile.

Ha dunque senso parlare del male, affermando Dio come sua origine e l'uomo come suo autore; e ci si trova in tal modo di fronte a un fatto che consente un ulteriore importante risultato, quello

> di spiegare la non irrealtà del male e la sua preesistenza al mondo umano senza per questo demonizzare la divinità. Il rischio di satanizzare Dio, inerente alla concezione della presenza del male in lui, è evitato dall'idea che il male in Dio è soltanto la *possibilità* del male, la quale può essere tradotta in *realtà* solo per opera dell'uomo, al momento della sua caduta. Per evitare la demonizzazione di Dio non è necessario ricadere nella concezione ottimistica della teodicea: si può respingere il Dio levigato della teodicea, e ravvisare in Dio qualcosa di opaco, quasi un'ombra, senza perciò sacralizzarlo. L'idea della presenza del male in Dio e la concezione dell'ambiguità divina hanno perciò qualcosa di angosciante e di tranquillizzante al tempo stesso.[221]

Rendersi conto dell'aspetto angosciante insito nella concezione pareysoniana dell'ambiguità divina non è particolarmente difficile, ma è importante seguire il filosofo nella chiarificazione che egli ne dà e cogliere il risvolto ch'egli vi pone:

---

[219] *Ib.*, 179.

[220] «Questa è l'ontologia che indica all'essere la strada dell'abisso e della libertà invece di tenerlo incatenato all'ente necessario; è l'ontologia del nulla che conferisce all'essere il suo senso che è la libertà. Il pensiero di Pareyson accoglie il nulla cacciato dalla filosofia dell'essere nell'oblio, e gli conferisce potenza e centralità» – TRAPANI, *L'origine del male. Sul pensiero filosofico dell'ultimo Pareyson*, 63.

[221] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 182.

> Questa presenza del male in Dio è già quasi l'annuncio della catastrofe, cioè della caduta dell'uomo, con la quale il male sarà realizzato, e quindi il suo rapporto col bene non sarà più da vinto a vincitore [qual è il rapporto del male con Dio], ma consisterà in un aperto conflitto, da pari a pari, di lotta combattuta senza quartiere, con alterne vicende, in un'estrema incertezza; e con la quale la libertà entrerà nel mondo della storia, ove comincerà a esercitarsi anche come libertà negativa.[222]

Si noti il modo in cui Pareyson descrive il rapporto instaurato dall'uomo tra bene e male: è un «aperto conflitto» che si prolunga «con alterne vicende, in un'estrema incertezza»; se il male, pertanto, non è stato definitivamente rifiutato e vinto dall'uomo, e da ciò è dipesa la sua presenza nella storia, tuttavia neppure si ha che il male risulti definitivamente vincitore; la lotta è incerta e c'è dunque lo spazio per pensare che il male possa ancora essere sconfitto.

Ed è proprio questo infatti quanto sostiene il filosofo: «L'aspetto per così dire rassicurante consiste nel fatto che la presenza del male in Dio come possibilità vinta basta a garantire che la caduta dell'uomo non è necessaria, e poteva non accadere [… la presenza del male nel mondo, perciò, è dipesa] dalla libertà, è un fatto libero e storico»[223].

Il male, allora, non è per nulla una necessità ontologica – a non esserlo, più propriamente, è la sua innegabile presenza nel mondo –; e se ciò è vero, tanto basta a far sì che si possa «prospettare la speranza che la vittoria sul male quale è avvenuta da sempre e per sempre nell'eternità possa rendersi in qualche modo operante nella storia o dopo la storia»[224].

Lo sguardo di Pareyson, a questo punto, si apre sulla difficile situazione esistenziale dell'uomo condannato a vivere in un mondo segnato dal male e dibattuto tra il credere o non credere nella possibilità che quella terribile presenza sia definitivamente invincibile:

> è ben questa la situazione tragica dell'uomo, inchiodato all'incontestabile realtà iniziale di quella terribile angoscia, e sospeso a questa speranza, che per quanto nutrita di intime e

---

[222] *Ibid.*
[223] *Ibid.*
[224] *Ibid.*

naturali esigenze e di superiori attestazioni non riesce a fissarsi in un'attesa fiduciosa e tranquilla.[225]

E su tale considerazione si affretta a proporre un anticipo di quanto egli svolgerà in seguito sul significato della sofferenza: «È in tale direzione che la presenza del male in Dio ha almeno questo significato, esser legge dell'universo che al bene è indispensabile la conoscenza del male e che la via alla gioia non può essere che un cammino doloroso».[226]

Vedremo più avanti lo sviluppo di questo accenno al «cammino doloroso»; prima occorrerà parlare della colpa che l'ha avviato ed è quello che faremo subito dopo esserci soffermati su di un ulteriore "vantaggio" che Pareyson afferma provenire della sua idea della presenza del male in Dio.

Porre il male nella divinità, egli dice, sembra proprio essere

l'unico modo per evitare la dottrina manichea dei due principî dando tuttavia soddisfazione a una delle più profonde esigenze del manicheismo. Non è necessario ricorrere a un principio del male, perché il male è *già* in Dio. C'è un solo principio, non due; il principio del male non esiste; il male è *in* Dio, il negativo è *nel* positivo, cioè è vinto. Dio non ha, né può avere fuori di sé e contro di sé un principio contrapposto: *nemo contra Deum nisi Deus ipse*.[227]

Anche al manicheismo andrebbe insomma riconosciuto qualcosa: esso, infatti, ha ragione nel giudicare che sia impossibile rendere conto del male nel mondo, rimanendo ancorati a spiegazioni fisicistiche o moraleggianti; era giusta l'intuizione dei manichei che una soluzione fosse possibile solo ponendosi su un piano "metafisico", andando ad un livello superiore a quello dell'etica; essi avevano capito la realtà di dover ricorrere all'idea di un male preesistente rispetto alla storia e a quello operato dall'uomo; ciò che li aveva portati all'errore è stato il non aver saputo superare l'ostacolo rappresentato dalla classica concezione dell'impossibilità che in un Dio buono potesse in qualche modo essere presente il negativo.

---

[225] *Ibid*.
[226] *Ibid*.
[227] *Ib*., 184-185.

3.3 – La colpa iniziale

Il racconto che troviamo nel terzo capitolo di Genesi offre certamente molti spunti di riflessione e si presta ad essere affrontato da diverse angolature; secondo Pareyson, vi si dice innanzitutto che la caduta dell'uomo è un atto di libertà e, in secondo luogo, che con la colpa e l'uscita dal giardino di Eden, cioè da una situazione fuori della storia, l'uomo entra nella storia, anzi, fa iniziare il cammino storico dell'umanità.

E perciò si può dire che la colpa commessa nel giardino segna il passaggio tra due realtà:

> è al tempo stesso un evento della storia eterna e l'inizio della storia umana. Vi si incontrano due tempi e due libertà: due tempi diversissimi e imparagonabili, quello dell'eternità e quello della storia; due libertà vicinissime e comunicanti, quella divina e quella umana. La caduta dell'uomo è dunque insieme una divisione e un nodo: separa nettamente i due mondi, contrapponendoli in un'irreducibile incommensurabilità.[228]

In entrambi i mondi, comunque, tutto si svolge sotto l'insegna della libertà: nessuna necessità segna la storia eterna di Dio e l'inizio della storia umana; si è di fronte ad eventi, a fatti liberi, fatti indeducibili.

Nell'atto creatore di Dio non c'è alcun progetto basato sulla necessità della caduta dell'uomo, anzi, essa avviene in un modo sorprendente, è colta come una sorpresa; d'improvviso, infatti, nella bellezza del creato interviene un personaggio misterioso e si entra nel racconto di un evento nuovo:

> Con la sensibilità e il vigore della sua libertà, l'uomo è in grado di indovinare e sorprendere la presenza del male in Dio, nonché di realizzare il male che giaceva in lui come semplice possibilità. In questo senso si può dire che l'uomo risveglia sulla scena cosmica il male ch'era sopito in Dio. La positività divina è la grande tentazione dell'uomo: l'uomo è

[228] *Ib.*, 186.

perennemente tentato di ribellarsi [… di] rifare a ritroso il cammino intemporale culminato nella positività divina.[229]

Secondo l'interpretazione di Pareyson, è come se fosse avvenuto che il «sarete uguali a Dio», dal quale "giustamente" fu affascinata Eva, l'avesse di fatto indotta a credere di potersi riportare sulla soglia del momento iniziale non del creato, ma dell'essere stesso, di porsi nel momento in cui Dio opera la sua scelta per il bene, e lì sostituirsi a lui per verificare che cosa sarebbe successo percorrendo la via contraria a quella indicata da lui; quella fu la grande tentazione e da allora, lo si può ben dire, l'uomo ha continuato a pensare di potersi sostituire a Dio e di poter percorrere strade diverse, se non del tutto opposte, rispetto a quelle indicate da lui[230].

Ma, né quel primo concretizzarsi del male nel mondo, né tutto il male successivamente causato dall'uomo sono frutto di necessità o conseguenze di un destino assegnato:

> Come Dio ha liberamente originato se stesso ed effettuato la creazione, così l'uomo compie liberamente quell'atto di ribellione alla positività e di realizzazione della negatività in cui consiste la sua caduta. Per questa sua costitutiva libertà e storicità nessuna interpretazione della caduta sarà autorizzata a inserirla in un piano in cui essa sia ridotta a momento necessario dell'avvento del bene, ciò che sarebbe come annullarne la negatività.[231]

Vale forse la pena di far notare, qui, come con queste righe Pareyson dia una certa spallata all'idea che il bene più grande promesso all'uomo, cioè la sua divinizzazione resa possibile dall'incarnazione del Verbo, avesse la "necessità" di essere preceduta da una *felix culpa*.

---

[229] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 186.
[230] È peraltro interessante quello che a proposito del carattere della disobbedienza dei progenitori scrive J. Bernhart (*Male*, in RIVA G. (a cura), *Dizionario teologico*, vol. II, Queriniana, Brescia 1963, 244-245): «Gn 3 parla dell'uomo che perde uno stato originale paradisiaco. L'uomo, creato a immagine di Dio, per la sua natura poteva cadere e in realtà cadde. Con la sua volontà capace di autodeterminazione, la ruppe con la volontà divina, a lui nota, postagli a norma della sua libertà. In questa infedeltà consiste la natura del peccato originale dell'uomo. Però in Gn 3 manca, come lo mostra tutto lo svolgimento della caduta e il comportamento della prima copia atterrita dal senso di colpa, il carattere di malizia che sta nell'odio a Dio, cioè nell'odio verso la volontà divina che limita la volontà dell'uomo».
[231] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 186-187.

Eppure una certa positività egli la vede anche nella colpa; ma è meglio stare alle sue parole per capire quale sia quel lato positivo che la libertà – libertà che, come s'è visto in precedenza, è inevitabilmente ambiguità ed ancipite – reca sempre in se stessa:

> Come Dio è risultato tale perché evitando la possibilità del nulla e del male ha deciso in senso positivo l'ambiguità originaria, così l'uomo nell'alternativa posta dalla sua propria libertà ha scelto la possibilità negativa, realizzandosi in tal modo come l'uomo di questo mondo storico e temporale. Egli, a differenza di Dio, non ha saputo esercitare la libertà se non negativamente […]. La libertà negativa diventa schiavitù e distruzione, ma è pur sempre un genuino atto di libertà quello col quale essa si esercita. E in definitiva tanto il bene quanto il male sono tali solo come liberi, al punto che il male necessario cessa d'esser male, ed è meglio il male libero che il bene imposto.[232]

Naturalmente, non è che il filosofo intenda fare di tutto un fascio, trasformando il male in bene: egli attraverso la paradossalità delle ultime righe che abbiamo appena lette voleva solo sottolineare che, se si sostenesse la necessità del male, si finirebbe col negarne la negatività: non può essere negativo, infatti, ciò che è necessario, allo stesso modo in cui non sarebbe davvero bene il bene imposto da necessità.

Non per nulla, del resto, Dio stesso non ha voluto imporre il bene all'uomo come impossibilità di compiere il male, e mi sembrano particolarmente condivisibili queste ulteriori, "potenti" righe di Pareyson:

> In ogni modo per l'uomo la libertà, come sua essenza e dignità, è la cosa più preziosa, anche se connessa con l'immancabile rischio d'un suo uso negativo. E tale la considera Dio, che mantiene verso di essa il massimo rispetto, quale che ne sia l'esercizio, positivo o negativo. Anzi, tale fiducia e tale stima Dio mostra per la libertà umana da far dipendere da essa il successo della sua creazione. L'opera divina si sarebbe potuto dire riuscita se confermata dalla libera adesione dell'uomo […]. Con estrema fiducia Dio attendeva dall'uomo il tocco finale da dare, come sigillo di perfezione, alla sua opera, e aveva espresso tale speranza con la formulazione del divieto, che non doveva apparire come insidia incredula e sospettosa [come insinuò il serpente], bensì come fidente collaudo e desiderosa ricerca di collaborazione; ma mai fiducia fu così mal riposta e ripagata […]. In

[232] *Ib.*, 187.

nome della sua stima per la libertà umana Dio fu costretto ad accettare, sia pure condannandola e subendone in proprio le conseguenze, la decisione negativa dell'uomo.[233]

Ed effettivamente Dio subì in proprio le conseguenze della decisione negativa dell'uomo, anzi, più giustamente è da dire che se ne fece carico: il Figlio le prese sulle sue spalle, «*tollit peccata mundi*».

Ma qui siamo di nuovo di fronte alla domanda: «e che sarebbe stato se l'uomo non avesse peccato? Quale sarebbe stata la sua condizione?».

Pareyson annota che una risposta è estremamente difficile, perché, dopo quanto detto sul valore della libertà, sembra davvero impossibile accettare come degno dell'uomo uno stato di innocenza infantile: conviene piuttosto, aggiunge, non avventurarsi in un inutile discorso intorno ad ipotesi non verificatesi e limitarsi ad osservare che il rispetto di Dio nei confronti della libertà dell'uomo è così grande che la caduta dei progenitori è un fatto tanto più grave quanto maggiore è stata la fiducia che Dio aveva riposto in loro.

Notevole, poi, è quanto il filosofo trae da questa sua "esaltazione" della libertà:

> [Essa] costituisce la dignità dell'uomo anche se peccatore […]. Si ricordi ancora che il contrasto fra la gravità della decisione negativa e la nobiltà dell'affermazione di libertà in essa contenuta attesta la loro profonda inseparabilità; il che mostra come nessuna colpa e nessun peccato, per quanto grave esso sia (e quale maggiore gravità di quella, paurosa e terribile, della colpa originaria?), potrà mai mettere il peccatore fuori dal consorzio umano, e impedire ch'egli sia da considerare *prima* infelice che criminale, e bisognoso di pietà *al tempo stesso* che di espiazione.[234]

L'uomo, insomma, è costituito come tale dalla sua libertà il cui esercizio, anche se negativo, "garantisce" la sua umanità dalla quale nessuna sentenza lo può sradicare.

Certo, sempre secondo il pensiero di Pareyson, le eventuali responsabilità di aver effettuato scelte cattive non devono essere senza conseguenze per colui sul quale esse gravano e una pena espiativa è più che una necessità o un atto di giustizia, è un bisogno; ma occorre non trascurare mai il fatto che ogni decisione nei confronti del colpevole

---

[233] *Ib.*, 187-188.
[234] *Ib.*, 188-189.

deve essere assunta in uno spirito di compassione e di misericordia per il suo stato infelice, per l'infelicità che comunque accompagna un atto criminale.

E ciò non implica uno sciocco buonismo e quella irresponsabile tolleranza che fatalmente si riduce ad essere via sicura verso il lassismo, ma comporta il ricordare che pietà, compassione e misericordia fanno anch'esse parte della giustizia, sono una necessità per la giustizia.

Ora, a chiusura di questo paragrafo sulla colpa originaria nella visione del filosofo torinese, ritengo di soffermarmi un poco su quello ch'egli aggiunge per sottolinearne la portata: essa, come s'è visto, è stata il frutto del mettere in discussione l'operato di Dio.

Per essere indotto alla scelta della disobbedienza, l'uomo doveva aver coltivato un

> suo segreto intento […] di sostituire la propria libertà a quella divina negli atti originari dell'irruzione di Dio nell'esistenza e della creazione divina del mondo. Questo è il significato profondo dell'espressione di Isaia ripresa da Schelling: l'uomo è giunto a "scuotere le fondamenta della terra" (Is 24,18).[235]

Invece di servirsi della sua libertà per essere immagine di Dio, l'uomo ha, per così dire, cercato di usarla per fare di Dio un'immagine di sé, ma così, nell'illusione di poter causare un mutamento nel Creatore, ha raggiunto un ben diverso risultato, quello di modificare profondamente se stesso e il creato,

> costruendosi un mondo minacciato e periclitante. Se non ha potuto ledere l'eternità, ha tuttavia corrotto la storia nell'atto stesso che vi dava origine; e ha stabilito per sempre, nel cuore stesso della realtà, il principio dell'ateismo, che non consiste tanto in una negazione intellettuale di Dio quanto nel tradimento di Dio da parte dell'uomo interamente impegnato nel cancellare attivamente ogni traccia divina nel mondo umano della storia; il quale è rimasto per sempre permeato da un ateismo ricorrente e ossessionato dal miraggio dell'inesistenza di Dio. […] Ridando incidenza e vigore al male già soggiogato da Dio […], ha collocato la creazione nel mondo della storia, nata sotto il segno della caduta; ha stabilito per sempre il principio del nichilismo, istituendo nella realtà e nel mondo storico una forza negativa, una vocazione devastatrice, un destino d'annientamento, che opera in quella

[235] *Ib.*, 189.

contesa smisurata e spaventosa fra un bene indebolito dall'oblio e dalla diserzione e un male realissimo e imperante, nella quale è degenerato per opera dell'uomo quello che in Dio era semplicemente il carattere alternativo della scelta del bene.[236]

Anche queste ultime sono righe certamente forti; ed è duramente esplicita la denuncia pareysoniana del «tradimento di Dio da parte dell'uomo interamente impegnato nel cancellare attivamente ogni traccia divina nel mondo umano della storia», frutto di una "ossessione" che si è fatta particolarmente sentire a seguito del razionalismo ed è costantemente impegnata nel voler affermare la ragionevolezza dell'ateismo e nel togliere dal mondo ogni riferimento materiale e culturale a Dio – al Dio della tradizione ebraico-cristiana, in particolare, per quel che riguarda questo nostro Occidente –.

La sua lontananza dalla "moda" per cui tanti si sentono quasi in obbligo di affermarsi come sostenitori di un intellettualismo ateo, ovvero, nel migliore dei casi, di un indefinito teismo, Pareyson l'aveva costantemente affermata fin dai tempi della sua giovinezza, da quando cioè iniziò a sostenere che il cristianesimo costituiva l'unica possibilità di costruire una filosofia in grado di fornire con un minimo di credibilità una qualche risposta alle domande indotte dalla situazione dell'uomo nel creato[237]; e quanto appena letto rende evidente che questa sua convinzione non gli è venuta meno negli anni della sua maturità, mentre, prossimo alla fine del suo cammino, progettava di proporre al mondo intellettuale credente e non credente la fatica conclusiva del suo percorso filosofico.

Ed io ho cercato di mettere in luce ciò fin dall'apertura di questa prima parte del mio lavoro.

---

[236] *Ib*., 189-190.

[237] «L'esistenzialismo cristiano è il riconoscimento del fatto che oggi una filosofia non si può costruire se prima non si è risposto alla domanda: fine o ritrovamento del cristianesimo? Questa alternativa è perentoria, cioè priva di terzo termine, e quindi esclusiva, poiché emerge dal fallimento del tentativo di mediarla in una sintesi che non si può più riproporre. […] L'esistenzialismo cristiano è quello che pone l'alternativa: fine o ritrovamento del cristianesimo. Per l'esistenzialismo anticristiano l'alternativa è diversa: fine o conservazione del cristianesimo secolarizzato» – PAREYSON, *Esistenza e persona*, 129.

3.4 – Male e sofferenza

Affronteremo ora un ulteriore aspetto sotto il quale, secondo Luigi Pareyson, va visto il mistero del male: si tratta della sofferenza.

Ci troveremo di fronte ad un ulteriore vertice della sua "multisfaccettata" provocazione e così, se già poteva essere sorprendente la proposta del male in Dio, ora avremo a che fare con un crescendo vertiginoso che, come vedremo nel prossimo paragrafo, porterà il filosofo a parlare successivamente anche dell'"ateismo di Dio".

Non saremo davanti ad un discorso semplice, e sarà perciò necessario avere la pazienza di seguire Pareyson nel suo complesso ragionamento, compiendo con lui alcuni passaggi in cui troveremo anche più di un richiamo di concetti sui quali già ci eravamo soffermati; non dovremo tuttavia pensare che si tratti di ordinarie riprese, fatte per riportare alla memoria particolari già visti: con esse infatti, arricchendole di nuove sfumature, egli ci fa compiere ulteriori passi d'avanzamento nella compressione della profondità e dell'originalità della sua proposta.

Consideriamo innanzitutto questo: male e sofferenza, male e dolore sono realtà inscindibilmente legate tra loro, ma non sono affatto né la medesima cosa, né semplici modalità o maniere in cui la medesima cosa può manifestarsi.

Per la tradizione giudaico-cristiana che poggia su Gn 3, ed alla quale Pareyson s'ispira, il male e la sofferenza sono entrati nel mondo a causa del peccato; quando però ci troviamo a dire che fu appunto la colpa originaria ad aprire loro la strada, non è detto che ci rendiamo del tutto conto della reale portata di tale affermazione, e ciò a causa della natura stessa del peccato, poiché, come l'esperienza insegna, è proprio una sua caratteristica quella di indurre chi lo commette a minimizzarne la gravità e le conseguenze.

La portata di quella prima colpa, invece va sottolineata senza alcun tentennamento o imbarazzo:

> Nessuno dovrebbe avere difficoltà a considerare la caduta dell'uomo come un autentico cataclisma, una vera e propria catastrofe, le cui disastrose conseguenze non toccano soltanto l'uomo ma si ripercuotono sull'intera realtà. È questa del resto l'interpretazione paolina del racconto biblico del peccato originale: "La scrittura ha chiuso tutte le cose sotto il peccato, […] (Gal 3,22)". Per opera dell'uomo ha luogo una specie di fallimento

dell'opera divina della creazione[238], che si trova ora corrotta dal peccato e condannata alla sofferenza.[239]

Sì, proprio «condannata», dice Pareyson, usando quel participio per descrivere lo stato in cui si è venuta a trovare la «creazione», ed in ciò, a mio parere, va colto un senso più ampio di quello che può emergere ad una prima lettura: mi sembra infatti che, nella visione del filosofo, il peccato non sia semplicemente "seguito" da una punizione comportante sofferenza, ma sia esso stesso implicitamente un castigo, poiché l'uomo, a causa del peccato originale, si è trovato invischiato in un processo di sempre maggiore peccaminosità e dunque implicitamente castigato con la condanna ad essere autore di ulteriore peccato e di una progressiva sofferenza.

A ciò, per contro, Pareyson affianca un aspetto "consolante":

> La sofferenza, che da un lato è pena della colpa, dall'altro lato ne è anche l'unico possibile riscatto, perché solo il dolore si rivela più forte del male, al punto di riuscire a vincerlo. […] La caduta da un lato introduce nel mondo una forza negativa sempre più minacciosa e in continuo accrescimento, e dall'altro apre la via alla sofferenza che dilaga nell'universo, senza che l'uomo abbia alcun diritto di lamentarsene.[240]

Il dolore dunque avrebbe in se stesso anche un che di positivo, secondo il filosofo, essendo «l'unico possibile riscatto»; ma allora: non si può dubitare che si venga con ciò ad introdurre una qualche forma di un poco apprezzabile dolorismo?

In realtà, l'affermazione pareysoniana – il cui significato va comunque mantenuto nella sua integrità – serve al filosofo per introdurre un ulteriore concetto, quello della "necessità" dell'intervento divino, al quale il Creatore non si sottrae, proprio per l'insopportabilità del dolore conseguente al peccato dei progenitori.

Ecco il motivo per cui l'uomo non dovrebbe troppo lamentarsi della sofferenza: non dovrebbe farlo, perché essa induce Dio a scendere in campo e così l'uomo, che ha avuto il potere di attivare il male, ma non ha la capacità di vincerlo, si è visto affiancare

---

[238] «Non che una simile decisione dell'uomo possa minimamente compromettere, o ledere o anche soltanto scalfire la pienezza traboccante della vita divina. Essa può tuttavia produrre – ed ha prodotto di fatto – lo spaventoso dilagare del male all'interno della creazione, che ne resta sconvolta fin nelle più riposte fondamenta; essa – come di fatto è accaduto – può portare al fallimento e può generare una sorta di "dis-creazione" o di "dis-fazione"» (CIGLIA, *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, 306).
[239] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 193-194.
[240] *Ib.*, 194.

da Uno più forte, da un soccorritore dalla potenza impareggiabile – si riaffaccia, solo in questo senso, quell'idea della *felix culpa* che prima avevo detto aver ricevuto una spallata –.

Ma dobbiamo continuare a seguire Pareyson per capire che cosa questo venga a comportare:

> Il male, com'è stato molto maggiore di quanto non fosse necessario ad attestare la libertà umana, così risulta molto maggiore di quanto la sofferenza umana non riesca mai a espiare e riscattare. Questa è la tragedia dell'uomo: egli è immerso nel negativo, autore del male e soggetto al dolore, marchiato dall'onnicolpevolezza e destinato alla sofferenza universale. Ma è anche la tragedia di Dio, perché la caduta umana, segnando il fallimento della creazione, colpisce l'opera sua e lo costringe a intervenire per rettificarla, ciò che Dio non può fare se non soffrendo a sua volta, perché solo col dolore si può vincere il male[241]. […] Dio stesso è chiamato in causa, a espiare un errore non suo […]; per risanare la situazione Dio deve pagare il suo scotto di dolore, colmando egli stesso con un supplemento di sofferenza l'insufficienza riparatrice dell'uomo.[242]

Ci vuole dunque un «supplemento di sofferenza» per porre rimedio alla sofferenza[243], ed allora si può capire che «questa convergenza, anzi vera e propria connivenza di Dio e dell'uomo nel dolore contiene il segreto del vincolo inscindibile fra il peccato e la sofferenza quale si manifesta nell'espiazione»[244].

Ora, il termine "espiazione" dovrebbe normalmente indurre a concentrarsi sull'aspetto del castigo, ma Pareyson chiarisce subito che le cose, nel contesto del suo discorso, non stanno così:

---

[241] «La sofferenza divina giunge ad essere completa espiazione e liberazione, cioè vittoria ultima sul male e sulla sofferenza, proprio perché è il momento del massimo trionfo della negatività, cioè del male e del dolore, che arrivano sino ad impossessarsi di Dio; proprio perché è il posto più avanzato dello spedito cammino della negatività, oltre il quale essa non ha potuto né può più andare, e se questo argine di minima resistenza non s'è infranto al massimo urto, allora la negatività è stata vinta per sempre, e l'umanità è stata affrancata dal dolore» – PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, 216 –.

[242] PAREYSON, *Ontologia della libertà* 194.

[243] «L'apologia pareysoniana della sofferenza, sia divina che umana, apre nuove prospettive di ermeneutica dell'esperienza religiosa, è pungolo sia per interpretazioni filosofiche che teologiche, inoltre apre la via del pensiero tragico, il quale trova nella sofferenza uno dei capisaldi irrinunciabili» – A. DI CHIARA, *Pareyson e il valore tragico-soteriologico della sofferenza*, in A. DI CHIARA (a cura), *Luigi Pareyson filosofo della libertà*, La Città del Sole, Napoli 1996, 118.

[244] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 194.

> Appar subito chiaro che tale nodo [quel "segreto vincolo inscindibile"] è molto più profondo di quanto non possa far pensare la semplice idea di punizione, sebbene anche questa non si debba interpretare nel senso moralistico sostenuto dagli amici di Giobbe, come pena dei peccati personali in una contabilità rigidamente retributiva, ma nel senso terribile che coinvolge tutta l'umanità, compresi gli innocenti, in nome dell'onnicolpevolezza umana, ch'è quello stato di peccaminosità che secondo san Paolo impedisce all'uomo di comprendere la propria condotta e di fare quello ch'egli vorrebbe […] (Rm 7,15) e a Giobbe, forse, di sapere se egli sia veramente e sino in fondo innocente […] (Gb 9,21).[245]

L'inscindibilità di male e sofferenza, insomma, è un fatto dal carattere molto più profondo e significativo di quello comportato dall'idea di una semplice punizione, sia che quest'ultima la si voglia considerare come puro castigo, sia che la si voglia intendere come pena medicinale; e ciò, dice il filosofo, è del tutto evidente nel dolore degli innocenti, che certamente non si spiega finché si resta all'interno di un orizzonte moralistico o retributivo.

Lo scandalo del dolore innocente, infatti, può essere "spiegato" solo se si capisce che la colpa originaria ha precipitato tutta l'umanità in una totale solidarietà nel peccato, coinvolgendola in una terribile eredità che vincola nel suo abbraccio gli uomini di ogni tempo – per illustrare ciò Pareyson ricorre abbondantemente alla Scrittura, applicando sue interpretazioni; di esse conviene certamente prendere atto ai fini del nostro lavoro, ma su di esse non credo sia qui il caso di soffermarsi per valutarne la correttezza esegetica, poiché, come più volte ho sottolineato, egli non vuol fare opera di esegesi, bensì condurre una forma di ermeneutica il cui scopo è la ricerca di possibili spunti o "significati indotti" –:

> Il fatto è che non esistono propriamente e in senso assoluto né giusti né innocenti sulla terra. Il significato del termine innocente è relativo a una colpa particolare e si misura solo nei confronti dei peccati personali. Rispetto alla peccaminosità universale nessuno è propriamente innocente, perché tutti sono peccatori. L'idea di peccato originale contiene l'onnicolpevolezza umana, la solidarietà originaria degli uomini nella colpa. Quale che sia l'interpretazione da dare al paolino [… "poiché tutti hanno peccato (Rm 5,12)"], sempre rimane che tutti sono sotto il dominio del peccato […] (Rm 3,9); come del resto illustra la

[245] *Ib.*, 194-195.

sintetica antologia di passi veterotestamentari appositamente raccolti da san Paolo (Rm 3,10-18), significativamente posti sotto il titolo del primo versetto del salmo 14 [… "sono corrotti, fanno cose abominevoli: non c'è chi agisca bene"]; ai quali si potrebbero utilmente aggiungere il celebre passo del Miserere [… "nella colpa io sono nato, nel peccato mi ha concepito mia madre (Sal 51,7)"], e il citatissimo [… "non c'è nessuno che non pecchi (1Re 8,46)"]. […] Nessuno è innocente, dunque, perché a causa della caduta esser uomo significa esser peccatore. Alla solidarietà degli uomini nella colpa corrisponde la solidarietà degli uomini nel dolore, secondo l'avvertimento paolino [… "tribolazione e angoscia su ogni uomo che opera il male" (Rm 2,9)]: se *tutti* sono peccatori *tutti* debbono soffrire. La comune partecipazione di tutti gli uomini al peccato produce la solidale partecipazione di tutti alla sofferenza»[246].

E da tale solidarietà nella colpa deriva la necessità della solidarietà anche nell'espiazione, intesa nel senso profondo di cui sopra si è detto; sì, anche gli innocenti, quelli ai quali non può essere imputata alcuna colpa personale, sono chiamati in questa solidarietà che richiede ch'essi debbano soffrire per gli altri, per i colpevoli.

Può certamente risultare sconcertante questo dover "giustificare" la sofferenza degli innocenti – dei bambini e degli incapaci, specialmente – attraverso l'affermazione che il loro dolore risulta a favore dei peccatori; ma è proprio lì, sostiene Pareyson, «che si raggiunge la radice profonda del nesso fra il male e il dolore. Quando la sofferenza degli innocenti è richiesta come reversibile [a favore di chi è colpevole], non è più possibile prospettare la divinità soltanto nel suo aspetto di Dio dell'ira»[247], perché Dio stesso, il solo veramente innocente, sarà chiamato a soffrire per i colpevoli.

È in quella «radice profonda», inoltre, che possiamo cogliere un'ulteriore verità: l'uomo, nella sua limitatezza, non basta a spiegare l'esistenza originaria del male, ma, se è vero che egli non può avere una capacità così grande da permettergli di inventare il male, altrettanto dev'essere vero ch'egli non sarà in grado di eliminare ogni dolore e che non sarà, anzi, in grado di eliminare nemmeno la sofferenza che più dà scandalo, quella che colpisce gli innocenti; Dio è l'unico che può farlo, che può annullare definitivamente ogni tribolazione.

Ecco, così, che la sofferenza universale del creato

---

[246] *Ib.*, 195-196.
[247] *Ib.*, 196.

trascina nella sofferenza anche la divinità. La sofferenza degli innocenti è segno che la creazione è così fallimentare [lo è diventata dopo la colpa] che per porvi riparo è necessario anche il dolore di Dio. Lo scandalo della sofferenza degli innocenti diventa tollerabile solo sullo sfondo d'uno scandalo ben maggiore: l'estensione del dramma dell'uomo a Dio stesso, cioè la realtà d'un Dio sofferente. Si capisce allora come *tutti*, i peccatori e gli innocenti, l'uomo e il mondo, l'umanità e la divinità, vengano implicati in un'unica – terribile e grandiosa – tragedia cosmoteandrica [tragedia che ha a che fare con l'origine del cosmo e di Dio].[248]

Sì, la sofferenza degli innocenti è un fatto in grado di accrescere di per sé, per il solo fatto di esserci, la progressiva intensificazione e la quantità di male nell'universo; è una realtà così scandalosa e intollerabile che non si può pensare possibile un'espiazione abbastanza grande da farla cessare definitivamente senza ricorrere a quella sofferenza divina che è la sola "insperabile speranza".

È su questa considerazione che il filosofo poggia l'ulteriore, vertiginoso pensiero che raccoglie e sintetizza i vari passaggi della sua provocazione: quelli che hanno portato dalla libertà originaria all'origine del male in Dio e all'inseparabilità di positivo e negativo in lui, e quindi alla divina ambiguità; da tale dialettica nel divino a quella di positivo e negativo nell'uomo; dalla colpa originaria e dalla conseguente sofferenza del mondo all'inseparabilità di peccato, sofferenza ed espiazione; dalla solidarietà umana nel peccato e nella sofferenza all'affermazione del coinvolgimento di Dio nella sofferenza universale[249].

Ecco infatti che la chiamata in causa di Dio di fronte alla tragicità del dolore porta Pareyson a sostenere che non solo il male, ma anche l'inseparabilità di male e sofferenza trova in Dio la propria origine; lo leggiamo nelle sue righe che seguono, con le quali vorrei chiudere questo paragrafo:

---

[248] *Ib*., 196-197.

[249] «La sofferenza quale creaturale schiavitù alla caducità, il male come realtà pienamente umana, frutto di esistenziale libertà: non corrodente l'essere divino stesso, al punto da farne fallire il progetto di autooriginazione come positività, irrevocabile anche nel suo estendersi alla creazione dell'altro da Dio facendo kenotico spazio in sé, dell'universo creato con al suo radicalmente libero vertice l'uomo, tuttavia capace di sospenderne indefinitamente la compiuta realizzazione. Eppure, elaborando intrecciata alla propria esistenza una ermeneutica filosofica dell'esperienza religiosa cristiana, Pareyson riesce con estremo e umile atto esistenzialmente speculativo ad ascoltare la tacita presenza del Cristo sulla terra come rivelazione, attraverso la sofferenza, dell'unione cosmoteandrica che vincola uomini, creature, Dio in un'unica vicenda segnata sì tragicamente dall'abissalità della morte e del male, ma anche riscattabile mediante l'energia e la scommessa del balzo [*sic*] della libertà»: TOMATIS, *Luigi Pareyson Filosofo della libertà*, 16-20.

Solo questa immane e spaventosa tragedia cosmoteandrica è in grado di spiegare l'indissolubilità costitutiva del nesso tra male e dolore già denunciata dall'idea stessa di espiazione. L'inseparabilità di colpa e pena, peccato e sofferenza, male e dolore è originaria, perché questi termini sono due aspetti d'una sola realtà, sono i due volti del negativo, che alberga nel cuore stesso dell'universo. Essi rientrano in quella negatività ch'è indisgiungibile dalla positività originaria, e che è presente nel seno stesso di Dio. Ed è in quell'unità profonda di male e di dolore che si realizza una solidarietà di tutti gli uomini fra loro, una vincolazione tra l'uomo e la natura, una complicità dell'uomo con Dio: solidarietà, vincolazione e complicità contrastatissime, conflittuali, dialettiche, ma non per questo meno reali. L'inseparabilità di male e dolore rientra nella natura dialettica di Dio, e fa parte della duplicità divina e dell'ambiguità originaria»[250].

3.5 – La sofferenza di Dio

Lo scandalo del "dolore dell'universo", di quel destino di sofferenza che abbraccia ogni cosa, è ciò che impedisce a tante persone di mantenere la fede.

Il "dio dei filosofi", poi, il dio le cui caratteristiche "si addicano ad un dio", dev'essere così perfetto nella sua impassibile felicità che l'idea di un dio sofferente e crocifisso è risultata da subito, per molti, un'autentica e insuperabile irrazionalità, un assurdo il cui rifiuto ha continuato a diffondersi attraverso i secoli sino ai nostri giorni, a volte accompagnandosi alla negazione assoluta di una qualsivoglia divinità, altre volte "limitandosi" al giudizio d'inaccettabilità del Dio cristiano da parte di tanti che, per non sentirsi tragicamente soli, rimangono comunque aggrappati all'idea di una qualche superiore, indefinita trascendenza.

E invece, sostiene Pareyson, è proprio il dolore di Dio ciò che è in grado di dare un senso ad una realtà immersa in un'enorme e tragica sofferenza: «L'idea del dio sofferente è l'unica che possa resistere all'obiezione della sofferenza inutile come dimostrazione dell'assurdità del mondo, e che anzi possa capovolgere l'intera

[250] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 197-198.

problematica della sofferenza, nel senso di trarre dalla stessa incomprensibilità del dolore la possibilità ch'esso dia un senso alla vita dell'uomo»[251].

Egli, per sostenere il suo dire, si appoggia a Dostojevskij – si ricordi che, nella visione pareysoniana, oltre all'esperienza religiosa è proprio l'espressione artistica ciò che può fornire adeguati spunti per un pensiero rivelativo –: «L'idea fondamentale di Dostojevskij è che se per un verso l'umanità è liberata dalla sofferenza perché la stessa sofferenza è portata in Dio, per l'altro verso il senso della sofferenza dell'umanità è la consofferenza col redentore che col suo dolore ha soppresso quello dell'umanità»[252].

Abbiamo visto come il filosofo abbia sostenuto che l'uomo non poteva avere la capacità di vincere il male, cosa che solo lo schierarsi di Dio contro di esso poteva fare; e ciò è perfettamente coerente con quanto egli attribuisce allo scrittore russo: è il dolore di Cristo ad aver «soppresso» il dolore dell'umanità – va sottolineato quel «soppresso» che, come participio passato, si riferisce ad una cosa che è già stata: Cristo ha già «soppresso» il dolore dell'umanità –.

Ma non si deve credere che sia la sola sofferenza umana ad essere spiegata, accompagnata e "risolta" dalla sofferenza divina:

> La sofferenza del Cristo è un evento tremendo e immane, che riesce a spiegare la tragedia dell'umanità solo in quanto estende la tragedia alla divinità. In questo senso la sofferenza inutile è esemplare: essa è un caso in cui il male è in Dio e quindi Dio deve soffrire. Con l'idea del dio sofferente la sofferenza non è più limitata all'umanità, ma diventa infinita e s'insedia nel cuore stesso della realtà. Dostojevskij, nel partecipare allo scandalo di Ivan[253] per la sofferenza inutile, riconosce che il cuore del creato è dolorante»[254].

La sofferenza infatti ha davvero assunto, dice Pareyson, una dimensione infinita nel momento stesso in cui "si appropria" del Cristo, del Cristo crocifisso: su quella croce è la divinità stessa, l'intera divinità, che ha voluto soffrire ed ha sofferto: l'apice del dramma teogonico lo si raggiunge nel momento in cui il Figlio urla al Padre il suo

---

[251] *Ib*., 198.
[252] *Ibid*.
[253] Ivan è uno dei fratelli Karamazov, quello che potremmo dire "l'intelletuale", appassionato di filosofia e ateista, che spiega, in alcune altissime pagine, il perché del suo agnosticismo al fratello Aleksej, chierico scosso e disorientato dalla morte del suo staretz e dalla vicenda che ne segue (cfr. DOSTOJEVSKI, *I fratelli Karamazov*, 254-266).
[254] PAREYSON, *Ontologia della libertà* 198.

terribile «Perché mi hai abbandonato?»; è lì che si manifesta, lo scandalo nello scandalo, cioè l'ateismo di Dio[255].

Occorre davvero avvicinarsi passo a passo a questo concetto e alla profondità del pensiero che vi si racchiude.

Il vertice del dramma è raggiunto quando Gesù

> sulla Croce si è sentito abbandonato da Dio. E s'è trattato d'un reale abbandono, ciò che, come osserva Kierkegaard, può succedere non a un uomo, ma solo al Dio-uomo: Dio ha risposto col suo silenzio al grido del Cristo, il che è doppiamente crudele da parte di Dio, perché Dio non soltanto ha voluto che il Figlio soffrisse, ma lo ha abbandonato nel momento della sofferenza»[256].

E nel Cristo abbandonato dal Padre si manifesta ancora l'ambiguità divina, la convivenza in Dio di negativo è positivo: se il Padre ha lasciato solo il Figlio nelle mani dei suoi carnefici, «ciò significa che Dio è crudele anzitutto con sé: egli stesso vuol soffrire […] e in una forma di sublime masochismo s'è messo contro di sé; v'è in lui una crudeltà radicale originaria, che lo induce anzitutto a negare se stesso e a ergersi contro di sé»[257].

Ma è proprio in questo negare se stesso da parte di Dio, in questo suo "ateismo", che si svela pure l'immensità del suo amore che abbraccia l'universo:

> Una legge di espiazione grava sull'umanità come suo destino di sofferenza; e su questa tragica vicenda [umana] giunge come una grazia inaspettata il perdono di Dio. Ma il perdono è possibile in virtù d'una tragedia anche più immane di quella umana, ed è la tragedia immanente alla vicenda di Dio: la sofferenza del Cristo e il suo abbandono da parte di Dio nel momento estremo del suo abbassamento. Alla tragedia umana e storica dominata

---

[255] La tragicità di questo abbandono da parte del Padre è stata ampiamente trattata nella teologia (cfr. ad esempio: H.U. VON BALTHASAR, *Il cristiano e l'angoscia*, Jaca Book, Milano 1987; *Teologia dei tre giorni. Mysterium Paschale*, Queriniana, Brescia 1990), e lo stesso si può dire per l'"ateismo di Dio". Ma io vorrei riportare qui, per la loro particolare forza e suggestione, e per la loro "centratura" sul tema del male di fronte a Dio, alcuni notevoli versi di David Maria Turoldo (*O sensi miei. Poesie 1948-1988*, BUR Rizzoli, Milano 2017(7), 607-607): «Mistero è che nessuno comprende / Come tu possa, Dio, coesistere insieme / al Male […] / quando la certezza di essere soli divampa / dagli occhi del torturato (e Tu / non intervieni); quando / il sospetto del Nulla ti avvinghia e navighi, / mozzato il respiro, entro irreali abissi. / È questo tuo abbandono / il tuo più nero enigma, o Cristo. / E dunque / anche tu / Ateo?».
[256] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 199.
[257] *Ibid*.

da una misteriosa legge di espiazione s'aggiunge una tragedia divina e teogonica: Dio contro se stesso.[258]

Ha ragione Dostojevskij, continua Pareyson, quando, attraverso le parole di Alëša, «propone il Cristo sofferente come una vivente smentita alla duplice idea del fallimento della creazione e della redenzione»; la sua visione ripropone quella *theologia crucis* che può offrire al mondo contemporaneo e alla sua sensibilità il cristianesimo come un'autentica risposta al dramma del creato:

> [vi riesce] più di quanto non vi riescano le peregrine variazioni che su questo tema le teologie d'oggi offrono con generosa abbondanza e che si lasciano dominare soprattutto da un falso senso dell'originalità e da un dubbio gusto scandalistico. È ben questo in tutta la sua reale profondità il nucleo centrale della confutazione dell'ateismo di Ivan, il quale può essere superato e vinto solo da un "ateismo" superiore qual è quello della *theologia crucis*, che Dostojevskij non enuncia esplicitamente, ma in realtà presagisce e prepara. A guardare a fondo infatti il significato della *theologia crucis* consiste non solo nell'idea che Dio, in quanto avvolto e nascosto nella sofferenza, va cercato nell'abbassamento della cenosi, dell'esinazione, ma anche nell'idea che il dissidio è in Dio, e Dio è contro se stesso, e Dio si nega e si rinnega.[259]

Attraverso la passione di Cristo, dunque, la sofferenza si fa infinita, "sconvolge" nel profondo l'essere stesso di Dio, il dramma umano entra in Dio per venire risolto come solo lui può fare, arrivando ad autonegarsi o, più propriamente, rivelando se stesso nella sua profonda realtà che è le mille miglia lontana da quella in cui lo vorrebbe costringere l'antropomorfismo del dio dei filosofi, una realtà che, come s'è visto, implica anche uno scandaloso momento ateo della divinità.

> Dio nega Dio, secondo l'anonimo detto *Nemo contra Deum nisi Deus ipse*. […] Ma portare la negazione in Dio significa introdurre in Dio la contraddizione, l'opposizione, il dissidio, il conflitto. Non a torto Berdjaef sostiene che se Dostojevskij avesse approfondito la propria concezione, sarebbe giunto all'idea dell'antinomia presente in Dio. Ma se questa profonda interpretazione è vera, non lo è nel senso bohemiano che intende Berdjaef, della presenza del male in Dio [… con cui] il male diverrebbe necessario, e quindi ancora una volta

---

[258] *Ibid*.
[259] *Ib*., 199-200.

soppresso, e sottratto alla libertà dell'uomo, bensì nel senso, tragico e angoscioso, del Dio crocifisso. Dostojevskij, che sa scendere così a fondo negli abissi del cuore umano, non è propriamente né un teologo né un metafisico, sì che non fornisce gli sviluppi espliciti e ragionati di questi spunti […, ma] sa gettare in quell'immensa voragine [di Dio] fasci di luce particolarmente illuminanti, […senza volerne percorrere] le inenarrabili vie. Non ha fornito né una teologia né una metafisica, ma oggi la teologia e la metafisica non possono fare a meno di lui.[260]

Seguendo l'intuizione dello scrittore russo, sostiene Pareyson, si può ben dire che il Cristo sofferente è davvero la chiave che fa comprendere e superare la tragicità del male e del dolore, perché in lui si realizza e si rivela un dolore che da umano e cosmico si fa teogonico: nella profondità dell'amore di Dio, in Dio che lotta con se stesso, la tragedia finisce col non essere più tale.

E il cristianesimo di Pareyson si manifesta qui in una dichiarazione che è indiscutibilmente una forte testimonianza di fede e di convincimento del valore filosofico di ciò ch'egli propone:

Il problema del dolore non ha dunque altra risposta che il Cristo sofferente. Solo il Cristo può vincere il dolore, in quanto lo assume su di sé, e così facendo lo porta fino in fondo, lo capovolge, lo consuma, lo annulla. Come dramma della divinità, il Cristo è l'unica base possibile per una meditazione sul male e sulla sofferenza. Che cosa accade, in quell'abisso che si concentra nel Cristo? La lotta di Dio con Dio e la vittoria sul male e sul dolore»[261].

Il filosofo si rende ben conto che non è facile accettare l'antinomia di un Dio che è nel contempo crudele e misericordioso sia verso l'uomo che verso se stesso, un Dio tanto crudele da abbandonare il Figlio e così misericordioso da farlo per amore, coinvolgendo se stesso; ed è per questo che si sofferma a chiarire il suo concetto con alcune righe di forte impatto:

Nella morte e nell'autodistruzione, secondo la squisita e insieme profonda espressione di Angelo Silesio: "l'amore trascina Dio nella morte" […]. Misteriosa convergenza di amore crudeltà! Giacché è l'amore di Dio che *inventa* il sacrificio del Cristo: […] "che Dio sia crocifisso! Che lo si possa ferire! Ch'egli tolleri l'affronto fattogli! E sopporti simile

[260] *Ib.*, 200-201.
[261] *Ib.*, 201.

angoscia! E possa morire! Non trarne meraviglia: tutto ciò l'ha inventato l'amore". Nell'antinomia divina si ha insieme e inseparabilmente l'impassibilità del Dio trascendente e l'angoscia del Cristo incarnato, e quindi s'intende come la voce di Dio possa essere al tempo stesso silenzio e grido. […] Tace Dio nell'impassibilità della trascendenza divina; grida Dio nell'angoscia e nell'umanità del Cristo. Nella croce è Dio che abbandona il Figlio ed è il Figlio che lamenta e soffre l'abbandono da parte di Dio: due aspetti diversi dello stesso momento ateo della divinità.[262]

Sì, è vero, non si può negare che il Dio dialettico che la visione di Pareyson presenta sia fuori da ogni usuale schema, come innegabile è pure il fatto che sta effettivamente nelle pagine della Scrittura questa drammatica dialettica; da sempre i teologi e i filosofi cercano di scioglierla, ma senza particolare successo, si direbbe, ed infatti lo scandalo di quel grido, di quel «Elì, Elì, lemà sabactàni (Mt 27,46)», continua a creare turbamento, senza che allegerisca molto la cosa il fatto di sapere che è un richiamo di Sal 22.

Ben era conosciuto, del resto, quel salmo dai "razionalisti" dottori della legge che assistevano alla scena del Calvario deridendo e sfidando il Crocifisso; ma tale conoscenza non li aiutò a comprendere e non bastò a farli ricredere, e continuarono a vedere sulla croce soltanto un uomo che si sentiva abbandonato anche da Dio.

E se tuttora gli studiosi della Bibbia cercano spiegazioni esegetiche che sostengano la fede dei credenti, a tutti, credenti e non credenti, Pareyson rivolge un discorso che percorre altre vie:

Il Dio dialettico, che continuamente fluttua sui termini del conflitto che reca in sé, avrà forse una certa ambiguità, ma proprio per la sua dialettica si presta molto meno alla contestazione, cui è invece facilmente esposto un Dio non dialettico nella sua compatta positività. Di questo Dio non dialettico si libera facilmente chi, protestando contro la teodicea, sottolinea le incongruenze del mondo creato da lui, come la sofferenza inutile; la quale invece non vale come obiezione contro un Dio dialettico, che può essere qualificato come buono, vicino, provvido, misericordioso, implorante, impotente, solo se al tempo stesso è definibile come impassibile, lontano, indifferente, crudele, muto, glorioso e viceversa. […] Nel Dio dialettico accade che la negazione, quanto più scandalosamente è introdotta in lui, tanto più decisamente è confutata e sopraffatta. Se il conflitto con se stesso

[262] *Ib*., 201-202.

non ha diviso Dio, nemmeno la negazione introdotta in lui l'ha annientato […]. Quella terribile vicenda che nel seno di Dio è la sua lotta con se stesso, lungi dal distruggerlo, lo conferma nella sua coerenza, e ne espunge definitivamente ogni negatività. […] Proprio perché [Dio] è il posto più avanzato dello spedito cammino della negatività, oltre il quale essa non ha potuto né può più andare […,] la negatività è stata vinta per sempre, e l'umanità è stata affrancata dal dolore.[263]

Mi sembra di poter dire che il ragionamento di Pareyson sia così riassumibile: una volta accettato che il male sia in Dio e conviva in lui col bene, si deve ammettere pure che in Dio c'è una multiforme dialettica; non si potrà più dire, di conseguenza, che ci sia contraddizione nell'affermare in lui, con il male, anche la misericordia e l'onnipotenza; e, sempre di conseguenza, si potrà aggiungere che il male pienamente "è" nel mondo con tutto il suo tragico carico di sofferenza, mentre un Dio che si vuole misericordioso e onnipotente "sta a guardare".

Certo, si potrebbe rinfacciare al filosofo torinese di non argomentare attraverso una stringente concatenazione logica le sue affermazioni, ma, lo sottolineo ancora una volta, non gli si può contestare la coerenza del suo pensiero con le premesse sulle quali lo stesso poggia e, in particolare, con l'affermazione che non sarà attraverso la rigida formalità di un'adamantina *ratio* che si riuscirà trovare una qualche luce per il mistero grande, terribile, profondo e insondabile del male e della sofferenza, ma lo si potrà semmai fare solo cercandone lo spunto nell'ermeneutica di quanto è sotteso nell'esperienza religiosa ed in quella artistica.

Se non vogliamo accettare questo assunto, dice Pareyson non resta che l'alternativa, per niente attraente e "logica", dello sprofondare nell'apofasia e nell'assurdità di un nichilismo tragico ed incapace di dare un senso alla vita e al mondo; e non è certo una soluzione quella di rinunciare alla riflessione sul mistero del male nella sua radicalità e generalità per concentrarsi solo su alcuni suoi determinati aspetti, seguendo quella deriva che ha iniziato a manifestarsi a partire dal Secolo dei Lumi.

Ed effettivamente:

L'indagine attorno al problema del male compiuta dagli illuministi difetta di vera profondità. Per loro, il male è preso in considerazione solo in quanto ostacolo al

[263] *Ib*., 202-203.

progresso e alla realizzazione di una società dove il maggior numero possibile di individui possa trovare o curare la massima felicità. [264]

Kant si dedica molto al problema del male, ma, fondamentalmente, la sua riflessione risulta concentrata sull'etica e sulle relative leggi che dovrebbero guidare l'uomo combattuto tra le opposte disposizioni al bene e al male; l'idealismo tedesco

> cerca di dimostrare l'irrealtà del male, che […] esiste solo in quanto l'uomo è incapace di elevarsi dalla considerazione particolare alla visione assoluta. […] Positivismo e marxismo pongono il male come tutto ciò che ostacola il progresso dell'umanità[265].

E così via, fino a tempi recentissimi, quando Paul Ricoeur[266], ad esempio, finisce per considerare il male e la sofferenza soprattutto nei loro risvolti antropologici, soffermandosi, in particolare, sul senso di colpevolezza che costituzionalmente farebbe parte della natura umana e dal quale sarebbero stati pesantemente influenzati l'etica, le religioni, gli assetti sociali e le leggi dei popoli nel corso di tutta la storia.

Così Pareyson, non senza un certo rammarico, osserva che «la mentalità odierna è molto più incline alla psicologia che alla metafisica, e preferirà forse respingere un discorso basato sulla trascendenza […] e consapevole di quell'insondabile profondità del peccato che manifesta il carattere ontologico del male»[267], sul quale da secoli si erano concentrate la riflessione filosofica e teologica cristiana.

3.6 – Il male e il cristianesimo

Osservando la realtà dell'uomo, si scopre non solo che il mare di negatività in cui egli si trova immerso è sconfinato, ma si può anche vedere che questa negatività si è sviluppata e progredisce in una vera e propria *escalation*.

Prima della caduta, il male è in Dio e se ne sta lì, inerte, ma capace di esercitare sull'uomo una specie di attrazione, una seduzione fatta di un miscuglio di tentazione

---

[264] MORRA G. – CHIURCO C., *Male*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. VII, Bompiani, Milano 2006, 6936-6949.
[265] *Ib*.
[266] RICOEUR, *Finitudine e colpa*.
[267] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 206.

ed angoscia di cui approfitta il serpente nel suo piano diabolico[268]: la limitatezza che si manifesta nell'uomo in quanto creatura non può infatti essere considerata, di per sé, un male; è appunto un limite, non un'imperfezione, e tanto meno è dunque un male.

Certo, anch'essa ha il suo aspetto oscuro e non per nulla, del resto, l'uomo è immagine di Dio e lo è anche in ciò che costituisce la sua latente oscurità, ma ciò non fa della limitatezza umana un male in sé.

È la caduta che fa iniziare il male, rendendolo autenticamente attivo e facendogli fare un "salto di qualità" rispetto a quella che doveva rimanere una presenza "semplicemente potenziale"; con quell'evento, finisce il tempo edenico, finisce l'era di un'eternità ricca di altri eventi – che il libro della Genesi racconta nel suo linguaggio mitico – ed inizia il tempo della storia, quello in cui si realizza il crescendo del male per cui, dopo la prima disobbedienza, subito si passa all'omicidio fraterno.

Il dilatarsi progressivo di quella spirale lo «si può riscontrare in ogni punto della storia, descritta con rapidi scorci in molti passi biblici – ad esempio: "Sei cose odia il Signore…" (Pr 6, 16-19; cfr. Os 4,2) – e in forma più estesa da San Paolo nel memorabile passo all'inizio dell'*Epistola ai Romani* (1,18-2,24), che egregiamente Lutero riassume e condensa nell'efficacissima espressione *diluvium malorum et fluxus sanguinis*»[269].

Kant aveva colto chiaramente la radicalità del male e la sua forza negativa, ma, sottolinea Pareyson, non sapendone accettare il carattere diabolico, volle limitarsi a distinguerlo nelle tre forme della fragilità, dell'impurità e della malvagità, cui collega il dolore e le continue sofferenze dell'uomo, con il loro carico di malumore per l'esistenza, di fastidio di vivere, di noia e di vana ed ossessiva ricerca di divertimento e distrazione; ma il male, sottolinea il filosofo torinese, è molto di più:

> [È] il diabolico, la ribellione, sia come atto gratuito, ispirato al più individuale capriccio, al gusto della disobbedienza e della trasgressione, sia come sfida tracotante e blasfema,

---

[268] La tentazione e l'angoscia furono le armi con le quali il Maligno cercò di mantenere la sua signoria sul mondo. Il Nuovo Adamo infatti: «"fu in tutto sottomesso alla tentazione […] ma senza peccato" (Eb 5.17) […]. Sul Monte degli Ulivi è il sì definitivo, improvviso tuffarsi nell'abisso dell'angoscia, che subito si chiude su di lui: l'angoscia sofferta vicariamente, in sostituzione, per ogni peccatore e ogni peccato, davanti al Dio dell'assoluta giustizia». Queste parole di Hans Urs von Balthasar (*Il cristiano e l'angoscia*, 36-37) che parlano dell'angoscia e della sofferenza di Dio in Cristo mi sembrano sottolineare in qualche modo quanto ha sostenuto Pareyson: Cristo ha accettato l'angoscia e la tentazione, perché solo il male di un dolore più grande poteva vincere il male del mondo.

[269] *Ib*., 210.

ispirata al gusto della crudeltà e della distruzione, alla volontà di profanazione e di oltraggio, al piacere maledetto del male per il male; cui corrisponde nel campo del dolore la sofferenza dovuta all'efferatezza più atroce e calcolata, la sofferenza del giusto e dell'innocente, come quella del servo di Dio, e soprattutto la disperazione e l'autodistruzione.[270]

Eppure, nonostante questo suo immane carico di negatività, il male ha un aspetto che impedisce di sprofondare nel pessimismo: si mostra in esso una realtà insospettata e misteriosa, perché

per un'arcana dialettica nella dedizione a Satana già opera il richiamo a Dio, e la vocazione divina rasenta i baratri di Satana. Così il peccato diventa sede persino privilegiata di grazia, e il cammino del santo costeggia continuamente il peccato. Nessuno è così vicino al santo, torturato dall'appello di Dio, come il peccatore diabolico, di per sé estremamente infelice: lo sa bene Bernanos […]; e lo sa Dostojevskij, quando per accomunare in una sola persona il santo e il peccatore progetta un romanzo dal titolo sconcertante *Agiografia d'un peccatore*.[271]

Sta di fatto comunque, osserva Pareyson che il crescendo del male si è spinto sempre più avanti sino a raggiungere quei vertici in cui la negatività sembra aver superato ogni barriera: autentici mostri privi di ogni coscienza morale e quindi anche incapaci di qualsiasi pentimento e rimorso sono stati accolti come araldi e portatori di un destino glorioso, prima che ne venisse svelata tragica follia; e si è nel contempo assistito al realizzarsi di un'immensa sofferenza inutile, condensata in un puro patire dal quale null'altro sembra emergere che la sofferenza di vittime innocenti.

E così commenta il filosofo:

Lo scandalo di questa oggettivazione del negativo, tanto nel male quanto nel dolore, è tale, che non può non scaturirne una domanda, sia essa muta o esplicita, umile o esigente, sommessa o sdegnata: perché? In ogni caso, questa oggettivazione, più che atterrita esecrazione e raccapricciato orrore o commossa pietà e dolente commiserazione, suscita profondo sgomento, come di fronte a un mistero fitto e impenetrabile, a una presenza terribile e arcana quale è quella della divinità, alla quale, pur nell'atto di chiamarla a render

[270] *Ib.*, 210-211.
[271] *Ib.*, 211-212.

ragione di simili eccessi, si riconosce di doversi in tali casi inchinare, affidandole questi sventurati. Non altrimenti faceva Baudelaire, che, di fronte alla follia di *Mademoiselle Bistouri*, si rivolgeva direttamente a Dio con esigente e intrepida interrogazione: "*Ô Createur! peut il exister des monstres aux yeux de Celui-là seul qui sait pourquoi ils existent, comment ils se sont faits et comment ils auraient pu ne pas se faire?*[272]"; interrogazione che, come ognuno vede, è un altro modo di formulare la domanda fondamentale "perché l'essere piuttosto che il nulla?", e che anzi – direi – la oltrepassa portandola a un livello più radicale e profondo.[273]

Sono righe di grande intensità e densità quelle che abbiamo appena lette e certamente è opportuno soffermarsi per qualche istante su di esse: in primo luogo, se il continuo riferirsi alle pagine della Scrittura poteva far pensare che Pareyson si mettesse su un piano diverso da quello filosofico, qui egli fa cadere ogni dubbio e si mostra del tutto filosofo anche se non abbandona il suo metodo di rifarsi al pensiero religioso ed artistico piuttosto che all'argomentazione formale; lo si vede specialmente nella parte finale della citazione.

Proprio come filosofo, egli si pone di fronte alla domanda che, pur nel convincimento di non poterla mai definitivamente soddisfare, resta la più radicale ed inevitabile, quale che sia la diversa sfumatura dell'espressione con la quale la si voglia formulare: «Perché il male? Perché Dio e il male? Come è possibile? Che senso ha?».

In definitiva, dice Pareyson, si ha che il chiedersi «Perché l'essere piuttosto che il nulla?», può essere considerato equivalente al domandarsi «Come è possibile?»: l'uno e l'altro quesito esprimono la domanda posta dal "mistero dell'iniquità", ma la prima, nella sua forma "più generale", si addice soprattutto all'agnostico, la seconda, invece, al credente che vi associa l'interrogativo sull'ulteriore mistero, ancora più tragico e inquietante, dato dalla certezza dell'esistenza di Dio, di un Dio che sa, permette senza intervenire e "tace".

Come risponde Pareyson ad entrambi? O, meglio, che cosa propone loro il filosofo torinese?

---

[272] Solo perché si possa più facilmente cogliere il senso di quello che si troverà nel breve commento del passo di Pareyson che farò seguire, inserisco qui la traduzione che ne farei: «O Creatore! Come è possibile l'esistenza di [tali] mostruosità agli occhi di Colui ch'è il solo a conoscere il motivo per cui esistono, [e sa] com'esse si sono realizzate e avrebbero potuto non farsi?».
[273] *Ib.*, 212-213.

Egli ribadisce un concetto già visto: se si sostiene che Dio è innocente del male, non potendosene attribuire a lui la colpa, e si dice che nello stesso tempo ne è consapevole, perché neppure l'ignoranza gli si addice, e si deve tuttavia ammettere che Dio sembra rimanere inerte di fronte ad esso, ci si trova davvero di fronte all'incomprensibile; ed è inutile e sbagliato cercare soluzioni basate su un modo antropomorfico di attribuire a Dio questa o quella qualità, questa o quella positività o negatività secondo la nostra maniera di vedere ed intendere.

Dio è libertà assoluta e la libertà non è ignara del male: in essa, nella sua ambiguità, risiede la medesima energia che potenzialmente attiva il male come il bene, l'essere come il suo antagonista distruttore; l'uno e nell'altro, quindi, possono convivere nel creato.

Questo è ciò che possiamo affermare, dice Pareyson, e solo questo; d'altra parte, aggiunge, è vero, che il cristianesimo ha in sé la radice di un pensiero tragico, così come è vero che, proprio per quella sua caratteristica, il cristianesimo ha paradossalmente trovato la radice di una visione positiva, l'unica che libera dalla tragicità del non senso:

> Fondato sull'idea della solidarietà umana nella colpa e quindi nel dolore e sull'idea del Dio sofferente – principi fondamentali del pensiero tragico – [il cristianesimo] appare come l'unica concezione che riesca a dare un significato al male e perciò a fornire una spiegazione della sofferenza, che altrimenti risulterebbero totalmente incomprensibili, e di conseguenza destinati a essere artificiosamente cancellati da un pensiero oggettivante, astratto e razionalistico, del tutto incapace di dare una risposta men che soddisfacente alle gravi questioni suscitate dal baratro di malvagità e di sofferenza in cui è più volte caduto l'uomo.[274]

La sofferenza, e quella degli innocenti in particolare, continua ad essere difficile da accettare; ma resta il fatto, però, che per il cristiano è Dio stesso, l'unico innocente, a lasciarsi coinvolgere nella sofferenza in favore dell'uomo, il che è

> precisamente quello che costituisce l'elevatezza del cristianesimo, e che gli conferisce la capacità, che resta unica, di dare un senso al male e al dolore. È proprio questa sofferenza

[274] *Ib.*, 204.

divina – la quale è "scandalo agli Ebrei e follia ai pagani, ma per i chiamati potenza di Dio e sapienza di Dio" (1Cor 1,23) – che offre una chiave per interpretare la situazione.[275]

C'è una profonda differenza tra il cristianesimo e le altre religioni, o forme di misticismo, che mirano al superamento o all'eliminazione del dolore attraverso pratiche ascetiche tese al raggiungimento di una "salutare" indifferenza o confidando su dottrine che vorrebbero risolvere la questione con un succedersi di reincarnazioni: per il cristianesimo, il problema non è quello della soppressione della sofferenza, ma quello del suo senso.

E a tale problema il cristianesimo dà la soluzione del valore redentivo, proponendo la certezza che la vittoria definitiva sullo scandalo del male "è già avvenuta" per l'ingresso nella realtà di un male ancora più grande, la sofferenza di Dio; è sicuramente un paradosso questo, ma chi lo respinge come assurdo finisce col ritrovarsi di fronte alla più completa insensatezza di tutto l'essere, sicché l'illusoria razionalità del rifiuto porta all'insuperabile irrazionalità di un paradosso ancora più grande.

Pareyson, comunque, non si nasconde che l'accettare la proposta cristiana richieda forza ed impegno, ma afferma altresì che la via difficile cristianesimo rimane l'unica in grado di fornire un senso alla realtà ed evitare che l'uomo rimanga schiacciato sotto il giogo del male; lo si legge nelle righe che seguono[276]:

> Si può considerare cristiano chi senza enfasi e con impassibile fortezza è capace di *sopportare* le durissime idee seguenti: l'idea che il cuore della realtà è fatto di male e di dolore; l'idea che Dio non cessa d'esser Dio se soffre e si abbassa, perché il male può essere completamente vinto solo con la cenosi di Dio, che deve dunque essere messa in conto della sua onnipotenza; l'idea che l'uomo non ha alcun diritto alla felicità né alcun permesso di lamentarsi, perché del fallimento del mondo non ha da incolpare che se stesso; l'idea che non si soffre mai abbastanza, a causa dell'economia sbilanciata dell'universo, e che perciò anche gli innocenti sono chiamati a prestare il loro contributo di sofferenza, del che non Dio ma l'uomo stesso è responsabile; l'idea che segno e misura dell'essere cristiano è la continua disponibilità a soffrire per gli altri, anzi a volerlo fare, anzi a trovarvi

[275] *Ib*., 207.
[276] Alcuni dei concetti che in esse si trovano possono senz'altro essere non facilmente accoglibili; li abbiamo comunque già incontrati e commentati in precedenza e ritengo, perciò, di non dovermi qui dilungare ancora su di essi.

soddisfazione, cioè sollievo alla propria colpevolezza e infelicità: *tollite iugum meum super vos, et invenietis requiem animabus vestris* (Mt 11,29 [277]).[278]

3.7 – Potenza e impotenza di Dio

«Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo fece peccato in nostro favore, perché in lui noi potessimo diventare giustizia di Dio (2Cor 5,21)»; e, ancora, «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, divenendo lui stesso maledizione per noi (Gal 3,13)».

Le "sconvolgenti" affermazioni paoline ispirano la riflessione pareysoniana per cui solo un dolore più forte è in grado di vincere la forza terribile del male e la progressiva sofferenza cui esso conduce:

> Dio assume in sé sia il peccato sia la sofferenza. Il redentore si carica non solo delle sofferenze diventando sofferente, ma anche dei peccati diventando peccatore; anzi egli diventa nella propria persona il massimo peccatore e il massimo sofferente. […] Il male ch'egli aveva vinto, e conosciuto solo come possibilità, e che solo come possibilità egli conserva in se stesso, una volta realizzato dall'uomo lo assume in se stesso come veramente reale, e la sofferenza riservata all'uomo come peccatore egli la prende su se stesso fino a morirne. […] È certo sconcertante questa assunzione non solo del dolore, bensì anche del peccato nella divinità, ma la straordinaria paradossalità che ne scaturisce è estremamente illuminante sull'idea di redenzione. Nessuno ha saputo svolgerla in modo così profondo e folgorante come Lutero, [… che l'ha espresso nell'idea del *mirabile commercium*].[279]

---

[277] La citazione di Matteo trascura una parte piccola, ma importante: «imparate da me». Se dobbiamo imparare da Gesù, dobbiamo anche imparare ch'egli ha, sì, accettato la propria sofferenza, ma ha voluto anche schierarsi contro il male e il dolore altrui, portando il sollievo e sollecitando chi lo ascoltava a fare altrettanto. E ciò non è da Pareyson sottolineato in questo contesto, per quanto egli abbia detto che il cristianesimo non sollecita all'inerzia; la sua preoccupazione principale, d'altra parte, era quella di sottolineare qui il valore della sofferenza e la necessità di non rifiutarla come puramente scandalosa.
[278] *Ib*., 208.
[279] *Ib*., 222.

In Cristo, dice Pareyson, si realizza che il massimo peccato dell'uomo incontra la massima giustizia di Dio e si opera quel meraviglioso scambio che davvero era necessario per la nostra salvezza; e tra poco lo seguiremo mentre spiega da dove derivi quel "necessario" non facile da argomentare specialmente da parte di chi, come lui, aveva prima negato la validità del principio di necessità nel parlare di Dio.

Il passaggio precedente, però, obbliga ad una previa considerazione sull'esito della catena di paradossi che la dialettica divina propone: senza Cristo e senza il Dio sofferente non c'è il Dio misericordioso, ma se Dio è un Dio misericordioso che per la sua misericordia soffre e manda a soffrire il Figlio, abbandonandolo alla morte, allora Dio è crudele.

Una volta che vogliamo considerare il complesso della proposta pareysoniana, tuttavia, veniamo a cogliere che l'accettare quest'ultimo esito paradossale, cioè la contemporaneità in Dio di misericordia e crudeltà, non ha alternative: se ci fosse solo la misericordia, non ci sarebbe stato il male più grande del male e il nulla avrebbe avuto la sua definitiva vittoria sulla bontà della creazione che, così, sarebbe stata riportata al nulla; d'altro canto, se ci fosse solo la crudeltà per la quale Dio avrebbe creato il mondo solo per abbandonarlo al nulla, dovremmo dire che Dio ha scelto il nulla e non l'essere; nell'uno e nell'altro caso, insomma, avremmo il nulla, ma la realtà mostra che il nulla "non è", mentre l'essere "è".

Dio è misericordioso e soffre, dunque; ma si fa avanti un ulteriore problema: in base al racconto di Genesi, si è detto, il tempo inizia con l'ingresso nel creato del male e del suo carico di sofferenza; ma ciò non viene ad autorizzare l'affermazione che sia una caratteristica del male realizzato quella di essere "temporale", rendendo ancora più problematica l'idea di una sofferenza di Dio?

Non è così, dice Pareyson, poiché, se si ha che, per un verso, il male è presente e continua ad espandersi nel creato e nel tempo come realtà concreta, per l'altro verso, il male sta anche nell'eternità, ove l'ha introdotto Dio stesso:

> Il nesso male-dolore, che caratterizza la storia, è anche in certo modo eterno. Dio, facendosi redentore con l'immergersi nella storia, riveste il peccato e la sofferenza, e con ciò li assume in se stesso introducendoli nell'eternità. Nell'eternità essi entrano come riscattati e redenti, cioè come superati e vinti, come erano sin dall'inizio, prima della caduta, nell'originaria genesi divina. Quel Dio che tragicamente ha vinto il peccato col peccato, la

sofferenza con la sofferenza, è quello stesso Dio che drammaticamente con la propria esistenza e con la creazione ha scelto il bene vincendo il male e il nulla. E così l'introduzione del male e del dolore nell'eternità avviene nella forma della loro riduzione a possibilità vinte, allo stesso modo che come possibilità vinte persistevano in Dio il nulla e il male.[280]

E la serie di "difficoltà" dinanzi alle quali ci pone il filosofo non si esaurisce qui; già abbiamo visto come nella dialettica divina, secondo la sua proposta, siano inseparabili ira e misericordia e crudeltà e benevolenza, ma c'è in essa, egli dice, anche un'ulteriore, paradossale inseparabilità, quella di impotenza e onnipotenza[281]:

Nella persona del redentore è il Dio impotente che appare, nell'esinazione della sofferenza e nella cenosi della figura di servo e del crocifisso, ma è proprio in questa oscura e terribile impotenza che risplende in tutto il suo fulgore l'onnipotenza divina. Non con la sua onnipotenza Dio ha ragione del male, bensì con la sua sofferenza e impotenza, ma proprio perciò più grande appare la sua onnipotenza, benché non avvolta dal fasto di uno smagliante

---

[280] *Ib*., 224.

[281] Siamo qui in presenza di uno dei punti più difficili dell'intera visione pareysoniana: ciò che vi sottostà è il mistero della reciproca compatibilità della realtà del male e degli attributi divini di bontà, onniscienza e onnipotenza sul quale si sono affannati da secoli i filosofi ed i teologi. Davanti alla difficoltà in ciò insita, molti si sono arresi alla soluzione dell'agnosticismo o del nichilismo, come vedremo nel prossimo paragrafo; distanziandosi da loro, anzi, in aperta polemica con loro, Pareyson propone in Dio le coppie dialettiche che abbiamo appena viste. Diversamente da lui, Hans Jonas, suggerisce una via d'uscita basata sulla negazione dell'onnipotenza divina: «Solo di un Dio totalmente incomprensibile si può affermare che è assolutamente buono e cooriginariamente assolutamente onnipotente e che, nonostante ciò, sopporta il mondo così com'è. Più in generale, i tre attributi in questione – bontà assoluta, potenza assoluta e comprensibilità – sono fra loro in rapporto tale che ogni relazione tra due di loro esclude il terzo […]. Certo la bontà, cioè la volontà del bene, è inseparabile dal nostro concetto di Dio e non può sottostare a nessuna limitazione. La comprensibilità o la conoscibilità che, [pur se] doppiamente condizionata dall'essenza di Dio e dalla limitatezza umana, è in ultima analisi certamente un attributo limitato, [ma] tuttavia non può essere in nessun modo negata. […] Il concetto di un Dio totalmente nascosto è conseguentemente inammissibile per la fede ebraica. […] Ma certamente Dio dovrebbe essere incomprensibile se con la bontà assoluta gli venisse attribuita anche l'onnipotenza. Dopo Auschwitz possiamo e dobbiamo affermare con estrema decisione che una divinità onnipotente o è priva di bontà o è totalmente incomprensibile (JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, 56-58»). Ho ritenuto opportuno far cenno anche alla posizione di Jonas, perché il suo nome lo si trova affiancato a quello di Pareyson in un articolo di Andrea Lonardo che non sembra apprezzare particolarmente le proposte dei due filosofi: «Libertà e legge morale: una dialettica interrotta. […] Nel fatto che numerose riflessioni contemporanee sul male non esplorino sino in fondo la sfera della libertà [umana], non potrebbe celarsi l'idea che questa sia ritenuta incapace di produrre da sola la tragica messe di male che fluisce nella storia? E che di conseguenza occorra in qualche modo fare appello ad altri livelli, e coinvolgere Dio stesso nella storia del male? Se questa diagnosi fosse fondata, si comprenderebbe il rischio corso da Pareyson e da Jonas nel concentrare l'attenzione su Dio, trovandosi poi nella necessità di riformulare radicalmente la sua natura – A. LONARDO, *Unde malum? Da dove viene il male? Per una riflessione teologica. Pensieri da condividere, leggendo insieme testi di Joseph Ratzinger e Walter Kasper e del filosofo Vittorio Possenti*, in www.gliscritti.it/approf/dandrea/malum/malum.htm (3.6.2017) –».

trionfo ma celata dalla squallida veste dell'afflizione. Quando il male sta per vincere e la negatività ha raggiunto, con l'impotenza divina, la massima espansione tanto nella realtà quanto all'interno stesso di Dio, proprio in quel punto è l'onnipotenza divina a mostrarsi, e si mostra come la potenza stessa dell'impotenza, la quale è d'una forza così grande e irresistibile che la situazione ne risulta capovolta. L'espressione potenza dell'impotenza è sconcertante, ed è fuori luogo nella misura in cui inviti a rilevare in Dio solo la sua impotenza trascurandone l'onnipotenza. Più adeguato è asserire che rientra nell'onnipotenza di Dio il fatto che la sua impotenza si mostri così potente.[282]

Sono righe incredibilmente commoventi e dense di contenuto quelle che abbiamo appena lette; molti teologi hanno sottolineato come sia proprio sulla Croce che si manifesta la gloria di Dio[283], ma non so quanti l'abbiano fatto con la forza e con la coerenza interna di Pareyson e con la stessa capacità di trarne conseguenze sulla filosofia dell'essere.

Certo, la sua proposta può venir condivisa in tutto o in parte o anche per niente ma non si può non definirla affascinante.

E di fronte alla domanda se quello ch'egli dice superi i limiti dell'ortodossia, non mi resta che aggiungere queste ulteriori sue parole:

Il Dio dialettico è il Dio dell'ira e della misericordia, dello sdegno e della clemenza, della collera e della grazia, della crudeltà e della benevolenza, e ancora il Dio sofferente e impassibile, impotente e onnipotente, il Dio della morte e della resurrezione, della croce e della gloria, dell'esinazione e dell'esaltazione. Ciascuno di questi termini riceve la sua verità dal termine opposto, e cade nella falsità se preso da solo, in senso assoluto. Così dire che Dio è crudele è una bestemmia se non si dice insieme che egli è misericordioso, e affermare che Dio è misericordioso è una fatuità se non si afferma insieme che egli è crudele. Ogni asserzione intorno alla divinità è priva di senso, di verità e di nerbo, cioè è un'insulsaggine o un'assurdità o una sdolcinatura, se non è dialettica.[284]

---

[282] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 225.
[283] Cfr. ad esempio I. DE LA POTTERIE, *La Passione di Gesù secondo il vangelo di Giovanni. Testo e Spirito*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988.
[284] PAREYSON, *Ontologia della libertà*., 226.

3.8 – Risposta al nichilismo

Quello in cui viviamo sembra proprio essere, quantomeno nel nostro Occidente, un tempo di vittoria per l'ateismo e il nichilismo[285] che hanno perso il loro carattere di tragicità e vengono, anzi, ad esercitare un enorme fascino con il loro carattere consolatorio.

Sì, proprio "consolatorio", dice Pareyson, perché essere atei o nichilisti equivale, in fin dei conti, ad essere sostenitori dell'insensatezza del mondo; e se il mondo non ha senso, se non lo ha la nostra vita, non c'è più spazio per il male e neppure per la sofferenza:

> Se la vita non ha senso, essa non è tragica, anzi è sopportabile: è facile fare di necessità virtù. Ma se c'è un senso della vita, se Dio esiste, allora c'è la sofferenza, il male, la morte, in tutto il loro orrore, cioè Dio è crudele. […] V'è stato un capovolgimento nel pensiero tragico: se un tempo l'ateo appariva nei confronti dei sostenitori di Dio come un eroe della negazione, un assertore della tragedia, adesso questa parte è dei sostenitori di Dio[286], e l'ateo appare pacificato nella sua tranquilla e modesta contentezza.[287]

Secondo il filosofo torinese, dunque, c'è un ateismo nichilista, o un nichilismo ateo se si preferisce chiamarlo così, che si è costruito una sorta di guscio

---

[285] «Avendo avuto sul nostro secolo una presa tanto tenace, è lecito supporre che il nichilismo rappresenti qualcosa di più che una semplice corrente o una cupa avventura del pensiero contemporaneo. Non occorre essere nietzscheani per riconoscere che esso è un fantasma che si aggira un po' ovunque nella cultura del nostro tempo, senza con ciò dover arrivare a dire, con Heidegger, che il nichilismo è l'accadere stesso della storia occidentale. È un fatto che "chi non ha sperimentato su di sé l'enorme potenza del niente e non ne ha subito la tentazione conosce ben poco la nostra epoca" (E. JÜNGER – M. HEIDEGGER, *Oltre la linea*, Adelfi, Milano 1989, 104). Il nichilismo – fino a qualche tempo fa una parola riservata soltanto a poche *élites* – è oggi espressione di un profondo malessere della nostra cultura, che ha le sue cause, sul piano storico-sociale, nei processi di secolarizzazione e di razionalizzazione, cioè di disincanto e frantumazione della nostra immagine del mondo, e che ha provocato sul piano filosofico, in merito alle visioni del mondo e ai valori ultimi, il diffondersi del relativismo e dello scetticismo» (F. VOLPI, *Nichilismo*, in ROSSI P., (a cura), *La filosofia*, vol. IV, U.T.E.T, Torino1955, 353).

[286] Che la fede nel Dio cristiano sia, peraltro, fonte di consolazione è fuori di dubbio, ma non lo è perché cristianesimo sia una religione "facile", quanto piuttosto perché il suo annuncio è un annuncio di salvezza; e fu questo il motivo per il quale il cristianesimo si diffuse nei primi secoli con una rapidità altrimenti inspiegabile (cfr. G. BARDY, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, Jaca Book, Milano 1975). Non è certo questa capacità consolatoria del cristianesimo quella che Pareyson intende qui negare.

[287] *Ib*., 229.

tranquillizzante al quale vien dato lo stesso compito di quello che aveva assunto, una volta, la teodicea classica

Come si è giunti a questo? Ci si è arrivati, abbandonandosi all'idea che la presenza del male e della sofferenza nel mondo siano cose assolutamente incompatibili con l'esistenza di Dio; ma quel ragionamento, dice Pareyson:

> È desolantemente semplicistico. L'ateismo come conseguenza del riconoscimento del male è frutto d'un equivoco, quello della teodicea, che dalla bontà di Dio fa discendere l'idea del negativo come semplice privazione. Si pensi all'ateismo russo dell'Ottocento, così legato alla teodicea da non esserne che il capovolgimento. In realtà la presenza del negativo e l'esistenza di Dio non solo non sono incompatibili, ma anzi si richiamano a vicenda, né l'una è pensabile senza l'altra. Non c'è indizio più sicuro della divinità che la realtà stessa del male, e l'esperienza del male è il miglior accesso a Dio.[288]

Il vincolo che sussiste tra il problema del male e il problema di Dio è un vincolo originario: il mistero della sofferenza e del male e la questione dell'esistenza di Dio vivono o cadono insieme; è la presenza della negatività dell'universo a richiamare la realtà di Dio come, per converso, questa porta a quella; e in tale inseparabilità sta l'origine di tutto il pensiero tragico.

Insomma, dice Pareyson, se c'è Dio c'è il male e il mondo con la sua sofferenza non viene travolto dall'assurdità e dal non senso; mentre è viceversa assurdo affermare che Dio non esiste, ma che, ciò nonostante, l'universo mantiene una sua sensatezza; solo Dio infatti, pur attraverso tutte le dialettiche ambiguità che solo in un orizzonte religioso possono essere colte e argomentate, rende comprensibile il mondo[289].

> Non ha più senso l'alternativa classica: o la teodicea, che cancella il male, o l'ateismo, che cancella Dio. La scelta attuale ormai è: o cancellare sia Dio sia il male, o affermare tanto Dio quanto il male. La prima via è quella dell'ateismo confortevole, del nichilismo consolatorio; la seconda via è quella del pensiero tragico. Agli occhi del nichilismo confortevole la domanda sul senso della vita non ha senso: il mondo non è né assurdo né

---

[288] *Ib.*, 226-227.

[289] Era perciò del tutto appropriata la traduzione «In principio era il Verbo» usata per il Prologo del Vangelo di Giovanni: quel sostantivo, «il Verbo», contiene in sé, infatti, l'affermazione che il *Logos*, per mezzo del quale è stata fatta ogni cosa, è il "principio di razionalità dell'universo"; tale profondità di significato non emerge invece dall'espressione «la Parola» oggi adottata al fine di rendere più comprensibile il testo, ma che, di fatto, è riduttiva.

non assurdo. Il pensiero tragico invece non si contenta di questo non luogo a procedere, che sfuma la serietà della vita nella leggerezza del vivere. Ma il prezzo ch'esso paga col perseverare nella domanda fondamentale, nell'interrogazione sul senso della vita, è alto.[290]

In quest'epoca di nichilismo e materialismo ateo, poi, sembra che si faccia avanti l'idea di tentare una qualche forma di riconciliazione tra queste visioni ed il cristianesimo, passando attraverso un suo «ritrovamento e recupero»; a ciò Pareyson non concede alcuna possibilità:

> Altro tema non meno decisivo è quello della possibilità di un "ritrovamento" e d'un "recupero" attuale del cristianesimo (non voglio dire né "rinnovamento" né "aggiornamento", che, sebbene siano i termini più usuali al riguardo, mi sembrano concetti del tutto impropri e assolutamente inadatti al caso), con tutti i problemi che vi sono connessi: l'esito inevitabilmente anticristiano della cultura moderna intesa come laicizzazione del cristianesimo; l'involontaria ma tanto più deplorevole complicità fra una libertà esclusivamente laica e un conformismo rigidamente dogmatico, che proprio perciò rivelano la loro irrimediabile unilateralità […]. Il cristianesimo, oggi, non è cosa davanti a cui si possa restare indifferenti. Bisogna scegliere o per o contro. Non c'è via di mezzo: ogni posizione intermedia è stata spazzata via dalla crisi della cultura moderna. Nella sua caduta, la cultura moderna si è scissa nei suoi due aspetti, e la filosofia, come sua coscienza critica, ha configurato questi due aspetti come termini di un'alternativa. La questione è dunque filosofica, nel senso più intenso della parola: ecco perché essa è ineludibile, e il dilemma che ne risulta è perentorio. Inutile obiettare che si tratta invece d'una questione extrafilosofica, esclusivamente religiosa, e quindi intima e privata, che interessa soltanto un determinato genere di persone.[291]

Nel sostenere la vanità di detta speranza di riconciliazione, il filosofo non intende affatto affermare che ci si debba mettere su posizioni di rifiuto d'ogni colloquio e confronto con l'ateismo e il nichilismo: egli osserva infatti che c'è una «particolare consonanza […] fra l'intrinseca e connaturata problematicità della fede e una problematicità così radicale e profonda come quella del dubbio contemporaneo, poiché

---

[290] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 228-229.
[291] PAREYSON, *Esistenza e persona*, 9-10. Queste importanti righe sono state scritte dall'autore nei suoi ultimi anni: le troviamo infatti nell'introduzione dell'ultima versione dell'opera (la prima uscita avvenne nel 1950 e fu seguita da successive riedizioni, recanti varie revisioni e integrazioni, nel 1960, 1966, 1975, 1985).

nella loro genuinità entrambe si immergono nell'abisso, sia esso del mistero[292] o del nulla, e pertanto sono entrambe nemiche della sicurezza»[293], entrambe, cioè, sono ben lontane dalla pretesa di poter vivere senza affrontare la drammatica realtà del male e della sofferenza nel mondo.

Ma non si può accettare l'idea di un compromesso che passi attraverso la proposizione di un cristianesimo facilitato e mitigato, pieghevole e accomodante, perché il «cristianesimo attuale non può essere che del genere di Lutero e di Kierkegaard, un cristianesimo che vomita i tiepidi»[294].

Non si tratta di negare l'autenticità della fede di quanti in essa cercano speranza e consolazione: questa ricerca è, anzi, assolutamente legittima dinnanzi alla dura realtà della sofferenza, perché se non la si cercasse si cadrebbe in una forma di auto-tortura tetra e morbosa.

Ciò che è importante capire e che va accettato è la particolarità della consolazione cristiana: come il Dio che la dona, essa

> è dialettica, non soltanto duramente conquistata attraverso la sofferenza, ma anche costantemente accompagnata da essa. Per il cristianesimo non c'è altra consolazione che il perdono, e questa è di per sé assoluta e definitiva, ma l'unica via per raggiungerla è quella dell'espiazione, ch'è uno *Schmerzensweg* angoscioso [cioè una via dolorosa e piena d'angoscia, non ignara …] di quel deserto della disperazione che sta in fondo alla coscienza contemporanea, e che deve perciò essere ben presente a un cristianesimo in pari con l'attualità. Del resto la situazione di Dio è tragica, e non può non esserlo: l'uomo gli ha fatto fallire la *sua* creazione, e ora non può essere che *lui stesso, Dio*, a ripararla. […] Il pensiero tragico trova conferma e legittimazione nel fatto che su Dio è molto più rivelativa

---

[292] «Ma perché Pareyson vuole a tutti i costi addentrarsi nel luogo del più fitto mistero? Tra i principali motivi ne ricordo alcuni. Evitare l'immagine di un Dio antropomorficamente definito buono (spesso per zittire la propria coscienza), ad uso di un atteggiamento dolciastro e confortante, pacificante e accomodante: questo sarebbe il "blando cristianesimo consolatorio, faccenda di anime oneste ma semplici, inconsapevoli della torturante durezza del cristianesimo, e soprattutto ignare di quel deserto della disperazione che sta in fondo alla coscienza contemporanea, e che deve perciò essere ben presente a un cristianesimo in pari con l'attualità". Significativamente, come correttivi di tale stortura vengono più volte indicati soprattutto Pascal, Lutero, Kierkegaard. C'è quindi un intento polemico nei confronti delle tendenze dominanti dell'ateismo e del nichilismo, il cui obiettivo è la banalizzazione e la soppressione del male, perché quest'ultimo è impensabile senza Dio ed è anzi indizio della sua esistenza: se Dio non esistesse, parlare del male non avrebbe senso, tutto sarebbe permesso, come ammonisce Dostoevskij. Non manca inoltre il desiderio di smascherare l'umanitarismo filantropico e idealistico di chi si nutre di sentimenti compassionevoli e chiude gli occhi dinanzi alla peccaminosità che si annida nell'animo umano» – RUSSO, *La libertà, il male, Dio*, 91.

[293] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 230-231.

[294] *Ibid*.

la cristologia che la metafisica. Non c'è vera "teologia" senza cristologia, secondo le parole dell'evangelista [… "nessuno viene al Padre se non per mezzo di me. Se avete conosciuto me conoscerete anche il Padre mio (Gv 14,6-7)" – e "Chi ha visto me ha visto il Padre (Gc 14,9)"]. È qui che interviene il pensiero tragico, nel senso che il problema di Dio è mediato dal problema del male e del dolore, e che un accesso alla divinità è possibile soltanto attraverso il Dio sofferente e redentore. Il problema oggi non è più quello d'una teologia naturale, che sia accettabile anche dalla pura ragione, ma quello ben più attuale della cristologia, d'una cristologia per così dire laica, la quale come pensiero tragico sia in grado di coinvolgere tutti, credenti e non credenti.[295]

3.9 – Riepilogando

La concretezza di quella terribile realtà che è il male non permette di continuare a definirlo come assenza di essere: il male "è", e per capirne l'essenza bisogna partire dalla libertà, dal suo "essere al principio" e dalla sua originaria e tragica ambiguità.

L'essere è libertà, libertà che si è scelta, che ha voluto sussistere mentre avrebbe potuto volere il contrario e scegliere il nulla, negando se stessa; così, ecco che la scelta positiva ha originato l'essere, il bene, mentre la scelta negativa avrebbe impedito l'esistenza dell'essere, realizzando il male.

La chiave per iniziare a capire è questa: come il bene è l'"essere scelto", il suo contrario, il male, sarebbe stato – si prenda nota dell'uso del condizionale –, il "non essere scelto", non una semplice mancanza di essere, ma una vera forza distruttiva dell'essere, un anti-essere attivo e mosso da una libertà datasi all'alternativa di una pura negatività.

Pareyson esprime ciò con la massima incisività, scrivendo una sorta di equazione:

> Non essere (o negazione) + libertà (inizio, impeto, scelta) = nulla (distruzione, male).
> Che cos'è il male? Il non essere + la scelta. Il male è il non essere scelto.[296]

---

[295] *Ib.*, 232-233.
[296] *Ib.*, 47.

L'opzione per la scelta negativa, peraltro, avrebbe richiesto comunque un esercizio di libertà e sarebbe quindi stata, implicitamente e paradossalmente, un'autoaffermazione della libertà, un suo atto positivo, anche se ultimo.

D'altra parte, ed è un ulteriore paradosso, se con quell'atto originario con il quale la libertà scelse il suo essere fosse venuta definitivamente a cessare la possibilità della negazione, la libertà non avrebbe più avuto una scelta davanti a sé e ne sarebbe risultata compromessa, contraddicendo la realtà.

Ne deriva che positività e negatività sono sempre inevitabilmente presenti nella libertà e questa dialettica, quest'ambiguità, costituisce una sua caratteristica ineludibile: è quella implicita "dualità" per cui la libertà originaria che, scegliendo di essere ha scelto il bene, conserva in sé un qualcosa della scelta contraria, sicché il male, il «non essere scelto» deve continuare a sussistere in lei come possibilità.

Nel capitolo precedente, s'è visto che Dio è proprio libertà che si autopone, che nel principio ha scelto di essere, è il bene; se, però, la libertà mantiene in sé la presenza del negativo come reale possibilità, se ne deve concludere che il male è sempre in qualche modo presente in Dio, per quanto rifiutato *ab aeterno et in aeterno*, inattivo per sempre e definitivamente sconfitto.

Ora, se il male è stato definitivamente rifiutato da Dio, si pone il problema di come spiegare la sua presenza sulla terra; e Pareyson lo fa affermando che è stato l'uomo a introdurre il male nella storia, segnandone l'inizio, ma aggiunge che non poteva esserne stato lui l'autore, perché non è pensabile che nel suo esser creatura potesse trovare una forza così grande.

Anche quella dell'uomo, poi, è libertà, ma si tratta di una libertà partecipata, non originaria; l'uomo, perciò, ha potuto esprimersi in una scelta che doveva prevedere la possibilità del male e del bene, come si legge nel terzo capitolo di Genesi, e dato che il suo essere "semplice" creatura impedisce di ritenerlo capace di "inventare" una potenza distruttiva come quella del male, non si può che concludere che egli lo abbia trovato da qualche altra parte fuori da sé, inattivo, ma attivabile, cioè, appunto, in Dio.

Ed il riconoscere in Dio il male come pura possibilità, eternamente rifiutata, ma reale e concreta, fa evitare il rischio di satanizzare Dio stesso e consente di non perdersi in assurde affermazioni dell'irrealtà del male nel mondo[297]; in tal modo, si può inoltre

[297] Assurdità cui porta il sostenere che il male è semplice carenza di essere.

aggiungere, risultano pure elusi sia il pericolo di cadere in una qualsiasi forma di dualismo manicheo, sia quello di smarrirsi nello sforzo di superare altre visioni semplicistiche o moraleggianti.

Sì, fu l'uomo a "volere" la tragicità della storia sua e del creato, ma nel disgraziato momento della caduta, che secondo le intenzioni del serpente avrebbe vanificato il progetto divino, si aprì pure lo spazio per una buona notizia: Dio non sopportò che una così grande rovina potesse prolungarsi indefinitamente, avvolgendo tutto in un dolore progressivo e troppo grande da tollerare; egli, perciò, volle scendere in campo, assumendo su di sé una sofferenza così immensa da poter espiare l'immensità della colpa; solo lui lo poteva fare e l'ha fatto, consegnando alla morte il Figlio e dando luogo all'unica redenzione possibile.

Dio è così entrato lui stesso nella storia per sconfiggere definitivamente il male ed ha voluto percorrere una via che avrebbe fatto scoprire all'uomo un valore impensato, il valore espiatorio e redentivo della sofferenza; attraverso di essa, infatti, anche l'uomo avrebbe potuto collaborare alla lotta ed essere in qualche modo reso partecipe della vittoria divina.

Si svela così l'inscindibilità di due differenti cose, il male e la sofferenza, e si manifesta l'unica spiegazione accettabile per lo scandalo della sofferenza innocente: se la colpa dei progenitori, infatti, ha gettato l'intero creato in una ereditaria solidarietà nella colpa, sì che nessuno può essere propriamente detto del tutto innocente, è comprensibile che una solidarietà nell'espiazione e nella redenzione debba abbracciare tutti, anche gli innocenti.

Ma resta certamente vero che lo scandalo del dolore innocente, di per sé, aggiunge sofferenza alla sofferenza, male al male; eppure è proprio lì che si trova ciò che differenzia profondamente la proposta cristiana da quella di altre religioni, forme di misticismo e soluzioni ideologiche, vale a dire, il suo sostenersi su una realtà paradossale: per vincere definitivamente il male e la sofferenza ci vuole il male di una sofferenza ancora più grande, quella di Dio.

Ma allora, se Dio soffre e questa sofferenza è reale, non se ne deve trarre che è in Dio anche il male realizzato e non solo il male come possibilità? E poi, visto che il male realizzato è "temporale", non si potrebbe anche aggiungere, che pure Dio è nel tempo e la sua eternità diviene con ciò insostenibile?

Pareyson risponde in modo davvero particolare:

> Quel Dio che tragicamente ha vinto il peccato col peccato, la sofferenza con la sofferenza, è quello stesso Dio che drammaticamente con la propria esistenza e con la creazione ha scelto il bene vincendo il male e il nulla. E così l'introduzione del male e del dolore nell'eternità avviene nella forma della loro riduzione a possibilità vinte, allo stesso modo che come possibilità vinte persistevano in Dio [, da sempre,] il nulla e il male.[298]

Il vincolo che sussiste tra il problema del male e il "problema" di Dio è un vincolo originario: il mistero della sofferenza e del male e la questione dell'esistenza di Dio vivono o cadono insieme; è la presenza della negatività dell'universo a richiamare la realtà di Dio, come, per converso, questa porta a quella; e in tale inseparabilità sta l'origine di tutto il pensiero tragico.

Certo, questo non è il Dio della filosofia classica, ma un Dio dialettico:

> È il Dio dell'ira e della misericordia, dello sdegno e della clemenza, della collera e della grazia, della crudeltà e della benevolenza, e ancora il Dio sofferente e impassibile, impotente e onnipotente, il Dio della morte e della resurrezione, della croce e della gloria, dell'esinazione e dell'esaltazione. Ciascuno di questi termini riceve la sua verità dal termine opposto, e cade nella falsità se preso da solo, in senso assoluto. Così dire che Dio è crudele è una bestemmia se non si dice insieme che egli è misericordioso, e affermare che Dio è misericordioso è una fatuità se non si afferma insieme che egli è crudele. Ogni asserzione intorno alla divinità è priva di senso, di verità e di nerbo, cioè è un'insulsaggine o un'assurdità o una sdolcinatura, se non è dialettica.[299]

Ed è per non aver riconosciuto o aver trascurato ciò, che si è sentito il bisogno di affidarsi al carattere tranquillizzante e consolatorio delle teodicee classiche e si è poi combattuto per sostenerle di fronte alle obiezioni che subito ne sono seguite.

È curioso peraltro che questo carattere rassicurante e consolatorio sia oggi ricercato attraverso due opposti atteggiamenti: quello assunto dalle "anime candide" che tendono a vedere nel cristianesimo solo questo suo carattere, trascurandone l'aspetto tragico e quasi sorvolando sulla terribile realtà della negatività crescente nel mondo, e quello assunto dagli epigoni del nichilismo e dell'ateismo.

---

[298] *Ib.*, 224.
[299] *Ib.*, 226.

L'autentico cristianesimo, pur legittimando una giusta ricerca di consolazione nella fede da parte del credente, non si nasconde la tragicità del male e il suo dilatarsi nel mondo, ma lo fa affrontando la vita coscientemente e senza illusioni ben sapendo che il Dio in cui egli crede è «un dio scomodo, che assilla, che non dà requie, che, come dice Dostojevskij, aspetta all'angolo della via»[300].

Ed ora desidero chiudere questo lungo capitolo con alcune righe che forse potevano essere inserite nel corpo dello stesso anziché in questo "luogo di riepilogazione", ma che ho preferito fossero qui, perché m'è parso che ben si prestassero a costituire una sorta di sigillo su ciò che nel capitolo stesso ho cercato di esporre:

> [Voglio] difendermi dagli equivoci e malintesi, nonché dalle avverse considerazioni a cui ha dato occasione una mia proposta intesa a far risalire a Dio non certo la causa ma l'origine del male, tesi che rientra in una determinata tradizione [aveva riferito gli esempi di Eckhart e Silesio] la quale, devo riconoscerlo, non è quella usuale e corrente, benché abbia avuto nel corso dei tempi insigni anche se rari rappresentanti. Ammetto che la tesi è, come ho detto all'inizio, ardita e sconcertante, ma non intendo rinunciare alla sua asprezza e scabrosità: non voglio né attenuarne né estinguerne l'incandescenza, ma soltanto liberarmi con alcune precisazioni dalle interpretazioni e obiezioni per così dire scandalistiche, quelle che alla possibilità di considerare la mia tesi in buona parte [vale a dire con positiva disposizione] – quale essa esige giustamente d'essere interpretata – preferiscono il partito di prenderla in mala parte.[301]

Come si vede, non solo Pareyson si dichiara assolutamente convinto della sostenibilità del proprio pensiero e senza remore manifesta di non avere alcuna intenzione di considerare una possibile "marcia indietro", e lo fa usando toni decisi e non privi di una certa polemicità.

A questo *incipit* della propria difesa, infatti, fa seguire la spiegazione di ciò che costituisce il cuore del suo pensiero:

> L'espressione "il male in Dio" non significa che Dio incontri e trovi in se stesso il male, come facente parte della sua propria realtà, come costitutivo almeno iniziale della sua

---

[300] *Ib.*, 229.
[301] *Ib.*, 243.

propria essenza, e che, trovatolo nel proprio fondo, entri in lotta con esso per superarlo e vincerlo, iniziando così un processo teogonico nel quale egli giunga a essere completamente Dio a mano a mano che riesce a esplicitare il male e a espellerlo definitivamente da sé. Non intendo minimamente parlare di un fondo oscuro della divinità, che in Dio servirebbe da serbatoio o ricettacolo del male, né di una progressiva neutralizzazione cui sarebbe sottoposto il male nel corso dell'evoluzione divina. Il male non è presente nell'essenza divina, sia pure provvisoriamente e in attesa d'esserne eliminato, ma è vinto con la stessa esistenza di Dio, la quale consiste appunto nella vittoria sul male: l'atto con cui Dio origina se stesso è quello stesso con cui il nulla è vinto e il male è sgominato. Dio sconfigge ed elimina il male nell'atto stesso con cui origina se stesso, senza che per questo si possa dire che il nulla e il male preesistano alla sua esistenza. L'unica "esperienza" che Dio ha del nulla e del male è l'atto con cui egli li vince col suo stesso esistere; ma questa "esperienza", per così dire, egli l'ha e la fa, ed è questa "esperienza" l'unico significato della locuzione "Il male in Dio".[302]

[302] *Ib*., 243-244.

PARTE PRIMA – CAPITOLO QUARTO
LIBERTÀ E TEMPO

È giunto ora il momento di affrontare un'ulteriore, importante questione alla quale, in precedenza, ho più volte fatto cenno senza potere, però, entrarvi a fondo.

L'aver posto nella libertà, più precisamente in Dio come libertà che si è auto-scelta, l'origine dell'essere obbliga infatti Pareyson a trattare lo spinoso tema del "prima di Dio"; l'aver poi sostenuto che il male sarebbe stato definitivamente sconfitto attraverso lo schierarsi di Dio a sua volta lo costringe a cimentarsi su di un altro, non meno difficile, quesito: che cosa ci sarà una volta eliminato per sempre il male?

Il problema che si pone, insomma, è quello del prima e del poi del mondo in cui viviamo, o, in altri termini, dell'eternità.

4.1 – L'eternità

Quando ci troviamo a pronunciare la parola eternità, molto spesso non riflettiamo sulla densità del relativo concetto: sia che vogliamo porci dalla parte di quelli che ne sostengono l'esistenza, sia che ci limitiamo all'affermazione che il termine ha un significato del tutto "pacifico" e intuibile, l'idea è che, in fin dei conti, si tratti semplicemente di un qualcosa di durata illimitata, di un *quod est ab initio et sine termino*.

Non è certo il caso di battersi il petto per questa "superficialità", ma una volta che di essa ci si è resi conto non sarà affatto inutile il cercare di superarla: ed è appunto questo ciò che Pareyson ha voluto fare, ritenendolo di estrema importanza per un ulteriore chiarimento sul tema del male.

Per prima cosa, dice, è necessario togliere dal campo un paio di preconcetti:

> L'eternità non è l'intemporalità di un mondo ideale, e non è nemmeno il *nunc stans*, cioè la totalità puntuale (*tota simul*), la simultaneità completa che non si limita ad essere solo la

puntualità di un *nunc* e non è nemmeno la durata infinita, o diuturna […]. No, l'eternità non è, non si può concepire classicamente a questa maniera»[303].

Come concepirla allora l'eternità? Dove reperire gli spunti necessari e il giusto linguaggio per cogliere ed esprimere quel qualcosa di cui le visioni classiche non consentono di parlare in modo soddisfacente?

Per Pareyson, è necessario rifarsi nuovamente a ciò che riviene dall'esperienza religiosa: in essa l'eternità è vista come una storia «che ha i suoi tempi (sia pure non continui), che ha le sue epoche, le sue ere, potremmo dire i suoi "eoni"; è l'eternità biblica che è quella dell'"*olam*[304]", tempo recondito e lontano, che considerato dall'osservatorio umano del presente appartiene a un passato e un futuro insondabili […] oscuro abisso che inghiotte il tempo umano»[305].

Se poi si vuol continuare a seguire il filosofo nel suo discorso, occorre fare un passo indietro e ricordare che, per lui, dire che Dio esiste equivale ad affermare ch'egli è il bene scelto *ab aeterno* e per sempre; ma come possiamo sostenere ciò, quando nella nostra esperienza c'è solo un mondo caratterizzato da una continua lotta fra bene e male?

Per rispondere a questa domanda, Pareyson articola un pensiero che subito fornisce una prima chiave per comprendere quale sia il concetto di eternità che trova spazio nella sua proposta:

> Con la caduta l'uomo ha, per così dire, spaccato l'eternità, vi ha inserito un cuneo che per un verso ha respinto indietro e per l'altro verso ha proiettato in avanti la vittoria sul male, prospettandola insieme come un passato o come un futuro, e in mezzo vi ha messo il tempo umano, la storia umana. L'uomo ha incuneato nell'eternità i suoi tre tempi (passato presente e futuro), la tridimensionalità del tempo temporale.[306]

---

[303] *Ib*., 64.
[304] *Tiqqun 'olam*, è un concetto che viene dal misticismo ebraico: significa riparare o perfezionare il mondo; ad esso è collegata un'altra idea, quella dello *tzimtzum* cioè del ritrarsi di Dio per "far posto" alla creazione. (Cfr. M. IDEL, *Il male primordiale nella Qabbalah. Totalità, perfezionamento, perfettibilità*, 93; 113 nn. 2 e 3; 115; 228; 238, n. 2; 265; 281; 291; 320; 322; 330; 371-373). Ritengo che nel contesto in cui qui lo troviamo il termine '*olam* possa essere espresso attraverso una perifrasi: "storia o tempo della riparazione del mondo" oppure "storia o tempo del compimento e perfezionamento del progetto divino".
[305] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 64.
[306] *Ib*., 62.

I tre momenti temporali di questo mondo, insomma, si inseriscono nel passato e nel futuro dell'eternità e della sua storia, storia in cui la vicenda umana si colloca senza alcuna continuità: ha un passato che sta nell'eternità come passato eternamente antecedente il tempo dell'universo ed un futuro che è in essa come futuro eternamente susseguente.

E, aggiunge il filosofo, quando si dice passato e futuro dell'eternità si deve intendere che:

> si tratta di un passato che è quello della protologia e di un futuro che è quello dell'escatologia. Da un lato un passato che è più passato del passato temporale, non primordiale, non primevo, non primitivo, ma originario, e dall'altro c'è un futuro che è più futuro del futuro temporale, non un futuro ultimo o estremo.[307]

Detto in maniera più semplice, non siamo in presenza di un passato "evolutivo" nel quale, ad un certo momento, ci sia stato un fenomeno del tipo di un *big bang* come quello di cui parlano gli astrofisici, né di un futuro, anch'esso "evolutivo", come quello per il quale gli stessi scienziati parlano in termini di implosione o di dispersione dell'universo, ma siamo in presenza di tempi che sono rispettivamente un «originario» e un «ultimativo», dove il secondo trova la propria ragione nel primo del quale poi viene ad essere la conferma, entrambi in assoluta discontinuità rispetto a tutti i prima e a tutti i poi dello svolgersi del nostro tempo.

Il prima e poi che si devono qui concepire, infatti, stanno

> fuori del [nostro] tempo, come un "prima" e un "dopo" assoluti, facenti parte di una storia eterna (quella della protologia e dell'escatologia), entrambi vittoria sul male, eterna definitiva e assoluta per l'eternità. Nell'eternità il nulla, il male, è una carta che è stata giocata, ma [in una partita che il male ha] perduta per sempre: questo significa l'esistenza di Dio. < *Ma* > con la caduta, il male che era vinto in Dio, cioè possibilità scartata e latente, cerca di rialzare la testa, ridestato dall'uomo […]. Ne nasce la storia [del nostro mondo] che è lotta fra bene e male, dove il male perlopiù trionfa, […] ma alla fine dei tempi si prospetta ancora l'eternità con la vittoria definitiva del bene sul male, e in questa prospettiva ultimativa e oltre il futuro ultimo niente è cambiato da come era dal principio:

---

[307] *Ibid.*

l'escatologia riprende la protologia, l'ultimativo conferma l'originario. Non c'è evoluzione in Dio.[308]

Ecco, è davvero importante ciò che abbiamo appena letto: Pareyson parla di un nascere della nostra storia all'interno dell'eternità, di un inserirsi del nostro tempo in un "tempo eterno" che è ontologicamente tutt'altra cosa rispetto al nostro e per il quale l'uso del termine "tempo" si giustifica solo per il fatto che non riusciamo a trovare un termine migliore – d'altra parte, più volte abbiamo dovuto prendere atto che nel parlare di certe realtà dobbiamo rassegnarci ad usare espressioni in qualche modo significative del sottostante, ma inevitabilmente imprecise –.

Tenendo presente tutto questo, potremo addentrarci ulteriormente nella visione pareysoniana che propone la presenza di epoche, o ere, o eoni, nell'eternità; prima però c'è ancora dell'altro da considerare.

Se vogliamo affermare che abbia senso il parlare di un incunearsi del nostro tempo tra protologia ed escatologia, e di un suo stabilirsi nell'eternità, dobbiamo considerare la "necessità" dell'idea della salvezza, senza la quale essi resterebbero incomprensibili: non si saprebbe, infatti, che cosa mai si sia posto ad impedire il rientro di tutto nel nulla dopo la caduta dell'uomo, cioè dopo l'attivazione del male che era fino a quel momento inattivo e ridotto a possibilità; non si saprebbe, in altri termini, che cosa ci sia stato e ci sia a sorreggere l'essere nello svolgersi della lotta continua del bene contro il male nel suo progressivo crescere che dovrebbe, alla fine, vedere l'essere ricondotto al nulla.

Sì, anche dall'argomentazione filosofica, sostiene Pareyson, deriva che solo la decisione di Dio di rendersi creatura ha potuto e può giustificare il fatto che ci sia ancora l'essere e non il nulla, e che ci sia il nostro tempo; è perciò filosoficamente lecito dire che, per la divina volontà di salvezza, il mondo è entrato e rimane nell'eternità.

Questo è ciò che egli scrive:

Senza legame con l'eternità, che nella forma più intensa è la presenza dell'eterno nel tempo come Dio stesso incarnato nella storia, e nella sua forma più lieve è l'essere teso fra la protologia ed escatologia, il tempo di per sé non resisterebbe alla distruttività del male:

---

[308] *Ib.*, 62-63.

> rientrerebbe nel nulla. Di per sé il tempo che si regge su se stesso rientra nel nulla. Il male avrebbe l'ultima parola e gli anni scivolerebbero, sprofonderebbero, precipiterebbero nel nulla […]. Insomma, l'universo è una vicenda che ha due facce: da un lato è temporale, dall'altro è eterno. Ma l'aspetto temporale non è solamente tale: deve avere una presenza d'eternità, perché il tempo senza eternità cade nel nulla; e l'aspetto eterno non è solamente tale: deve necessariamente scandirsi "temporalmente", perché l'eternità senza tempo è statica, inerte, e non è certo quella del "Dio vivente". Non sorgerebbe dal nulla, sarebbe essa stessa il nulla, senza l'inizio eterno. Come l'eternità, non essendo solo intemporalità, non si può concepire se non introducendovi il tempo, e se non dicendo che esiste una storia dell'eternità, così il tempo non si può comprendere, non essendo solo flusso e dispersione, se non facendolo pervadere da una storia eterna.[309]

E a rafforzare ulteriormente le affermazioni di Pareyson, che vuol essere filosofo e non teologo, viene molto a proposito la sua ripresa del concetto della natura dialettica dell'essere alla cui base troviamo sempre la libertà: «È nell'eternità e nel tempo così concepiti, come intersecantesi tra di loro, che opera la dialettica, e vi opera in modo molto complesso, che io vorrei tentare di semplificare il meno riduttivamente possibile»[310].

Questa dialettica, continua l'autore, è riscontrabile soprattutto in due delle forme nelle quali principalmente essa si mostra: più precisamente, nei suoi aspetti di dialettica eterna proto-escatologica di male e bene, con la vittoria di questo su quello, e di dialettica temporale della lotta fra bene e male nella storia umana.

La dialettica di positivo e negativo è la dialettica reale e vivente della libertà: è reale, perché risiede nel cuore stesso della realtà; è vivente, perché è insita nella libertà di Dio, di quel Dio vivente che è l'essere che ha voluto sussistere come bene e bene definitivamente vittorioso sul male.

È la permanenza in Dio del male, pur se ridotto a mera possibilità, che determina in lui quella dialettica[311] in cui si mostra l'inseparabilità di positivo e negativo, l'inclusione del negativo nel positivo.

---

[309] *Ib*., 65-66.
[310] *Ib*., 66.
[311] Cfr. *supra* 3.5.

La dialettica di positivo e negativo, quindi, la troviamo già nella protologia dell'eternità e dobbiamo ammettere che vi permarrà nell'escatologia, se, come abbiamo già visto, vogliamo giustificare la permanenza dell'essere.

In merito poi all'analoga dialettica presente nel nostro tempo, per la cui innegabilità basta osservare la continua lotta tra bene e male della quale abbiamo esperienza, possiamo certamente affermare che si tratta di

> una dialettica della tensione e della compresenza, cioè una dialettica non triadica ma diadica. È una dialettica diadica […], perché i due termini compresenti [… rimangono] in tensione tra di loro. È quindi una dialettica del tipo pascaliano piuttosto che una dialettica del tipo hegeliano. Non del tipo di quella logico-metafisica e hegeliana della conciliazione, ma di quella metodica e vivente pascaliana della contraddizione. Mentre quella hegeliana è intesa [*sic*: probabilmente "intesa" sta qui per "tesa"] alla mediazione e al superamento, quella pascaliana è intesa alla divaricazione e alla tensione.[312]

La dialettica della storia eterna e quella della storia temporale vengono saldate tra di loro, come abbiamo visto, dalla storia della salvezza; e questa, attraverso l'espiazione e la redenzione, tende all'escatologia e all'apocatastasi, eone nel quale il male è definitivamente annientato ed in cui si ripristina

> la situazione protologica: che era l'autoposizione, la scelta, ed era soprattutto quell'empito di vita, quell'empito di generosità ch'è stata la creazione. C'è la dialettica nel cuore della realtà: la dialettica che dà un senso alla positività. Non c'è positività senza negatività, ci vuole l'inseparabilità dei due termini.[313]

Aveva ragione Hegel a sostenere che il cuore della realtà è dialettico e che il compimento della storia è il compimento del positivo, conclusione verso la quale confluiscono sia la storia umana che quella divina; il filosofo tedesco ha però sbagliato quando ha voluto confondere la storia eterna e divina con quella temporale ed umana:

> [Quella hegeliana è] una dialettica della necessità piuttosto che una dialettica della libertà. La dialettica hegeliana fa coincidere l'autoaffermazione divina e la storia temporale e umana, con la conseguenza che, anzitutto, la positività è concepita come finale e

---

[312] *Ib.*, 67.
[313] *Ibid.*

conclusiva, come conclusione del tempo nel tempo, e in secondo luogo [Hegel non ha colto] che la positività finale contiene un qualcosa di più di quanto c'è all'inizio […]. Per Hegel la realizzazione della positività (la vittoria sul negativo) è finale e solo finale, non iniziale. […] Per lui la vittoria sul male non può essere se non una conclusione, compimento di Dio; la vittoria iniziale sul male viene da lui stesso fatta coincidere con l'intero processo, che dalla protologia attraverso la storia temporale umana porta all'escatologia. [… Ed ancora:] in Hegel la dialettica è una dialettica della necessità, in cui i momenti e l'esito sono necessari, univoci, inevitabili. La negatività è un momento necessario di uno sviluppo, che per conseguire un esito positivo ne richiede un superamento; non è invece un'alternativa offerta alla libera scelta e liberamente respinta per raggiungere liberamente la positività.[314]

Pur nell'apprezzamento per l'intuizione del grande filosofo tedesco, dunque, la critica di Pareyson nei suoi confronti è davvero dura e senza appello e, come se non bastasse, egli aggiunge: «Hegel ha impresso [… alla sua] grande intuizione una direzione fuorviante, cadendo in un errore catastrofico. Dando ragione a Heidegger quando dice che […] chi pensa in modo robusto e potente fa anche dei potentissimi errori»[315].

E possiamo ora entrare nel dettaglio delle ere dell'eternità, di quegli eoni che la compongono in modo essenzialmente discontinuo, ove il "salto qualitativo" che li separa ci obbliga ad escludere che l'uno sia la naturale evoluzione del precedente.

4.2 – Gli stati dell'essere, gli eoni

L'uso del termine "eone" è senz'altro da preferirsi rispetto a quello di "tempo" o "epoca", poiché si vuol fare qui riferimento non a periodi storici la cui estensione sia misurabile in termini di durata di quel succedersi di prima e poi che costituisce il divenire in cui noi siamo immersi: qui non siamo nel campo della fisica, ma in quello dell'ontologia ove, parlando di "eone", s'intende discorrere di un vero e proprio stato indipendente dell'essere.

---

[314] *Ib.*, 68-69.
[315] *Ib.*, 68.

Tale indipendenza, peraltro, non esclude affatto che in quelle "macro-ere" si possano anche riconoscere ulteriori "partizioni": si deve, anzi, dire che non basterebbe ad esempio, limitarsi a parlare di una protologia e di un'escatologia tra le quali si trova incuneato il nostro tempo, ma bisognerà aggiungere, sempre esemplificando, che, all'interno della protologia, si trova, dapprima, una grande era "iniziale", quella dell'auto-originazione divina, cui segue l'era della creazione edenica; allo stesso modo dovremo constatare che nell'escatologia ci sono le ere della separazione tra bene e male e quella dell'apocatastasi, cioè dell'eliminazione del male e del ripristino definitivo del bene.

Di più: si può e si deve addirittura sostenere che vanno riconosciuti ulteriori tempi anche nella stessa auto-originazione divina[316]: c'è il tempo del "Dio prima di Dio", ove si trova il contatto di Dio col nulla; questo tempo è seguito da quello dell'affermarsi della sua libertà e della sua vittoria sul nulla; e si avranno poi altri tempi ancora.

Ora cercherò di entrare in un maggior dettaglio; non ci si aspetti, però, una descrizione "ordinatamente lineare" del pensiero pareysoniano sull'argomento, poiché il filosofo ne parla o ne fa semplicemente cenno in vari luoghi[317] e lo fa sempre aggiungendo particolari interessanti che è difficile trascurare anche quando si tratta di semplici *flash* annotati negli appunti che lui ha lasciati e che sono stati riportati in *Ontologia della libertà*.

4.3 – Eden, storia, giudizio, apocatastasi

C'è un intreccio che non è facile dipanare nel discorso di Pareyson su questi eoni; anzi, non solo è difficile, ma sarebbe pure improduttivo e probabilmente anche di ostacolo all'emergere dell'unità complessiva della sua proposta nella quale si può riconoscere un filo rosso che la regge e vi si snoda e che non si può rischiare di rompere: si tratta della riflessione che tende all'apocatastasi, eone che va per forza

[316] Cfr. *ib*., 295-316.
[317] Cfr. *ib*. 21, 52, 53, 61-69, 73-80, 91-92, 130 ss., 176-178, 182, 186, 210, 224, 299-301, 306-308, 310, 312-314, 317-318, 320-323.

considerato se si vuole capire come mai ci sia ancora un qualcosa nel mondo e l'essere stesso non abbia lasciato il posto al nulla.

Tutto parte ancora una volta dalla constatazione che «la prima scelta di < *Dio* > è stata il bene, e così saranno le altre: e infatti ne viene subito un'altra, cioè la creazione, irreversibile, definitiva, eterna»[318].

Ci si sarà forse chiesti più volte su che cosa Pareyson abbia basato il suo sostenere che la scelta di Dio per la positività è irreversibile, mentre così non è per la scelta negativa dell'uomo, che è capace di bene e male; ebbene: la "serie di scelte successive" con le quali Genesi descrive la creazione è accompagnata dal commento che «Dio vide che era cosa buona», anzi, «molto buona», ed è seguita dal continuo impegno di Dio a ripristinare e mantenere il bene nonostante l'infedeltà dell'uomo; Dio, insomma, non sceglie che il bene.

Per contro, la serie delle scelte umane successive alla caduta si apre con un omicidio, ma non è poi continuata con sole scelte negative, come l'esperienza stessa mostra, attraverso l'innegabile intreccio di male e bene che è presente nel mondo e che non risparmia nessuno e nessuna epoca della nostra storia.

E se l'uomo avesse scelto il bene?

Ancorché non sia mai giusto tormentarsi con domande su ciò che sarebbe stato se un certo fatto non fosse avvenuto, quand'esso è avvenuto, un qualcosa che abbia una certa coerenza si può provare ad immaginarlo, secondo il nostro filosofo:

> Se non ci fosse stata quella scelta negativa dell'uomo < egli > non sarebbe uscito dall'identità originaria della scelta divina del bene [… e sarebbe entrato] direttamente nell'apocatastasi, non ci sarebbe stata la storia, non ci sarebbe stata la separazione di bene e male perché il male non si sarebbe realizzato; reale era solamente il bene e quindi non c'era se non la prospettiva finale, escatologica, dell'apocatastasi.[319]

Qui vanno sottolineati l'accenno all'eone del giudizio – «separazione di bene e male» – e l'idea che non ci sarebbe stato semplicemente un eterno prolungarsi dell'era edenica e, con essa, del relativo spazio per la tentazione, ma ci sarebbe stato il passaggio diretto all'apocatastasi, cioè alla definitività del bene estesa su tutto il creato.

---

[318] *Ib.*, 52.
[319] *Ib.*, 53.

Continuando a tenere presente il *fil rouge* della salvezza che attraversa la trama di tutte le epoche dell'eternità, possiamo ora seguire Pareyson nella sua elencazione di esse e delle «corrispondenze» ch'egli vi individua:

> Da un lato abbiamo l'auto-originazione divina […]; sempre da quel lato, dopo, il secondo atto divino è quello della creazione, che è la libertà come liberalità, direi, nella quale Dio manifesta la propria generosità, la propria condiscendenza. E che ha anche qualcosa di cenotico, perché la creazione significa che Dio si ritira per far posto all'uomo, secondo una concezione della mistica ebraica[320] […]. Dopo di questo c'è un altro evento, un'altra epoca, che è quella della caduta. Con la caduta incomincia un'epoca che è la storia temporale umana che si conclude con la morte, quindi con la storia temporale umana tesa fra la caduta e la morte […]. Alla morte seguono i due atti dell'escatologia, e cioè quello che si suol chiamare "giudizio", e che io preferisco dire "separazione di bene e male"; e poi c'è l'apocatastasi, che è l'annientamento del male e il trionfo della libertà. L'eternità prima e dopo la fine della storia è identica. Dio non cambia. Cambia invece l'uomo, che è connesso con entrambi attraverso i limiti della sua storia, che comincia con la caduta e termina con la morte: due eventi storici non solo nel tempo temporale, ma anche come tempi eterni.[321]

Ci sono più cose, in queste righe, che possono far sorgere delle perplessità ed essere interpretate in più modi: innanzitutto, a mio parere, non ci si deve lasciar trarre in inganno dal modo in cui Pareyson elenca, l'uno dietro l'altro, i tempi dell'eternità; non si deve pensare che un eone prepari l'altro, in una specie di naturale evoluzione, perché, come ho già detto, non è conforme alla visione del filosofo il supporre per quelle epoche un'analogia con ciò che accade nella nostra storia, ove un fatto è sempre in qualche modo preparato da quello che lo precede e prepara quello che lo segue; l'avvento dell'apocatastasi avrà luogo, sì, alla fine della nostra era, ma non sarà il naturale sviluppo di essa, bensì un qualcosa di radicalmente nuovo e di cui possiamo dire solo che si tratterà di un diverso eone nel quale non ci sarà più spazio alcuno per il male.

Dopo di che, vorrei soffermarmi sull'accenno fatto al ritrarsi generoso di Dio che dà spazio alla creazione e non va certo inteso come una *diminutio divinitatis*:

---

[320] L'autore ha annotato, qui, che si stava riferendo alla dottrina dello *tzimtzum*, (cfr. la mia nota all'inizio di 4.5.1).
[321] *Ib*., 72-73.

«Dio non cambia» si legge nella citazione ed il suo ritrarsi altro non è che l'atto col quale l'essere, senza cessare di avvolgere tutto nella sua unità, dà spazio alla pluralità degli essenti; è un mistero sul quale la metafisica si è interrogata fin dall'inizio della sua storia millenaria; e l'idea che si sia trattato di un impeto, non necessario, della generosità di un Creatore appare come l'unica spiegazione possibile.

Anche l'affermazione che la storia dell'uomo è tesa «fra la caduta e la morte», tempi dell'eternità, merita una certa riflessione: che significa dire che si tratta per entrambi di tempi dell'eternità? Quale morte, soprattutto, può essere un tempo dell'eternità?

Verosimilmente, per "morte" si deve intendere qui la fine dell'era storica, vale a dire la cessazione del creato nello stato ontologico in cui si trova adesso, avvento che chiuderà il nostro eone; la parola "morte", insomma, è qui usata in una sineddoche per indicare tutto il tempo in cui regna la morte ed avrà fine con la sua stessa morte, cioè l'"era nostra" che si è aperta, appunto, con la caduta ed avrà fine con l'avvento del "giudizio".

Qualche parola va spesa, infine, sull'uso di «separazione di bene e male», preferito a «giudizio»: in base ad una diffusa precomprensione, il secondo termine, tanto più perché preceduto dalle parole «alla morte seguono», avrebbe portato a ritenere che si stesse parlando di un tempo in cui "semplicemente" si procederà alla valutazione del modo in cui ognuno avrà vissuto la propria vita.

Ma il pensiero di Pareyson – che qui non entra nel merito del "giudizio personale", non lo afferma, né lo esclude – resterebbe incomprensibile se per morte egli avesse voluto intendere solo quella personale di ciascun uomo: davvero non si capirebbe come tali singole morti possano essere definite «tempo dell'eternità».

Il tutto si spiega, invece, se si coglie che egli sta piuttosto proponendo l'avvento di un'era in cui il male e il bene, la negatività e la positività perderanno ogni equivocità, si porrà fine alla relativa dialettica e la loro separazione sarà netta e definitiva.

Solo dopo tale separazione, dopo tale "smascheramento", potrà subentrare, attraverso un salto di continuità, l'epoca dell'apocatastasi con l'annullamento totale del male che aveva travagliato il mondo e la sua definitiva riduzione a mera possibilità inattiva, tanto per la libertà originaria, quanto per le libertà partecipate; ed anche la

morte, ultimo nemico si troverà, così, definitivamente isolata e sconfitta e non avrà più potere su nulla.

Ma è ora necessario riprendere a seguire direttamente Pareyson nell'esame da lui condotto su alcuni altri punti cruciali dei rapporti che sussistono tra le ere dell'eternità.

Parlando del «rapporto fra il giudizio e l'apocatastasi, tra la separazione fra male e bene (volgarmente detti inferno e paradiso) e l'annientamento del male, la vittoria definitiva del bene, il trionfo della libertà, quale è nell'apocatastasi», egli aggiunge:

> Il primo gradino della vittoria sul male è il riconoscimento del bene come bene e del male come male, è la separazione tra bene e male, e sta in ciò la verità del manicheismo[322], cioè l'esigenza di una purezza e nettezza del male, l'identificazione di un male visto nella sua purezza e nettezza non mescolato e non confuso < *col* > bene. Certo, il superamento completo del male richiede un passo ulteriore, cioè la scomparsa del male separato, con tutto quel che se ne dice, cioè, volgarmente detto, la scomparsa dell'inferno[323]. […] Se nell'universo continua a sussistere il male reale, sia pure ravvisato e condannato, e la sofferenza, sia pure dei malvagi dei dannati (due cose che nella storia temporale umana non accadono) non si può dire che il male sia veramente vinto. […] La scomparsa di questo stato [di male] è richiesta dalla redenzione stessa, perché altrimenti non verrebbe riconosciuta la potenza della sofferenza divina. Dio ha accettato la sofferenza proprio per riscattare e vincere il male: allora, se il male continua (sia pur nella sua purezza separato e condannato), non è compiuta la redenzione. Allora, "*ne evanecetur crux Christi*", come

[322] Sugli errori del cui dualismo e fatalismo Pareyson si è chiaramente espresso.

[323] L'interpretazione degli incisi «volgarmente detti inferno e paradiso» e «volgarmente detto la scomparsa dell'inferno» che si leggono tra le righe delle ultime due citazioni non è priva di difficoltà. Da un lato, connettendole a «riconoscimento» ed «identificazione», si è portati a pensare ad un "modo di conoscenza"; dall'altro lato, però, visto che si parla di «scomparsa» e, con riferimento al male, di «scomparsa di questo stato», si è indotti a ritenere che, nella visione del filosofo, l'inferno sia "un modo dell'essere" in cui il male si manifesta allo stato puro, come male *sic et simpliciter*, senza alcuna traccia di bene, e, specularmente, il paradiso sia "lo stato" del puro bene – ove però, per rimanere nella coerenza dell'ontologia della libertà, si dovrebbe ammettere il mantenersi di una presenza del male, ridotto definitivamente a mera possibilità rifiutata e inattiva –. Nel secondo caso, che tutto sommato sembrerebbe più probabile, si va incontro, però, ad un'ulteriore difficoltà: se il male è l'anti-essere, una forza distruttiva dell'essere, come concepire il sussistere di un modo dell'essere in cui il male si manifesta allo stato puro? E la risposta pareysoniana potrebbe trovarsi, appunto, nel riconoscimento dell'impossibilità, cioè nell'apocatastasi.

dice San Paolo[324] e come ripete continuamente Pascal, bisogna che il male separato sia annientato. "*Tantus labor non sit cassus*"[325].[326]

Ecco, dunque, il motivo "logico" per il quale Pareyson, pur cosciente del senso di repulsione destato dall'idea di vedere impunito il tanto male colpevole che flagella il mondo, sostiene la necessità di una redenzione universale: la sofferenza, per quanto "meritata" sia, è un male, e se dovesse sussistere anche dopo il giudizio il male non sarebbe definitivamente annientato.

Per il resto, non mi pare che le righe su riportate abbiano bisogno di particolare, ulteriore commento: mi limito, perciò, a rinnovare la semplice sottolineatura di come si possa trarre da esse un'evidente indicazione di quanto forte sia stata la convinzione dell'autore sulla necessità di riflettere filosoficamente su ciò che è permesso di cogliere attraverso un attento studio dell'esperienza religiosa e che induce a non esitare di trarne le dovute conseguenze, anche quando esse dovessero condurre a sostenere cose come l'apocatastasi, certamente finora "prive di grande seguito" e guardate, anzi, quantomeno con grande sospetto da credenti e non credenti.

Si può quindi riprendere senz'altro a seguire Pareyson nell'individuazione di quelle che egli ha voluto chiamare «corrispondenze» fra le epoche dell'eternità: appare in primo luogo che «speciale [… risulta la corrispondenza emergente] tra l'auto-originazione divina da un lato, che è [il] principio primo, e l'apocatastasi dall'altro, che è l'esito ultimo: cioè l'atto con cui Dio origina se stesso e l'atto con cui Dio ripristina tutte le cose»[327].

Se c'è dunque un arco "temporale"[328] che si tende tra l'apocatastasi e l'atto con cui la libertà originaria ha voluto se stessa, c'è anche un arco logico che ha i medesimi estremi, quello della storia della salvezza; la salvezza, poi, altro non è che il completamento della creazione, anzi, di più, il completamento dell'atto originario che ha voluto il bene e non il male, perché il bene originariamente voluto non si potrà dire

---

[324] 1Cor 1,17.
[325] È un verso del *Dies irae*.
[326] *Ib*., 73-74.
[327] *Ib*., 74.
[328] Si tratta, ovviamente, di quell'arco che sottende i tempi dell'eternità e non certo dell'arco che sottende solo la storia del mondo: a ciò è dovuta la virgolettatura entro cui racchiudo l'aggettivo "temporale".

totalmente realizzato se non dopo il definitivo annullamento del male e l'instaurazione totale ed ultimativa del bene stesso.

E alla luce di ciò si giustifica, nella sua coerenza interna, l'ulteriore, provocatoria serie di affermazioni pareysoniane:

> < *l'apocatastasi* > viene a essere l'incarnazione completa di Dio. Dio già si è incarnato assumendo la carne dell'uomo, ma nell'apocatastasi assumerà anche qualcos'altro, cioè quella natura nella quale attraverso l'uomo è penetrato il dolore, la sofferenza, la corruzione – altrimenti come si giustifica la sofferenza degli animali, come si giustifica la mostruosità dell'universo in cui non c'è altro modo di alimentare la vita che la morte? Tutto questo è una conseguenza della caduta umana. Ebbene, nell'apocatastasi soltanto si continuerà questo processo di incarnazione di Dio per il quale [… egli] non soltanto assumerà su di sé l'umanità, ma assumerà in sé anche la natura. Quindi la totalità dell'apocatastasi è una forma di panteismo. Il panteismo è inammissibile in tutti i luoghi salvo che nell'apocatastasi […]. La vittoria definitiva < *sul* > male non può consistere che nel suo annientamento, e questa è l'apocatastasi.[329]

Pareyson, che già abbiamo visto asserire la necessità filosofica dell'idea della salvezza, trova ora consequenziale il giungere alla stessa conclusione delle affermazioni paoline di 1Cor 15,28 e Ef 1,10 secondo le quali il progetto divino, pensato fin dall'inizio dei tempi, è quello di ricapitolare in Cristo ogni cosa, perché egli sia tutto in tutti ed ogni cosa, quindi, sia ricondotta all'interno di Dio.

Stando a Pareyson, allora, non è fuori luogo, almeno non lo è in questo senso, il parlare di una sorta di panteismo finale, panteismo voluto dall'amore di Dio per ciò che egli ha creato – tutt'altra cosa rispetto a quello che afferma la radicale immanenza di Dio o vuole divinizzare l'attuale universo –.

Il filosofo torinese vede dunque nell'apocatastasi l'impensabile realizzarsi della composizione di ciò che è in se stesso contraddittorio, l'immanenza e la trascendenza; in questo senso, infatti, credo si debba interpretare la frase che precede di poco l'ultima citazione sopra riportata: «Nell'apocatastasi c'è una conciliazione tra la totalità è la libertà, che sono assolutamente inconciliabili tra di loro»; in essa, mi pare, la totalità

[329] *Ib.*, 75-76.

di cui si parla è la totalità dell'universo e la libertà è la libertà originaria, cioè Dio stesso.

E vale la pena, a questo punto, di soffermarsi sulla seguente nota che è dato di trovare nei fogli manoscritti di Pareyson:

> Nell'apocatastasi non ci sarà ovviamente la cosiddetta morte naturale, perché la vita non richiederà più la morte per alimentarsi, ma non ci sarà nemmeno quel tipo di morte che inerisce all'avvicendamento nella realizzazione del possibile, perché ci sarà l'assorbimento completo del possibile nel reale. Nell'apocatastasi la vita sarà immobilità? Obiezione fortissima nell'ambito dell'attivismo e del faustismo occidentale[330], e che del resto attesta in generale l'incomprensibilità dell'apocatastasi, la quale, se richiesta dalla *speranza*, è respinta dalla *logica*, perché può esprimersi solo con antinomie e contraddizioni, essa che di ogni dualità e contrasto dovrebbe essere il superamento. Nell'apocatastasi non ci sarà immobilità, se essa sarà la vita, la vera vita, la vita divina in tutto e in tutti. Ma non sarà movimento nel significato riduttivo del faustismo. Sarà insieme *quiete* e *movimento*, che non è confusione, ma espressione antinomica dell'apocatastasi, una di quelle antinomie in cui non può non esprimersi l'apocatastasi.[331]

Fino ad ora, Pareyson aveva più volte ripetuto che la morte è un frutto della colpa primordiale che ha posto fine all'era edenica, ma non aveva dato alcuna spiegazione sul perché proprio la morte; adesso, invece, ecco un accenno di motivazione: nell'universo post-edenico, la morte è necessaria per alimentare la vita, ma non lo sarà più nell'apocatastasi; noi non siamo in grado di dire praticamente nulla su come sarà effettivamente quell'era escatologica, ma possiamo sostenere la certezza che, volendo esprimere il concetto in termini classici, non ci sarà più avvicendamento di potenza ed atto, ma tutto sarà in atto, sarà reale.

Nelle righe sopra riportate, inoltre, si può sottolineare l'assenza di un qualche accenno alla risurrezione che dovrebbe aprirci l'ingresso nell'apocatastasi; il motivo va forse ricercato nel fatto che Pareyson la considerasse implicita nella sua visione: per lui, infatti, la salvezza diviene una necessità logica dopo che si è affermata la

---

[330] Il termine fa riferimento alla figura del dottor Faust di Goethe e al delirante attivismo teso a sfuggire all'avanzare del tempo e della morte, inebriandosi di ogni piacere.
[331] *Ib.*, 74-75, n. 21.

“necessità” di Cristo, cioè del Figlio che, per vincere il male, si è fatto uomo, ha sofferto, è morto ed è risorto.

Sì, perché non sarebbe logico pensare che la salvezza e l’annullamento totale del male lasciassero vivere le sue conseguenze mortifere, magari riservando l’ingresso all’ultimo eone, cioè al compiersi della «incarnazione completa di Dio», solo ai vivi dell’ultimo istante prima del giudizio: in tal caso, ci si dovrebbe chiedere, perché mai un uomo del passato storico, il Cristo, dovrebbe essere risorto? E perché solo lui, se è venuto a salvare il mondo?

Un’ultima, brevissima osservazione è opportuna sul dire pareysoniano che l’antinomia è una caratteristica dell’apocatastasi: ciò è perfettamente in linea con tutto quanto precede, poiché quest’ultimo eone altro non è che il trionfo della libertà, la quale, come abbiamo visto, è in se stessa equivoca e antinomica.

Ed ora, “a chiusura”, riporto quello che Pareyson ha lasciato scritto in un altro splendido frammento:

> Difficile conciliare *giudizio* (e quindi inferno) e *salvezza universale*. Accentuare il primo significa compromettere la seconda, la seconda rendere provvisorio il primo. Eppure *sono definitivi tutti e due*. Come? Perché sono *eoni diversi*, ciascuno dei quali chiuso e concluso in sé. L’eone giudizio potrebbe essere l’ultimo [e quindi l’inferno potrebbe essere l’ultimo destino per alcuni]. Ma l’eone dell’apocatastasi sopraggiunge, e senza disturbare la definitività dei precedenti, trasvaluta ogni cosa su un piano diverso. Non vi si giunge senza passare attraverso il giudizio. Non ottimismo facile: solo la tragicità dell’inferno rende possibile l’apocatastasi. Il passaggio potrebbe essere la parusia, o il Cristo che consegna tutto al padre.[332]

4.4 – Riepilogando

L’ontologia di Pareyson verte sull’affermazione che «in principio era la libertà»: in origine, infatti, l’essere è libertà, è libertà che ha voluto “essere”, è Dio come libertà

[332] *Ib.*, 310.

che si è auto-posta; ma, una volta affermato questo, egli non può evitare il problema del "prima di quel principio" e non affrontare la domanda: «prima che cosa c'era?».

Di lì nasce la trattazione pareysoniana sull'eternità che si apre col dire del tutto riduttiva l'idea di pensare semplicemente ad un tempo indefinito e senza inizio né termine, idea che farebbe rimanere intrappolati nel concetto di un tempo che verrebbe ad essere, in buona sostanza, niente di più che il nostro tempo "illimitatamente prolungato".

Quello dell'eternità, invece, è tutt'altra cosa: è un tempo che si riferisce ad uno stato dell'essere diverso dal nostro, uno stato per il quale non ha senso parlare di prima e di poi, e nel quale si devono individuare ulteriori modalità dell'essere, eoni che, a loro volta, si articolano internamente in altri eoni o epoche o ere.

Il loro susseguirsi avviene senza alcuna continuità, sicché nessun eone può essere considerato come il naturale sviluppo di quello che lo precede: nell'auto-posizione di Dio, nulla prepara quell'atto di generosità ch'è la creazione, cioè l'atto del suo ritrarsi per far posto al creato e dare inizio all'eone edenico; allo stesso modo, l'era che si apre con la caduta dell'uomo, quella della storia del mondo in cui viviamo, non è in nessuna maniera il naturale sviluppo dell'era edenica, e lo stesso discorso vale per le ere del giudizio e dell'apocatastasi che la seguiranno.

Nella loro discontinuità, tuttavia, questi eoni sono legati ad un "filo rosso", quello della salvezza: dopo che la colpa dell'uomo ha reso attivo il male, cioè quella forza antagonista dell'essere che ne vuole la distruzione e che si mostra sempre più aggressiva e dilagante, niente altro che l'ulteriore, salvifica cenosi di un Dio che si incarna poteva rendere comprensibile il fatto che ci sia ancora qualcosa al posto del nulla.

Riflettendo sulla necessità della salvezza, poi, si può concludere che è ragionevole il sostenere ch'essa fosse contemplata nel disegno di Dio fin dall'origine dei tempi, ed altrettanto ragionevole appare il riconoscere la necessità del giudizio e dell'apocatastasi, eoni nei quali si avranno, rispettivamente, la definitiva separazione di bene e male ed il ritorno di quest'ultimo allo stato di pura possibilità, inattiva per sempre sia nella divinità che nella creatura.

Possiamo insomma dire che non solo la storia del nostro mondo è la storia della salvezza, ma lo è l'eternità stessa, tutta tesa verso l'apocatastasi in cui non potrà più

esserci, né vi sarà più, alcuna forma di male e di sofferenza, neppure quella che potrebbe essere considerata una “giusta” remunerazione del male da noi commesso.

PARTE SECONDA
IL MALE SECONDO ADOLPHE GESCHÈ

Nel 1993, Adolphe Gesché[333] pubblicava, col titolo *Le mal*[334], il primo volume di quella che doveva essere una sua raccolta, *Dieu pour penser*, di dieci pubblicazioni[335]; si trattava di un saggio che, alla stessa stregua dell'opera di Pareyson di cui ci siamo occupati in precedenza, riprendeva quanto il teologo di Lovanio aveva già affrontato in una serie di suoi precedenti interventi[336].

Il tema del male radicale, a suo modo di vedere, meritava una riconsiderazione teologica; ed il fatto ch'egli abbia voluto dare a questo suo pensiero la precedenza rispetto agli altri argomenti sui quali intendeva scrivere mi induce a credere ch'egli fosse convinto dell'autentica centralità di questo tema nello sforzo di credenti e non credenti di dare un senso all'esistenza propria e a quella del mondo.

Sì, credenti e non credenti: non a caso, infatti la raccolta fu lanciata sotto quell'epigrafe: lo attesta il fatto che l'autore, all'inizio della sua prefazione, volle

---

[333] Era nato nel 1928 a Uccle, vicino a Bruxelles. Laureatosi in filosofia presso la St. School of Brussels, fu ordinato sacerdote nel 1955 ed esercitò il suo ministero come vicario parrocchiale e, poi, come cappellano militare; nel frattempo, si laureò in teologia presso l'Università Cattolica di Lovanio, ove conseguì più tardi anche il dottorato, divenendovi professore straordinario nel 1966 ed ordinario dal 1969. Fu, per un decennio, membro della Commissione Teologica Internazionale e divenne membro della reale Accademia delle scienze, lettere e belle arti del Belgio; fu altresì insignito dell'onorificenza di *Grand Officier de l'Ordre de la Couronne* ed ottenne vari premi (Cardinal Mercier, *Scriptores christiani*, Grande Premio di Filosofia in Francia). La sua vita terminò nel novembre del 2003.

[334] La traduzione in lingua italiana – *Il male*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996 – uscì tre anni più tardi ed è a quest'ultima che farò riferimento nel seguito, attraverso l'abbreviazione "GESCHÉ, *Il male*".

[335] Egli non riuscì in questo suo intento e, da quello che mi risulta, ne sono stati pubblicati solo sette: *Il male*, *L'uomo*, *Dio*, *Il cosmo*, *Il destino*, *Il Cristo*, *Il senso*.

[336] A differenza del testo di Pareyson, però, il saggio di Gesché presenta il pensiero dell'autore in modo ben strutturato ed organizzato e vorrei dire completo, visto che nelle opere successive, di fatto, egli non parlerà più del male se non in modo episodico e marginale. Ed è per tale motivo che le pagine di questa seconda parte della mia tesi seguiranno, in alcuni paragrafi, il testo del teologo di Lovanio, proponendone una sorta di "ragionata rielaborazione".

scrivere d'essere certo di dover «formulare l'ipotesi che Dio o l'idea di Dio – a prescindere dal fatto di credere – possa aiutare l'uomo a pensare»[337].

Aggiunse di rendersi ben conto di come ciò potesse essere ritenuto in qualche modo provocatorio: il credente, per certi aspetti a ragione, avrebbe potuto obiettare di non aver per niente bisogno di essere sollecitato verso un Dio che dovesse offrire spunti per una ricerca intellettuale, bastandogli, piuttosto, quel Dio che indica una via di salvezza; l'agnostico, viceversa, avrebbe potuto anche risentirsi e ribattere che nessun suo ragionamento lo si doveva valutare così debole da aver bisogno dell'idea di Dio per potersi svolgere.

Gesché, tuttavia, ritenne di non doversi preoccupare di ciò, affermando che «l'idea di Dio, anche come puro simbolo o astrazione, rappresenta nella storia del pensiero l'idea più audace [… e] il concetto più profondo»[338] e volle portare, quale esempio a sostegno, proprio il caso del problema del male, il quale certamente può ben essere affrontato da un punto di vista filosofico, piuttosto che antropologico o etico o altro, ma, a suo parere, viene posto in termini estremi solo introducendovi l'idea di Dio.

Per convincersene, si legge di seguito, poteva bastare il semplice «considerare quanto spesso, credenti e non credenti, abbiano fatto interagire il problema di Dio e quello del male»; ed ancora, per quanto riguarda la filosofia e la teologia:

> Se per Kant Dio è un postulato razionale della ragion pratica, un'ipotesi sensata della ragione teorica, se per Schelling la ragione non contribuisce solo all'intelligenza del suo oggetto (*intellectus fidei*), ma anche a quella di questo mondo (*intellectus mundi*), allora non è presunzione, da parte del teologo, chiedere che non si escluda l'idea di Dio dal cammino dello spirito.[339]

Si deve infatti considerare che perfino un pensatore come Heidegger aveva ritenuto che l'idea di Dio, al quale egli rifiutava un'esistenza ontica, avesse comunque un'apertura ontologica nei confronti dell'essere, giovando alla comprensione e all'intelligenza dell'essere stesso, permettendo dunque con ciò di pensare bene, di pensare sul serio; e se si considera questo, non si capisce come qualcuno voglia

---

[337] GESCHÉ, *Il Male*, 5.
[338] *Ib.*, 6.
[339] *Ib.*, 6-7.

sostenere di poter negare alla teologia il suo diritto a prendere il proprio posto nel consesso dei discorsi umani introducendovi Dio, a patto, naturalmente, che non lo voglia fare pretendendo di presentarsi con caratteri dogmatici.

D'altra parte, in altro luogo si legge:

> La parola *Dio* esiste. Senza dubbio questa è la sola certezza su cui ci sia, nell'ambito di questo argomento, unanimità. Ci si divide dopo, disperatamente, per sapere se a questa parola corrisponda qualcosa oppure no, e per sapere quale sia il suo significato. Ma la parola esiste[340].

Sicché, per indagarne il significato concreto:

> La teologia, come antropologia, sarebbe allora, precisamente, quel discorso che ha il compito di esprimere il *lógos* sull'uomo incluso *nell'éthos*-fede. Perché c'è sull'uomo, nella fede, un discorso specifico, che ha diritto a essere inteso. Tocca alla teologia liberare questo discorso che le altre scienze dell'uomo non possono affatto esplicitare. Sarebbe dunque questo il luogo proprio della teologia come discorso sull'uomo, e si verrebbe così a giustificare la sua opera nel concetto antropologico. Non intendiamo evidentemente riprendere qui per intero questo discorso sull'uomo, questo messaggio antropologico incluso nella fede. Può essere utile tuttavia darne le tre maggiori articolazioni, che diranno a sufficienza la specificità della fede in questo campo e dunque la legittimità e la necessità della sua mediazione teologica. Cos'è dunque la fede? La prima affermazione è questa: c'è nell'uomo, in ogni uomo, un *inviolabile* "che tu non devi toccare", e questo in nome di un Assoluto, di un Infinito, che si chiama Dio e al quale questo uomo fa appello contro ogni umano potere. […] Il secondo punto è invece questo: niente è *inesorabile*. Questa affermazione vuol essere la traduzione antropologica dell'idea fondamentale di salvezza, caratteristica della fede cristiana. Chi dice salvezza, infatti, dice precisamente che niente è fatale, irremissibile, irrevocabile, irreparabile, irrimediabile. […] La terza fondamentale affermazione è poi questa: la realtà non è semplicemente ciò che è, ma ciò che potrebbe essere, ciò che dovrebbe essere, ciò che si deve volere che sia. È l'orizzonte escatologico della fede ad assicurare questa liberazione della realtà.[341]

Ed ancora:

---

[340] A. GESCHÉ, *Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996, 7.
[341] A. GESCHÉ, *L'uomo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996, 44-46.

> Quanto poi al cristianesimo, non c'è dubbio che si presenta come l'offerta di un rapporto tra Dio e l'uomo. È come dire, con Platone e insieme con la nostra tradizione, che questo rapporto è presente al pensiero degli uomini. Esso chiarisce la possibilità, oppure no, della folle avventura che ha spinto gli uomini a cercare Dio e, in lui, a cercare se stessi. Dobbiamo dunque pensare in maniera corretta (*orthôs noeîn*), quel rapporto, visto che è partendo da esso, oppure rifiutandolo, che gli uomini hanno voluto comprendere sé stessi.[342]

Vorrei far notare che c'è una certa assonanza tra Gesché e Pareyson: non solo sono entrambi convinti della centralità del mistero del male; essi condividono pure la convinzione della necessità di non escludere l'idea di Dio se, per quel mistero, si vuole nutrire la speranza di trovare, se non proprio tutta la verità, almeno un qualche barlume di essa.

Credo, per contro, di dover subito sottolineare che c'è nel sottofondo una differenza certamente più rilevante di questa assonanza: il filosofo infatti, proprio perché vuole rimanere nell'ambito della sua scienza, non incentra sulla divinità la sua argomentazione, ancorché l'idea di Dio ne divenga poi uno dei pilastri; il teologo invece, per quanto convinto che chiunque non possa fare a meno di quell'idea se vuol giungere ad un qualche risultato, parte da un'ottica di fede ed in essa muove i passi successivi.

Su altre pagine, infatti, Gesché formalizza ciò che secondo lui distingue i rami del sapere:

> Mi piacerebbe pensare che la scienza, la filosofia, e la teologia si distinguano fondamentalmente in questo: che la scienza, cercando di identificare il reale, si preoccupa del *sapere*; che la filosofia, cerca di comprendere il reale, si interessa del *senso*; che la teologia, infine, e la fede, parlando di salvezza, esprimono fondamentalmente una preoccupazione di *destino*. Ci si può facilmente rendere conto di come siano davvero in gioco preoccupazioni diverse. Parlando di salvezza, la fede si occupa in fondo della sorte dell'uomo, cosa che assolutamente non fanno né la scienza né la filosofia,[343]

Ed ancora: «Platone si augurava, per mezzo della sua maieutica, che l'uomo cercasse in se stesso un ricordo di Dio. Mosè invece domanda a Dio quale sia il suo

---

[342] A. GESCHÉ, *Il Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2003, 6.
[343] A. GESCHÉ, *Il destino*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998, 11.

nome. Questi due percorsi sono molto diversi, e noi cercheremo di saggiare il secondo»[344].

E dopo queste premesse è ora il momento di iniziare ad introdurci direttamente nel pensiero dell'autore lovaniense sul mistero del male, di quel male che, a suo modo di vedere, rappresenta

> senza dubbio, la realtà che più è capace di indignarci, unanimemente. Turba, allo stesso tempo, il cuore e la ragione, ci obbliga a confrontarci con gli interrogativi ultimi. […] È infatti domandando e interrogandosi sul male che l'uomo si scopre nel suo enigma più grande e spinge il problema fino in fondo. […] Problema che non permette (non dovrebbe permettere) alcuna illusione, alcuna scappatoia del pensiero. […] Forse non senza ragione, sotto qualsiasi latitudine simbolica, si parla di "peccato *originale*", di "male *radicale*", di "paradiso *perduto*", di "esilio al di fuori di un'età d'oro" .[345]

Anche qui la visione di Gesché non si discosta da quella di Pareyson; devo dire, del resto, che certamente non è solo di questi due autori[346] il richiamare l'attenzione sull'universalità del sentimento di una colpa originaria, posta come causa dell'introduzione nel mondo di un male radicale, da cui derivano la perdita dell'iniziale stato di innocenza, la fine di un mondo edenico e l'apertura di un destino di sofferenza coinvolgente ogni cosa.

Ma molti altri studiosi che hanno rilevato quell'universalità non si sono serviti di tale argomento per affrontare in tutta la sua portata lo scandalo del male ed hanno preferito piuttosto, partendo da esso, dedicarsi a condurre un'indagine su piani particolari come quello culturale-antropologico, oppure quello psicologico e così via.

L'immensità del mistero è così grande, continua poi il teologo di Lovanio, da sembrare un problema in lotta con se medesimo, quasi volesse sottrarsi alla sua stessa problematica, manifestando così l'inaccettabile irrazionalità della realtà sottostante.

Domande come «Da dove viene il male?», «Perché il male?», «Come è possibile il male?» perseguitano l'uomo da sempre e tanto sembrano ripetersi e sfociare in una insolubilità così profonda da spingere molti ad abbandonare lo sforzo di interrogarsi

---

[344] GESCHÉ, *Dio*, 15
[345] *Ib*., 9.
[346] Già si è avuto modo, ad esempio, a partire dal paragrafo 1.3 della parte prima, di far cenno alle affermazioni fatte sull'argomento da Paul Ricoeur in *Finitudine e colpa* ed in *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*.

per cedere il passo ad una tragica disperazione, piuttosto che ad una anestetizzante e falsa indifferenza, che non considera il rischio connesso con questa rinuncia di "bussare alla porta" del mistero.

Ma se si cede a tale impulso, non si arriva forse a rinunciare in qualche modo a ciò che è essenziale alla nostra *humanitas*? E, se le cose stanno così, non è magari il caso di incominciare a dubitare che il problema sia stato mal posto?

Per noi che crediamo, in particolare, questo sospetto dovrebbe invero costituire una spinta per tornare a riflettere e porci un ulteriore dubbio:

> Ci siamo fermati troppo su domande anonime e "secolari ('*unde malum*?', '*cur*?', '*quomodo*?', ecc.)", non abbiamo osato abbastanza nel far diventare il male un problema del credente, confrontandolo direttamente con un nome proprio, con "il" Nome. Come fa del resto, a modo suo, con semplicità e senza ricorrere agli "stratagemmi della ragione", l'uomo comune, che, in materia, non ha smesso di chiamare in causa il suo Dio ("*Quare obdormis, Domine*?", Sal 44,24, "*Domine, si fuisses hic*", Gv 11,21).[347]

Di qui ecco l'idea che la teologia dovrebbe affidarsi alla stessa audacia dell'uomo comune.

Con ciò, Gesché non mette in dubbio che il male possa e debba essere studiato, in se stesso, filosoficamente o secondo le altre cosiddette scienze umane, ma ritiene che una risposta originale potrebbe essere meglio trovata proprio portando il problema ai piedi di Dio, accettando di provocarlo o di provocare la nostra fede in lui: «se l'uomo talvolta spinge il suo grido fino a insultare Dio, non deve forse il credente essere colui che porta ogni problema "fino all'altare di Dio"? Qualche volta, senza dubbio, si deve errare al limite della follia per trovare le parole necessarie»[348].

Così, di fronte al dubbio che il problema sia stato mal posto, la cosa più opportuna, sempre secondo il teologo, pare essere quella di vedere come ciò sia avvenuto e come ci si possa diversamente orientare.

---

[347] GESCHÉ, *Il male*, 14.
[348] *Ibid*.

PARTE SECONDA – CAPITOLO PRIMO
IMPOSTAZIONE DEL PROBLEMA

1.1 – Il rifiuto di Dio

Come quando si affronta un problema complesso, per Gesché il modo più naturale di procedere è probabilmente ancora quello di iniziare dalle difficoltà: nel nostro caso, esse si concentrano nella difficoltà di accettare la coesistenza di Dio e del male.

> Il primo, più antico e universale modo di reagire al problema del male è quello di mettere Dio sotto accusa. "*Malum, ergo non est Deus"*. Nella contro-argomentazione del male si trova la forma più classica, diciamo la più "popolare", dell'ateismo. Dio, considerato come responsabile diretto o indiretto di quel male che non avrebbe potuto o voluto impedire, non esiste o non può esistere, a meno di non ritenerlo perverso o inutile, distruggendone così l'idea stessa.[349]

L'accusa contro Dio o, meglio, contro l'idea stessa di Dio, di un Dio personale, onnipotente e buono, è da sempre l'obiezione più frequentemente avanzata dai purtroppo molti che non vogliono o non riescono a cogliere quell'appello interiore che Karl Rahner dice essere un'esperienza trascendentale[350].

Non serve a molto il far notare che si può ravvisare in essa una certa incoerenza: non vi si nasconde, per così dire, una ribellione, una sorta di "rimprovero" a Dio per la sua "colpa" di non esistere mentre esiste il male, sì che la frase «Dio non esiste» diventa semanticamente illogica?

---

[349] *Ib*., 14-15.
[350] Il termine è qui usato, "kantianamente", cioè nel significato di "a priori", non dipendente dalla volontà del soggetto che semplicemente e inevitabilmente ne fa esperienza, ancorché possa non tematizzarne il fatto.

Qui il non credente, potrebbe infatti ribattere che la sua argomentazione non presuppone l'esistenza di Dio[351], ma solo quella dell'idea di lui; e sarebbe difficile dargli torto.

Allo stesso modo, sembrano poco efficaci i tentativi sino ad oggi condotti di superare l'accusa contro Dio, immergendosi nelle sottigliezze della logica, di una logica che può facilmente degenerare[352].

Gesché, quindi, anticipa un qualcosa che in seguito egli svilupperà più compiutamente – lo vedremo –, e lo fa non disdegnando di usare anche parole davvero forti che mostrano quanto egli sia teso a trovare una soluzione e mettono altresì in chiara luce la sua sensibilità pastorale:

> Il vero problema è altrove: [sta nell'] ascoltare e saper ascoltare un grido, e un grido che ha per sé un diritto imprescrittibile [, quello di] esprimere, fosse pure in modo sconveniente ed eccessivo, illogico, lo scandalo del male, gridando il più forte possibile. Arrivando dunque anche a pronunciare il nome di Dio a rischio di bestemmiare, per dire che si rigetta e si rifiuta il male. Questo rischio è sano. Spesso la bestemmia è più un grido contro il male [… che non posso negare], che un grido contro Dio (che vorrei non dover negare). Sarebbe ben più preoccupante, a nostro parere, se nessun uomo avesse mai alzato follemente il suo grido contro Dio. […] Questo ateismo (logico o no) ha tutto sommato un'idea elevata di Dio. Sembra dirci "io onoro di più il vostro Dio dicendo che non esiste, che non dicendo che abbia voluto o permesso il male". […] In ogni caso, ciò che qui si svela è che il punto

---

[351] «Dio esiste? […] Questa, nel nostro universo culturale, era, fino a non molto tempo fa la *quaestio princeps*: è forse possibile affermare e stabilire che Dio esiste o si deve piuttosto riconoscere e dimostrare che egli non esiste? Tutta la letteratura (apologetica o contro-apologetica) sulle prove o antiprove di Dio, coincide, di fatto, con la questione dell'esistenza o della non esistenza di Dio. Questa problematica, per gli elementi che sono entrati a far parte della nostra eredità culturale, non è però così antica come si potrebbe credere. Infatti risale al nostro XIX secolo. La Bibbia ignora questo problema, e nell'Antichità cristiana viene trattato solo in modo furtivo. Nel Medioevo poi la questione dell'esistenza di Dio aveva carattere puramente accademico. […] Successivamente, nel XVI e XVII secolo, gli Europei si dividono per confessioni nell'interpretazione del cristianesimo, ma non arrivano a mettere in discussione il cristianesimo stesso. Ancora meno, a fortiori, si arriva a mettere in discussione l'esistenza di Dio. Col XVIII secolo la nota problematica fa un passo avanti: il cristianesimo in quanto tale, come religione positiva e rivelata, viene ora contestato, ma si rimane sempre teisti o deisti. È perciò soltanto nel XIX secolo che prendono forma e si sviluppano le forme di discussione sull'esistenza stessa di Dio – GESCHÉ, *Dio*, 20-21 –».

[352] «Rispettare i diritti della specificità della fede è fare in modo che, nella "cerchia" dei credenti, questa fede non degeneri, non dimentichi cioè qual è il discorso suo proprio a proposito dell'uomo. Perché, molto facilmente (e lo sappiamo sin troppo) la fede devia in gnosi, esoterismo, superstizione e vano parlare. Certo la teologia non è sola ad istituire questo "controllo" della fede: il dinamismo pratico della fede autentica ha abbastanza risorse in sé per evitare la degenerazione. È però compito della teologia quello di portare il concorso critico di una teoria della fede che ne preservi la logica interiore – GESCHÉ, *L'uomo*, 48-49 –».

sostanziale dell'obiezione, e dunque il suo senso per noi, ha per oggetto la natura di Dio più che la sua esistenza. Il problema assume allora ben altra dimensione.[353]

È entrando in quest'ottica che si potrà vedere una nuova apertura per affrontare il mistero del male applicandosi a cercare vie un po' più interessanti di quelle classicamente seguite, per quanto sia certo che non si riuscirà a raggiungere una soluzione definitiva.

1.2 – Il tentativo di giustificare Dio

Altrettanto antica di quella precedente[354] è la contro-posizione assunta da parte dei credenti impegnati nello sforzo di prendere in diversi modi le difese di Dio di fronte allo scandalo del male.

Fin dai primi secoli della Chiesa numerosi furono gli apologeti che vi si dedicarono e la loro battaglia fu proseguita da molti altri dopo di loro fino a tempi a noi vicini – credo che si possa anche affermare che non è del tutto cessata neppure ora, ancorché, come detto, la dedizione degli studiosi a ciò non sembri oggi particolarmente forte –; fu Leibniz tuttavia a coniare il termine "teodicea", proponendolo nel XVII secolo in un'opera per molti aspetti geniale e dalla quale è comunque difficile

---

[353] GESCHÉ, *Il male*, 16-17.

[354] Interessante, a tal proposito, è la seguente considerazione di Gesché che si rifà, addirittura, a Platone: «La concezione teologica dell'universo, l'idea di creazione, è così arcaica e pre-razionale (rispetto alla posizione scientifica e umanistica) quanto comunemente potrebbe sembrare? Platone, "introducendo" l'idea di Dio nella formazione del mondo, non aveva quest'impressione, anzi pensava il contrario. Conosceva infatti l'interpretazione atea, addirittura la condivideva a proposito della preesistenza di una materia prima (la *chôra*), matrice di tutto ciò che sarà. Nonostante tutto ciò, Platone rifiutava però di vedere nel caso e nella necessità, cioè nell'immanenza della natura, la ragione di ciò che dovrà diventare il cosmo generato da questa *chôra*. Vede cioè in questa dottrina "scientifica" […] un'opinione che lo stupisce […], in quanto fa derivare il mondo che conosciamo (il cui ordine e la cui bellezza suppongono l'intervento di una razionalità: *dià noûn*) da qualcosa che, a ragione, non è in grado di spiegarlo, vale a dire dal caso e dalla necessità […]. Contrapponendosi a quest'interpretazione del mondo dove "il Dio è assente" […], Platone sostiene che l'intervento di un Dio […] permette invece di comprendere questo mondo, in cui regnano l'arte e la razionalità. Inoltre a questo argomento cosmologico se ne aggiunge un altro, antropologico, ben più impressionante: la possibilità di ricorrere a un Dio permette di allontanare lo spettro di un mondo dominato dalla necessità. Perché se, certamente, una parte delle cose si spiega così, questa non è però assolutamente tutta la nostra verità. Per fortuna, infatti, "l'intelligenza ha dominato la necessità" […] e lo ha fatto grazie all'intervento demiurgico. Per Platone l'idea teologica non è perciò né arcaica né semplicistica – GESCHÉ, *L'uomo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996, 93-94 –».

prescindere; da allora, la parola è divenuta d'uso generale ed è usata per catalogarvi, in pratica, tutte le posizioni di coloro che "difendono la causa di Dio".

Nelle varie teodicee troviamo differenti argomentazioni, tutte avanzate per mostrare come e perché Dio non possa essere ritenuto in alcun modo responsabile della scandalosa presenza del male, né per la sua insorgenza, né per il suo perdurare e moltiplicarsi; ma forse, tra tutti gli "avvocati difensori" di Dio, la presenza più diffusa è quella dei sostenitori della tesi che l'Altissimo non vuole, né determina il male, ma semplicemente lo permette, in ossequio alla libertà dell'uomo, e che comunque vi sa trarre poi un bene (la maggioranza di essi peraltro si limita ad enunciare ciò come dato di fatto perfettamente logico; per costoro, la voglia di affrontare le difficoltà e i dubbi suscitati da tale argomentazione è lasciata agli "spiriti sottili e cavillosi di quegli increduli che non s'accontentano dell'evidenza").

Spesso viene altresì riproposta anche l'altra antica giustificazione metafisica basata sulla pretesa natura del male, il quale non sarebbe altro che semplice mancanza di essere; è un'idea, questa, che offre una comoda via d'uscita: «Se il male è mancanza di essere, esso non può derivare da Dio che è puro essere!».

La più ampia diffusione, comunque, è stata raggiunta dal cosiddetto "argomento etico" che vede nella presenza del male "la naturalezza" di un meritato castigo per un mondo in qualche modo sempre colpevole e per la *massa damnata* che vi risiede.

Meno di moda, per non dire che è quasi sempre circondata da un certo sarcasmo, è la proposta di considerare con almeno un po' di benevolenza la visione leibnitziana secondo la quale il mondo in cui ci troviamo è un mondo ottimale tra tutti quelli possibili.

L'idea di schierarsi in difesa di Dio, continua l'autore, poteva sembrare promettente; in essa tuttavia non si poté evitare di cogliere alcune difficoltà a causa delle quali la teodicea è giunta a trovarsi, per così dire, "passata di moda", al punto che è forse un po' esagerato, ma non privo di giustificazioni, il sospettare che pensatori e teologi provino ben scarso entusiasmo, se non proprio un certo disagio, di fronte all'idea di dover affrontare uno sforzo adeguato nella ricerca di nuove vie, più convincenti di quelle "classiche", lungo le quali incamminarsi per discolpare Dio.

Secondo Gesché, un tale atteggiamento non è da condividere: da un lato, infatti, il problema non ha perduto la sua forte rilevanza e, dall'altro lato, esso continua a nutrire una effettiva sua incidenza dal punto di vista pastorale.

Ed è davvero opportuno soffermarsi un po' sul modo con il quale il teologo chiarisce questa sua posizione, incominciando a seguirlo con un rapido accenno a quelle che secondo lui sono le maggiori debolezze che si devono riconoscere negli argomenti usualmente avanzati dai "difensori di Dio" che sopra sono stati sinteticamente delineati.

In primo luogo, egli dice, si dovrà ammettere che la teodicea classica sembra, nel suo complesso, "affrettata", come se essa fosse soprattutto sostenuta dalla voglia di accontentarsi del "preconcetto" della bontà di Dio e della sua onnipotenza, cosa che conduce a dichiarare troppo presto Dio innocente, quasi che si temesse di oltraggiarlo qualora non ci si sbarazzasse rapidamente di un'accusa fuori luogo ed avanzata con spirito malignamente polemico; non ci si accorge, però, che così, volendolo troppo rispettare, si arrischia forse di perdere il senso stesso di Dio.

Le teodicee classiche, infatti, danno quasi l'impressione di essere motivate e sostenute più che altro dalla convinzione di dover tenere Dio assolutamente fuori dal problema; sarebbe invece di gran lunga più degno atteggiamento quello di chi decidesse di desistere da tanta sbrigatività e di dedicarsi ad una più approfondita riflessione, convincendosi che «una "vera" concezione di Dio – di un Dio di salvezza, preoccupato dunque dal problema del male – invita a non escluderlo dal problema, non importa come»[355].

Una seconda difficoltà nasce dal fatto che l'apologetica resta comunque sempre sulla difensiva e finisce, così, con l'accettare "la logica processuale dell'accusa"; nel segnalare ciò come difficoltà, si intende avanzare l'idea che possa essere preferibile "l'andare a processo" o che almeno non lo si debba temere, sottolineando il fatto che tra il difendere la causa di Dio e il chiamarlo in causa quale colpevole c'è un grande spazio framezzo; non si deve insomma aver paura di affrontare un "dibattimento processuale", osando perfino di sottoporre Dio "ad interrogatorio" e, nel farlo, non si deve temere di osar troppo, basta non muoversi in modo affrettato o inadeguato.

---

[355] GESCHÉ, *Il male*, 19.

Per terzo, va considerato il dubbio che il *pro Deo* portato avanti dall'apologetica non abbia affrontato il vero problema che sta alla base del *contra Deum*, il quale, come detto, ha per oggetto più la natura di Dio che la sua esistenza, col risultato che, partendo da una concezione preconcetta di Dio e dandone per scontata l'indiscutibile verità, ci si è cacciati in una situazione senza via d'uscita.

Ed ecco, per ultima, la difficoltà maggiore: la maniera con cui ci si è sin qui sforzati di "difendere Dio dall'accusa" non ha forse la pecca di perdere di vista il "grido dell'uomo", negandogli di fatto il diritto, che Dio stesso gli riconosce, vale a dire quello di iniziare il dialogo con lui gridandogli in faccia il suo «perché?»

> La teodicea [invece] non dovrebbe impedire a Dio di sentire il grido del suo popolo (Es 6,5), tutta la storia del rapporto di Dio con il suo popolo ce lo vieta. Il male è cosa troppo mostruosa, perché lo si possa guardare senza scandalo. Ci deve almeno stupire e sorprendere. Il torto del *pro Deo* è proprio di cancellare, immediatamente, questo stupore e questo scandalo. A questo prezzo, la difesa di Dio diventa del tutto inoperante [… Chi prende seriamente in considerazione quel grido, tutto sommato, manifesta] maggiore fiducia in Dio di quanta non ne dimostri chi vuole troppo presto soffocare il lamento dell'uomo.[356]

Si deve dunque rinunciare, viste le difficoltà, a tentare di difendere la causa di Dio?

Non si può dare un'adeguata risposta a questa domanda, secondo il nostro autore, senza prima cercare di capire meglio che cosa sia storicamente avvenuto.

Il percorso compiuto dalla teodicea, la sua «odissea» – questo è il termine con il quale Gesché ne sintetizza il tragitto storico su cui egli si intrattiene con alcune riflessioni – inizia nei primi secoli della cristianità e prosegue senza trovare diffusa opposizione nei periodi successivi, fino a quando, con la Modernità, le cose cambiano e il suo cammino si fa più contrastato.

Finché la società si riconosceva senz'altro come *societas christiana*, in un mondo, cioè, in cui si dava per naturale, ovvio e scontato che il vivere comune avesse a fondamento Dio e la religione, nessuno si stupiva del fatto che la difesa di Dio trovasse facilmente i suoi sostenitori, poiché, sotto, sotto, si avvertiva che la teodicea

---

[356] *Ib.*, 21.

veniva ad essere anche un'antropodicea: «in un'epoca di fede e di cristianità, è necessario e sufficiente all'uomo, desideroso della salvezza o del senso della vita e del mondo, che Dio, creatore e salvatore, sia giustificato da ogni accusa e da ogni semplice sospetto, perché l'uomo stesso si ritrovi sicuro del suo status e della sua salvezza. E questo su diversi piani»[357].

In primo luogo, sul piano della ragione: che ne sarebbe stato della ragione, una volta che non si fosse più potuto pensare a Dio, a quel Dio del quale tutti avevano più o meno chiaro il concetto e nel quale non c'era nessuno spazio per ciò che non fosse che assoluta perfezione, non potendosi trovare in lui altro che bontà, onnipotenza e giustizia?

E fino al razionalismo questo convincimento era ben vivo, per quanto il discorso su Dio fosse, via via, portato avanti su basi diverse: negli ultimi periodi della Modernità, da Cartesio a Leibniz e Spinoza, fino a Kant e Hegel, non si smise di preoccuparsi del diritto e della capacità della ragione di "dire «Dio»".

Tanto era viva questa convinzione nei grandi razionalisti che essi, certi della forza e del diritto della ragione, giunsero al sicuro convincimento di poter essere i soli, appunto in quanto veri cultori della ragione, ad avere sul serio capacità e titolo per parlare di Dio: era giunta l'ora, alla fine pensarono, di lasciar perdere i discorsi incomprensibili delle religioni storiche; e lì nacque un teismo che progressivamente si diffuse sempre più.

Descartes e Leibniz non potevano che vedere la necessità di Dio nella struttura stessa della razionalità, ma anche Kant, severo critico della prova ontologica del primo e della *Teodicea* del secondo, sentiva il dover ricorrere a Dio come necessità della ragion pratica, e perfino Hegel, dal canto suo, «non smetterà mai di ricordare l'esigenza di provare l'esistenza di Dio contro la pigrizia fideista»[358].

Per i credenti, d'altra parte, al di là di ogni altro loro convincimento sulla sua natura, difendere Dio significava difendere il proprio essere persuasi di una possibilità di salvezza; ed era dunque rassicurante il fatto che la teologia, accogliendo le giustificazioni dei filosofi, ribadisse l'inanità di sospettare che Dio potesse difettare di giustizia, bontà e onnipotenza: «Dio non è né causa, né autore del male e si può ben

---

[357] *Ib*., 169.
[358] *Ib*., 170.

stare tranquilli che la vita eterna non è un'illusione!» era il dire e il pensare degli uomini di fede.

Tutto ciò, però, non bastò – come di certo non basta oggi, neppure più a livello di "credente medio" – per spegnere la domanda inquietante sul senso e sul perché del male e ben presto la filosofia si trovò dinanzi all'emergere di pensatori che ritennero di volgersi in tutt'altra direzione.

Ed ecco la Seconda Modernità, la stagione dei "maestri del sospetto":

> [si] scopre, con Marx, Freud e Nietzsche, […] che Dio è morto, che non esiste. [E si sostiene che ciò non deve preoccupare.] Anzi, questa proclamazione della morte di Dio, tranne pochi particolari, è presentata come annuncio di una buona notizia per l'uomo.[359]

Seguono poi altri che si muovono su quella linea, come Feuerbach che invita l'uomo a liberarsi dall'alienazione e Sartre che lo sollecita a volersi ricostruire in quella autonomia che fa parte della sua essenza.

> Ed è così che l'attuale contestazione di Dio non è poi tanto una protesta contro Dio, quanto piuttosto in favore dell'uomo. Ecco perché alcuni van pensando che bisogna che Dio muoia, perché l'uomo esista. Perché mai? Perché Dio (o la sua idea, o la sua confessione) impedisce all'uomo d'essere se stesso.[360]

Sì: l'uomo, per sentirsi veramente libero e giustificato, deve percorrere nuove vie! E l'antropodicea non ha più bisogno della teodicea, tutt'altro: «Perché viva l'uomo occorre che muoia Dio. Questo programma non funziona però così bene come si vorrebbe».[361]

Da un lato, si può affermare che neppure i più autorevoli e convinti non credenti raggiungono i risultati sperati: come sostiene lo stesso Foucolt infatti, dice Gesché, coloro che contavano sulla morte di Dio perché infine arrivasse l'uomo, si ingannavano crudelmente, giacché:

> La morte di Dio non è la salvezza dell'uomo, l'uomo infatti *come soggetto*, non esiste più. Pur con diverse sfumature, che spesso però sfuggono, i nuovi maestri del sospetto

---

[359] *Ib*., 171.
[360] A. GESCHÉ, *Il senso*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005, 53.
[361] GESCHÉ, *Il male*, 171.

(Foucault, Lévi-Strauss, Marcuse, Lancan in certa misura) annunciano in realtà un'antropologia della morte dell'uomo. E i loro epigoni sono, in ogni caso, molto più ideologici e ritrovano talvolta gli stessi accenti usati nel proclamare la morte di Dio. Non tutti la pensano così, e certo ci sono delle differenze, ma queste posizioni esistono e minano la fede nell'uomo stesso. Il fallimento dell'umanesimo è forse solo parziale, ma certo l'umanesimo è messo in discussione proprio nella speranza di vedere la morte di Dio perché l'uomo viva. La seconda modernità rischia di crollare nella morte dell'uomo. Una volta ancora, l'antropodicea fallisce o si trova in qualche modo in contraddizione con se stessa.[362]

E chi è credente e vuol continuare ad esserlo non può certo sperare di trovarsi a buon partito in tale corrente di pensiero:

Alcuni provano lo stesso ad accettare questi discorsi, ma finiscono per condividere troppo spesso una secolarizzazione che non è così semplice come si dava a intendere, e un certo numero di loro abbandona il mondo della fede "in punta di piedi" e dopo aver perso ogni rassicurazione.[363]

A questo punto il discorso di Gesché si fa veramente complesso ed occorre seguirlo bene per comprendere la posizione da cui egli poi partirà per sviluppare la sua proposta.

Siamo ora di fronte a un problema grave, egli osserva:

e dobbiamo guardarlo in faccia, comprenderlo, se vogliamo porvi rimedio in modo corretto e onesto. Avendo il diritto di credere in Dio (a meno che veramente non esista), il credente deve interrogarsi nel proprio ambito. Tanto meglio se la sua nuova risposta sarà capace di indurre a riflettere, ma ciò a cui è chiamato, senza che lo si possa accusare di proselitismo indiscreto, è la costruzione di una nuova logica e di una nuova difesa della sua fede. Deve mettere ordine davanti alla propria casa e dal momento che occorre una teodicea, ma l'antica, efficace un tempo, sotto altri cieli, non funziona più, è suo dovere prendere in esame nuove vie. E, per cominciare, deve capire bene dove stia, per lui, il problema. […] Scomparso Dio, l'uomo resta solo a portare il peso del male. L'obiezione del male, in qualche modo, si ritorce contro di lui, l'uomo si ritrova solo nel sopportarla. E questo carico è pesante, non sorprende dunque, anche se non ne è [questo] l'unico motivo, che l'uomo d'oggi si senta ipercolpevolizzato o comunque iperresponsabilizzato. [… Dio è morto e]

---

[362] *Ib.*, 172.
[363] *Ib.*, 171.

> nessuno, dunque, eccetto l'uomo, riempie la scena dell'universo. [… L'uomo si fa Dio di se stesso e, facendosi] Dio, ecco dunque che l'uomo diventa quello al quale si fa obiezione, quello che porta il peso del mondo. È l'uomo che, ormai, sopporta il peccato del mondo, è l'uomo ad essere accusato. Credenti e non credenti non hanno più Colui con il quale potevano prendersela o al quale potevano rivolgere le loro preghiere. Giobbe è assolutamente solo, perché il suo Dio non è più "semplicemente" un Dio che non risponde, ma un Dio che gli ha "trasferito tutto il proprio lavoro". […] E l'uomo non rischia forse di morire sotto questo carico? Certo, questa non è una prova di Dio, perlomeno non immediatamente. Ma si riconoscerà, in buona fede, che la morte di Dio non salva l'uomo, al contrario da Auschwitz fino al Sahel l'uomo diventa infinitamente colpevole e responsabile. È veramente giusto? O, in ogni caso, è veramente sopportabile? L'uomo è diventato questa "coscienza infelice" di cui parlava Hegel. L'uomo non è più solo inferno per gli altri, ma inferno per se stesso.[364]

No, non è né giusto, né sopportabile che l'uomo si chiuda in questo inferno, perché

> Dio non è disattento alla felicità. Il nostro Dio è un Dio al quale possiamo rendere contemporaneamente l'omaggio dell'affetto, della stima e dell'ammirazione. […] "Ora che non credete più in Cristo, crederete ancora meno in voi…" […] È forse troppo piccola questa prova di Dio? […] Citiamo allora Hegel: "Questo movimento negativo che non conviene allo Spirito come tale, è l'assoluta conversione, la sua trasformazione…, e si risolve in quello splendore che è la lieta accoglienza della natura umana in quella divina". Dovremmo parlare con meno gioia degli altri?[365]

Non è forse il caso, dunque, di riprendere in mano la teodicea in un'ottica diversa da quella usata finora?

«*I teologi speculativi si sono lasciati sfuggire l'appuntamento che era rivolto a loro*. Hanno lasciato la teodicea nello stato in cui era»[366]; e la teodicea classica, come abbiamo visto, non era realmente riuscita a salvare Dio, né a salvare l'uomo; aveva raggiunto il suo culmine sistematico in un'epoca in cui sembrava bastassero argomenti di "pura ragione".

---

[364] *Ib*., 172-174.
[365] GESCHÉ, *L'uomo*, 160.
[366] GESCHÉ, *Il male*, 175.

Ma quel modo di affrontare il problema del male, sostanzialmente basato su principi astratti e ritenuti accettabili fino al compiersi dei secoli XVII-XVIII, mostrò, dopo di allora, tutti i suoi limiti ed oggi non può più sostenersi in una contemporaneità che ha preso atto degli orrori di un'estensione del male che non permette più astrazioni: il male è una "obiezione" enorme contro l'intellettualismo, è un'obiezione che investe l'uomo sul piano esistenziale e sociale.

Una risposta di fronte allo sconcerto del suo mistero, se c'è, non può più essere superficiale: non se ne accontenterà lo scettico e, tanto meno, se ne sentirà tranquillizzato il credente, frastornato e messo in crisi da questa carenza di una riflessione adeguata.

Da un lato, così, si diffonde la tentazione di "cavarsela con un'alzata di spalle", lasciando cadere il problema; dall'altro lato, non manca chi continui illusoriamente, per quanto in buona fede, a sostenere che per il vero credente è sufficiente appoggiarsi alla tradizione.

Occorre prendere atto, invece, che la soluzione non sta nell'abbandonare la causa di Dio, ma che una sua giustificazione non può più essere "tagliata a misura" di un Dio come quello costruito dai filosofi sul quale si è adagiata una teologia troppo razionalista; quel Dio "logico" che si è creduto potesse essere difeso dal virtuosismo dei filosofi non esiste.

> Oggi ci si aspetta un Dio che sia veramente Dio […, cioè un] qualcosa di diverso da un Dio che sia, come invece si desiderava fino a poco fa, ordinatore del mondo, permaloso garante della morale, risposta già bell'e fatta ai problemi. E, nello stesso tempo qualcosa di diverso da un Dio, come spesso si tende a darne oggi l'immagine, sentimentale, "buon amico" o addirittura "compagno", come s'è osato dire del Cristo (s'è scherzato un po' troppo sulla parola "Amore", come in passato s'era abusato di "onnipotenza"). Qualcosa di diverso anche da un Dio che avrebbe fatto voto di occuparsi di tutto: indiscreto, onnipresente, invadente.[367]

Fatalmente, perciò, la teodicea che sul "Dio dei filosofi" si affanna viene ad avvolgersi su se stessa senza riuscire a segnare progressi, perché è una teodicea che

[367] GESCHÉ, *Il Cristo*, 12.

ignora il dio di Giobbe e di Gesù Cristo; ignora che l'accusa pesa su un Dio che non è più su misura; ignora il grido che sale fino al cielo (cfr. Ger 31,15); ignora che l'uomo sta morendo anche lui. […] Ignora che, solo guardando in faccia questa accusa fatta a Dio, potrà cominciare a essere una vera teodicea, potrà riscoprire tutte le sue possibilità.[368]

Viviamo in un'epoca in cui sembra potersi avvertire qualche segnale che, dopo la morte di Dio, si ridomanda timidamente di lui; e si parla di un ritorno del ricorso al sacro.

È certamente un bene, questo, ma è troppo presto per rallegrarsi del tutto: è noto infatti che, assai spesso, in un vago avvertire il bisogno del sacro si insinua il pericolo di scivolare verso una religiosità superficiale, "a buon mercato", in cui non di rado è dato che si innestino fenomeni anche inquietanti.

Ed è dopo questa considerazione che Gesché mette del tutto in chiaro come egli la pensi.

È un discorso importante e vale la pena di seguirlo nelle sue parole:

[Serve che la teologia riprenda] coscienza del permanere e anche dell'aggravarsi del problema del male, e del fatto che questa obiezione pesa su Dio. [… Occorre] comprendere il rischio di ritrovarsi molto presto in pieno vuoto teologico e di non poter più rispondere a chi ci chiede ragione della nostra speranza. Insomma tutto converge qui nel dire che la teodicea deve essere ripresa con nuovo impegno. È anzitutto necessario che la teodicea riscopra il suo oggetto: giustificare Dio (anche se il suo progetto non-detto, l'antropodicea, resta valido, e pensiamo anzi sarà possibile rispondervi meglio). Riscoprendo il suo discorso, la teodicea riscoprirà anche un nuovo Dio. [Che non è certo] quello del teismo. […] La teodicea potrà allora riscoprire (non abbiamo paura di dirlo) che Dio è veramente interessato dall'obiezione del male. Da Abele, da Giobbe, da Rachele che piange i suoi figli senza risposta, da Gesù e il suo grido sulla Croce, queste voci continuano sempre a farsi sentire (abbiamo accennato ad Auschwitz e al Sahel, e la lista è lunga). E queste voci si fanno sentire dal seno stesso della fede. A Dio non si fa più "obiezione" solo dall'esterno, da fuori le mura, ma dall'interno. È importante prendere l'obiezione del male sul serio. […Ci si dovrà chiedere] se è l'obiezione a essere in Dio o piuttosto Dio a essere nell'obiezione. Anche se non lo crediamo, non abbiamo il diritto di eludere questa domanda, non fosse che perché è stata posta. È iscritta fra noi. La teodicea deve prendere atto del fatto che l'accusa

[368] GESCHÉ, *Il male*, 176.

è rivolta a Dio. E arriverei a chiedermi per cominciare, se, paradossalmente, la via della risposta, il "letto di giustizia", non si trovi, in ultima analisi, inscritto in qualche modo nell'obiezione stessa. Il luogo della fede e quello della sua obiezione coinciderebbero! […] È l'obiezione stessa a nascondere l'oggetto, ma, così facendo, lo protegge e lo rivela […, mostrando] dove si trovi il vero Dio. Il vero Dio si fa conoscere forse ad Atene, o anche a Gerusalemme, nelle città di luce? O non piuttosto nelle borgate di Betlemme, di Nazareth e di Emmaus, in questi luoghi nascosti? E nella tomba vuota e nell'obiezione contro di essa, e sulla Croce col suo grido di obiezione? […] Non dobbiamo aver paura della "bestemmia" di Giobbe, Dio forse è più presente in essa che nelle coscienze benpensanti.[369]

Già dalle righe che precedono emerge del tutto evidente, non foss'altro per il tono accorato con il quale Gesché si esprime, quanto sia grande per lui la necessità di riprendere l'impresa di fondare una nuova teodicea e quanto sia importante convincersi che occorre farlo, ponendosi su una strada affatto diversa da quella classicamente seguita.

Il punto di partenza consisterà nel farsi carico dell'obiezione rivolta a Dio, di quel «perché il male, perché tanto male, perché dormi, Signore?»: farsene carico senza arrendersi, perché si è sfiduciati e convinti che lo sforzo di trovarvi un po' di luce sia irrimediabilmente destinato a fallire; farsene carico senza cercare di liquidarla frettolosamente, perché la si ritiene scandalosa o capziosamente tendenziosa.

Il teologo di Lovanio non si accontenta di affermare che quell'obiezione non è uno scandalo ed insiste, aggiungendo che Dio si può manifestare addirittura meglio proprio in quell'obiezione che gli viene mossa: è un'intuizione di enorme portata epistemologica, egli dice, e del resto, per convincersene, basta pensare che il muovere i passi dall'obiezione si è mostrato il metodo più efficace in ogni ricerca; ne danno ampia attestazione le cosiddette "scienze umane", ove non è più in discussione il fatto che il farsi carico dell'obiezione alla teoria corrente sia il metodo più utile per far passi in avanti nella conoscenza.

E, se qualcuno vuol sostenere che la ricerca scientifica è una cosa diversa da quella teologica, a costui va ricordato che il teologo cristiano non dovrebbe dimenticare che così hanno fatto anche i grandi testimoni di Dio: Giacobbe viene benedetto per aver lottato con Dio; Giobbe solo dopo aver gridato a Dio il suo

[369] *Ib.*, 176-178.

«perché?» può dire: «Io ti conoscevo solo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti hanno veduto (Gb 42,5)»; Gesù è risuscitato dal Padre dopo il suo grido disperato: «*Eloï, Eloï*» – sì, «Dio mio», dice Gesù sulla croce, come se, in faccia alla morte, a quel male cui stava per andare incontro, non osasse più chiamarlo con quel «Padre» con il quale prima si rivolgeva a lui –.

Se i cristiani non volessero seguire quegli esempi, aggiunge ancora Gesché, commetterebbero un grave sbaglio:

> Il vero errore dei credenti sarebbe quello di non guardare le difficoltà in faccia. Non potremo allora stupirci se i non credenti, lasciati soli a portare le difficoltà, finissero col pensare che noi siamo senza orecchie e senza parole. I non credenti sarebbero infatti allora i soli a ricordare la realtà dell'obiezione, e noi non avremmo alcun diritto di dar loro torto.[370]

Se invece i cristiani volessero far proprio l'atteggiamento di quei «grandi testimoni», avrebbero il merito, anche in caso di successo parziale, di divenire pur essi veri testimoni della fede, unendosi nella ricerca di

> una teodicea capace di affrontare Dio nella sua contraddizione e nella sua prova, [solo una tale teodicea] può ancora rispettare i suoi compiti. E anche se non dovesse convincere tutti (vi è forse riuscita l'altra?), non avrebbe forse il merito di ascoltare le obiezioni degli uomini, e le loro verità, il loro vero sentimento, soggiornando anzitutto nel nostro Sabato santo, più silenzioso e morto, in un certo senso, del Venerdì Santo, finché non si sia scesi nel soggiorno dei morti[371]?[372]

E poche righe prima era dato di leggere: «La teodicea deve dunque prendere atto dell'accusa, ma per trovare nell'accusa stessa una leva di Archimede: l'iscrizione nell'obiezione di quel Dio che essa ha la missione di difendere e di ritrovare. Non è una bestemmia!».

Del resto, si deve considerare, che anche sul piano "speculativo", una logica cristiana non dovrebbe trovare scandaloso il fatto che si voglia prendere sul serio

---

[370] *Ib*., 190.
[371] Deriva da un'antica tradizione, giunta fino a noi ed accolta tuttora con entusiasmo, il presentare la discesa di Gesù tra i morti e il suo stare tra loro nel Sabato Santo, come una sorta di marcia trionfale. Non pare la veda così Gesché che nei "giorni del silenzio di Gesù" sembra piuttosto vedervi non la fine, ma il compiersi della vera sofferenza del Cristo abbandonato anche da Dio. Egli si porrebbe, insomma, sulla linea del pensiero espresso da Balthasar nella sua *Teologia dei tre giorni. Mysterium Paschale*.
[372] GESCHÉ, *Il male*, 180.

l'obiezione a Dio: la nostra fede ci dice che Dio ha creato l'uomo libero; con ciò, si può ben dire che ha creato pure la possibilità stessa di essere «oggetto di obiezione», la possibilità che, addirittura, l'uomo si faccia obiezione vivente.

Così libero è stato creato l'uomo che la sua libertà può perfino opporsi a quella di Dio, dicendogli di no, rifiutando e provocando così il fallimento del suo disegno[373].

Ma non è certo questo rifiuto quello che il cristiano vuole quando, di fronte alla incomprensibile realtà del male, egli rivolge la sua obiezione a Dio.

Anzi, è vero proprio il contrario: il cristiano che onestamente grida a Dio il suo scandalo cerca da lui risposta, crede che in lui si trovi la risposta, vuole che la sua fede sia ancora più pura, che la lode a Dio si alzi da lui priva di ombre.

Il credente che affronta il dubbio osserva semplicemente che c'è un fondamento teologico che lo sostiene nel non temere di proporre a Dio la sua obiezione:

> Dio ha osato il paradosso di suscitare un essere finito capace di opporsi al suo Dio. In questo ha il suo fondamento teologico la possibilità dell'obiezione a Dio. […] Si sa che la preghiera stessa può nascondere una obiezione, [… Il] *Kyrie eleison* può benissimo sottintendere una mancanza di pietà in Dio. […] E in un concilio, chi crede di dover dire di no, resta portatore dello Spirito Santo! Ci si ingannerebbe radicalmente sul nostro Dio, immaginandolo incapace di tollerare la contraddizione. L'obiezione può anche dissimulare in sé una grandissima fede, perché suppone che esista e possa rispondere colui al quale si rimprovera di tacere.[374]

Se la teodicea classica ha fallito, soprattutto perché non ha voluto veramente farsi carico dell'obiezione, servirà un'altra teodicea, bisognerà impostare una difesa di Dio che si ponga seriamente ad ascoltare il grido di costernazione che muove dal nostro animo (*quare obdormis, Domine*?).

E l'andarne alla ricerca non sarà inutile: vi si troveranno

---

[373] Creazione, libertà dell'uomo e opposizione a Dio nel peccato originale sono legati tra loro in un modo che merita, per Gesché una decisa sottolineatura che si legge altrove, ma è decisamente qui pertinente: «Il tema della creazione suppone ancora che la libertà sia stata (sia) misteriosamente "*incidentata*". È il tema, da ben capire, d'uno sbaglio "originale". Da ben capire, perché questa dottrina appunto dice che lo sbaglio non sta all'origine, al principio della creazione e della libertà, ma avviene "nelle origini", cioè come un incidente sopraggiunto "nella storia", non quindi come un'anteriorità che avrebbe da fare con la natura e l'essenza delle cose. Dire che il male esiste, e nel contempo dire che esso è soltanto un incidente, è come affermare una cosa indiscutibile e che nessuno nega (il male esiste), ma anche, tutt'insieme, affermare che il male, che non appartiene alla natura delle cose, può e deve venir battuto, senza concessioni a una qualche fatalità – GESCHÉ, *Il senso*, 21-22 –».
[374] GESCHÉ, *Il male*, 181-182.

molte cose, e tutte molto salutari, ma al prezzo di far obiezione a Dio per il male, se non in un *Contra Deum*, in ogni caso in un *Ad Deum*, nel quale si esprime, fosse pure con forza, quello che ci tormenta, e lo si fa sapendo che il problema del male lo preoccupa [preoccupa Dio] al massimo grado. Che c'è [anche] in lui come una sorpresa e uno scandalo davanti a ciò che contraddice il suo piano.[375]

Dal *Contra Deum* all'*Ad Deum*, dunque, e, per farlo col massimo frutto, di certo occorrerà entrare in una diversa logica, bisognerà accogliere un diverso tipo di razionalità una logica "più teologica", se così si può dire.

Si tratta infatti di «ritrovare una razionalità ben più ampia di quella dei grandi filosofi della ragione: la razionalità del Logos divino al quale si chiede di restituire persino alla filosofia il suo "stato teorico"»[376].

E niente indica che una nuova teodicea non possa avvicinarsi maggiormente all'obiettivo, purché nella ricerca si sia disposti di ricorrere a Dio; per contro, accettando l'idea di "combattere" il male con Dio, si potranno probabilmente scorgere nuovi orizzonti per una risposta alla nostra domanda sul male, perché

si vedrà allora che Dio, provato in se stesso, è proprio dalla nostra parte, e che potrebbe anche definirsi come l'Avversario del male. Dio trova nel male, infatti, il proprio avversario (e ancora prima che il male diventi il nostro avversario). "Sorpreso" dal male, scandalizzato da questa obiezione fatta alla sua creazione (da lui giudicata buona e anche talvolta molto buona) Dio non smette di combattere. Il male non sfugge a Dio, che non smette di combatterlo. Ma il combattimento è lungo, perché Dio deve e vuole contare sulla nostra libertà, che non può e non vuole magicamente far scomparire. Cambiamento sconvolgente: dal male obiezione contro Dio, si passa a Dio obiezione contro il male.[377]

È chiaro che non si tratta di rinunciare alla nostra razionalità, ma semplicemente di capire che, credendo razionale solo quello che segue le regole che siamo stati abituati a ritenere le uniche valide, essa

non può niente contro il male, [né, tantomeno, sarà in grado di darne ragione], ma il nostro combattimento, da solo a solo, contro il male non può fare di più, contrariamente a ciò che

---

[375] *Ib*., 186.
[376] *Ib*., 185.
[377] *Ib*., 186.

> credeva la morale pelagiana. Nella "terza modernità", mobilitata eticamente contro il male, rischiamo talvolta proprio di prendere questa via [la via di Pelagio].[378]

Ma ciò è proprio quanto dobbiamo evitare: ecco il perché di una teodicea condotta rivolgendosi verso Dio, senza la pretesa di poter trovare una vera e definitiva risposta al nostro interrogarci, confidando solo nel nostro virtuosismo filosofico.

Se ci sono segni che in qualche modo rinasca oggi un certo desiderio del sacro (Gesché sottolinea più volte che sarebbe più giusto parlare di un desiderio del santo), ciò è segno che

> l'uomo di oggi, come una volta a Delfi, per comprendersi, torna a bussare alla porta degli dei, e sono colpi ancora fiochi, ma indiscutibili. Tocca a noi non essere sordi a questa richiesta, che fa parte di una modernità nuova, non più disposta ad accettare la morte dell'uomo. Che Dio viva perché viva l'uomo.[379]

Sì, se dire teodicea, a livello di non-detto, è dire antropodicea, facendosene carico col farsi carico di una nuova teodicea, la teologia ritornerebbe ad un suo *proprium*, tornerebbe ad essere quella

> teologia cristiana che, almeno nella teoria, non ha mai separato la causa di Dio da quella dell'uomo. Non dobbiamo più cercare unicamente le prove di Dio, ma le prove dell'uomo, […] prove che si troverebbero presso Dio. […] Dio prova dell'uomo! *O admirabile commercium*![380]

Con questa esclamazione, piena di entusiasmo, chiudiamo questo lungo discorso dedicato al *Contra Deum* che si apriva sull'affermazione antica «*malum, ergo non est Deus*»: sembrava, come è sembrato per secoli, che, se non si fosse decisamente partiti a considerarla uno scandalo, si dovesse poi finire per minare le basi della fede o, quantomeno, se ne corresse il pericolo.

Sembrava che non ci si potesse far carico sul serio dell'angoscia dell'uomo, che gridava a Dio l'obiezione del male; sì, «sembrava» è giusto dire, secondo Gesché, perché, in realtà, in quel grido si nasconde ciò per cui si può passare ad un *Ad Deum*.

---

[378] *Ib*., 187.
[379] *Ib*. 187-188.
[380] *Ib*. 188.

Tra poco vedremo come Gesché spieghi questo; prima, però, è opportuno dedicare qualche riga ad un altro modo di affrontare il problema del male.

1.3 – Una diversa possibilità

Non è il Dio dei filosofi il Dio al quale ci si può rivolgere per chiedergli conto del "problema grande".

La ricerca filosofica sicuramente ha una sua validità che non si vuole affatto disconoscere, ma si deve prendere atto che nei confronti del male ha mostrato i suoi limiti: «Resta inteso che riconosco la legittimità e il valore dell'approccio filosofico e antropologico al male. Dico però che non riescono ad andare fino in fondo, in quanto non prendono in considerazione questa "resistenza ultima" che è Dio»; così si legge in una nota dell'autore[381] secondo il cui parere la questione è tipicamente teologica, tanto che egli ritiene di poter scrivere che, «se c'è un problema teologico è questo. [E] la sfida posta alla teologia è di andare fino in fondo al problema del male, problema umano, arrivando a farne un problema di Dio»[382].

La posizione della teodicea classica e quella opposta, che dall'accusa a Dio traeva motivo per negarlo, non avevano portato ai risultati sperati: come mai? «Perché, verosimilmente, in esse il problema stabilito tra Dio e il male non era ben posto e deve essere pensato altrimenti»[383].

Secondo l'analisi di Gesché, è avvenuto che si interrogava Dio, e lo si faceva anche con veemenza, ma lo si faceva tenendolo sostanzialmente fuori dal problema: si era pensato che si potesse lasciare Dio sullo sfondo e si era dimenticato quello che già gli antichi avevano compreso e cioè che «"Chiamato o non chiamato, Dio sarà presente", [come] diceva, con felice intuizione, l'oracolo di Delfi»[384].

Da ciò la conseguenza che i sostenitori dell'una e dell'altra posizione si sono messi alla ricerca,

---

[381] *Ib*., 25, n. 15.
[382] *Ibid.*
[383] *Ib*., 21.
[384] *Ib*., 23.

più preoccupati di Dio, che non del male e dell'uomo. E infatti si accusava o si difendeva Dio, puntualmente, [ma] non ci si interrogava più sul male, che era il problema in discussione. Il risultato di questa focalizzazione dell'attenzione su Dio era di arrivare a un oblio del male (come Heidegger parla dell'oblio dell'essere): il problema del male resta irrisolto. Dio, senza dubbio, viene sottratto al problema, ma non ci si occupa più dell'uomo. Eterno paradosso (ma solo in apparenza), a risparmiare Dio l'uomo non ci guadagna niente.[385]

Ed è il caso, allora di tornare a domandarsi quale fosse quel Dio che si voleva «risparmiare»; la risposta è che era, appunto, il dio dei filosofi, il Dio «in-sé» o «per-sé», non il «Dio-per-noi», il Dio per l'uomo: non si poneva in discussione che, se di Dio si voleva parlare, non si potesse pensare che ad un essere "perfettissimo" e quindi assolutamente lontano dal male, perché una visione asettica di lui non lo poteva compromettere con esso.

Lo sbocco non poteva essere che quello di porre Dio immediatamente fuori dal problema o di negarlo; ed in entrambi i casi non veniva preso in considerazione un dubbio che sarebbe stato salutare porsi:

se tutto, compreso il male, non è pensabile in rapporto a Dio (comunque Egli sia), non è forse segno che non si pensa veramente Dio? Non si può pensare Dio veramente e fino in fondo, se non rifiutando di prendere tante precauzioni nei suoi confronti. E questo è esattamente il caso del Dio della fede ("*De ventre matris meae clamavi ad te*"[386]. […] Noi cristiani siamo perciò chiamati in causa.[387]

Qui il cristiano è chiamato in causa, perché crede e sa che il suo Dio non s'inquieta se viene coinvolto dall'uomo in ciò che lo ferisce: sì, proprio in ciò che lo ferisce; è lecito dire del Dio cristiano, che è un Dio tutt'altro che impassibile, ma che è preoccupato e addolorato per l'uomo e per la sua creazione dei quali il male vuole la rovina, e ciò ferisce il suo cuore di Padre.

---

[385] *Ib*., 22.
[386] Gesché cita Sal 22,11. In realtà il versetto non suona così, ma «dal grembo di mia madre sei tu il mio Dio»; il tema del grido a Dio, tuttavia, è presente in tutto il salmo.
[387] *Ibid.*

Se così è, se ne deve concludere, che allora non è certo blasfema la pretesa di far passare il problema del male attraverso di lui, di metterlo in lui; anzi, al contrario, è un atto di fede, un modo di dichiarare la propria fede.

Urge dunque

> osare, teologicamente, di porre in Dio la questione del male»: se il teologo credesse di poter fare meno di lui, di lui che ha preceduto la nostra audacia, non si accorgerebbe di come all'improvviso la bestemmia […cambierebbe] sembianze: non più un rivolgersi, anche con violenza, a Dio, ma piuttosto un non credere che Dio possa sopportare (*tollere*) il problema.[388]

Ed ora, viste queste basi dell'argomentazione di Gesché, che bisognava conoscere, si può allungare un ulteriore passo sulla via da lui proposta per uscire dal vicolo cieco in cui ci troveremmo sempre bloccati se ci ostinassimo nel rimanere ancorati alle precedenti soluzioni.

Ecco quindi giunto il momento di volgere lo sguardo su quell'*ad Deum* cui avevo fatto cenno nel chiudere il discorso sulla posizione *contra Deum*[389] e sul quale avevo detto che saremmo tornati.

La questione posta dal filosofo è questa: come procedere, una volta stabilito che non è facoltativo porre in Dio il problema?

I grandi testimoni della fede, Giacobbe, Giobbe, Gesù, egli scrive, non hanno esitato a rivolgersi a Dio, affrontandolo e combattendo con lui, dando libero sfogo ad una stupita indignazione, chiedendogli il perché della sua assenza; e noi, allora, dovremmo continuare a pensare di poter trovare una via migliore?

Se l'abbiamo fatto, non dobbiamo più continuare su quella strada, ma capire che:

> il credente infatti innanzitutto parla a Dio. In questo senso l'*ad Deum* è in fondo il *contra Deum cristiano*: [è] un atteggiamento che non accetta il male e lo considera un problema di Dio (come il non credente). Ma, invece di conservare questo problema per sé, dentro di sé, il credente ne parla a Dio. Questo atteggiamento unisce la fede […] al coraggio, e costituisce la via più sicura alla verità: senza maledire, ma anche senza rinunciare a parlare. […] Il credente rompe il silenzio, non si chiude in se stesso. Così facendo mantiene, a un

---

[388] *Ib*., 24.
[389] Cfr. *supra* parte seconda 1.1.

tempo, la sua dignità di uomo offeso dal male, il rispetto di un Dio al quale si continua a credere e il diritto a non rinunciare alla sua domanda. Che infatti rimane, ma finalmente è ben posta. […] Il *contra Deum* sprofondava nell'assenza e nella solitudine di un processo in contumacia. L'*ad Deum*, salvaguardando una presenza, garantisce invece all'uomo un'alterità.[390]

Lo scandalo del male, insomma, non permette di adagiarsi su soluzioni affrettate e solo apparentemente logiche: non ne trae reale vantaggio lo scettico, che finisce col ritrovarsi solo davanti al problema, e non ne esce bene neppure il credente, che, se non rinuncia alla sua fede, rimane comunque a dibattersi nel suo turbamento.

Quando invece ci si risolve a ricorrere a Dio e, magari rinfacciandogli con termini duri quell'irrazionalità scandalosa che ferisce il creato, si chiede a lui una risposta, sinceramente e senza prevenzioni («cercatelo con cuore semplice» si legge in Sap1,1), avviene che mente e cuore percepiscono di essere sulla strada giusta.

Ci si stacca dalle tradizionali posizioni *pro Deo* e *contra Deum*, pur trattenendo quanto in esse c'è di buono: si mantiene la certezza dell'innocenza di Dio come chi ne vuol difendere la causa, ma non si resta impantanati nella superficialità delle assoluzioni d'ufficio o nell'inconcludente asetticità del dio dei filosofi; si rispetta il diritto di affrontarlo che reclamano quelli che lo accusano, ma non se ne trae l'*ergo non est Deus*; infine, cosa non meno importante, si evita di assumere atteggiamenti accusatori o di sufficienza nei confronti di chi non riesce ancora ad accogliere il richiamo dell'assolutamente Altro: lo si evita perché "si capisce" la sua ribellione e non ce se ne scandalizza più.

Insomma: si arriva ad apprezzare il fatto che il primo gesto di chi si pone di fronte al male possa essere un moto di rabbia e di ribellione contro di esso; è un gesto «necessario», e, di sicuro, Dio, «il tre volte *ischuros*», è tanto forte da sopportarlo ed anzi, fa più che sopportarlo, lo fa proprio allo stesso modo in cui non ha esitato a farlo, col suo grido sulla Croce, il Signore, in quel drammatico «*Deus meus*» che precede la resurrezione, che precede il fatto su cui si basa la nostra fede e ci è aperta la speranza

[390] *Ib*., 26-27.

in un futuro "insperabile", al di là di ogni "logica" aspettativa perfino per chi già aveva avuto il dono dell'antica autorivelazione di Jahvè[391].

Gesché osserva che sembra davvero una strana logica quella di un Dio che ritiene di dover far passare per la sua contestazione la via che porta alla vittoria definitiva, ma aggiunge che questa è la logica di Dio, e ne prende lo spunto per un autentico, importante affondo che conviene leggere per intero:

> [E noi] vogliamo forse essere meno "logici" di Dio? Se così fosse non potremmo ancora parlare di teologia. Questa logica (questa teo-logica) del credente potrebbe avere d'altronde una portata incalcolabile nella discussione con l'ateismo. Possiamo infatti legittimamente chiederci se gran parte della mancanza di fede non derivi dal fatto che i credenti, in qualità di credenti e credendo, non accettino (abbastanza) di contestare Dio. Se prendessero maggiormente in considerazione il grido rivolto a Dio e se ne assumessero la responsabilità, come fanno i salmi (e non fa il *pro Deo*), allora non lo lascerebbero ai soli non credenti. Questi, in un certo modo, hanno allora buon gioco. E vedendo con quale "indulgenza", come talvolta dicono, noi difendiamo Dio […] hanno ragione di dire che solo loro accettano il problema. Con la conseguenza che abbiamo visto: la negazione di Dio, che però non risolve ancora niente. Perché la soppressione di Dio non spiega maggiormente la sofferenza, né allontana il dolore. Ora, e molto logicamente, molto teo-logicamente, non tocca forse ai difensori di Dio essere responsabili di un problema che, in fondo, è loro affidato […]? Giacobbe non lasciò Dio se non alla fine di un combattimento con lui, e [di un combattimento] durato tutta la notte. Se i cristiani […] si addossassero coraggiosamente il problema del male davanti a Dio, allora, forse l'aspetto di questo problema senza fine comincerebbe a cambiare. Certo, il grido del credente resterà quello della preghiera, lontano da ogni scandalo facile e demagogico […]. Ma il credente dovrà lo stesso far salire il suo grido, perché non accada che venga rivolto a lui da Dio un "Perché mi hai

[391] «Il vecchio popolo dell'Antico Testamento (non lo si dirà mai abbastanza) ha vissuto quasi tutta la sua storia senza una credenza nell'aldilà, senza l'aspettativa e nemmeno l'idea di una vita beata presso Dio dopo questa vita. Non conosceva, dopo la morte che lo Sheol […] regno dei morti in cui l'uomo sopravvive miserevole, lontano dai viventi e da Dio. "Negli inferi, chi dunque dirà la tua lode, Signore?" (Sal 88,11). […] Non sarà che verso il II secolo, all'epoca del libro di Daniele e dell'epopea maccabaica che comincerà a formarsi la concezione di un aldilà presso Dio e a prendere forma l'idea di risurrezione. […] Ancor due secoli più tardi, all'epoca stessa di Gesù, questa credenza è lungi dall'essere comunemente ammessa. […] L'idea di risurrezione e di un aldilà presso Dio è dunque, nell'universo ebraico-cristiano, un'idea "recente". Questa constatazione è molto interessante. Mostra come degli uomini religiosi […] hanno potuto credere in Dio senza credere a una vita eterna – GESCHÉ, *Il destino*, 76-78 –». Ed invero, dirà ancora Gesché: «L'idea di vita eterna, come quella di salvezza, ha infatti perduto per noi la trasparenza di un tempo. Sarebbe addirittura, fra i tradizionali portati dalla fede, quello che i credenti avrebbero più largamente abbandonato. – *Ib.*, 121 –».

abbandonato?". E addossandosi, come credente, la responsabilità dello scandalo del male, aiuterà il suo Dio di fronte all'accusa, permettendogli di essere vincitore anziché vinto.[392]

Non è la prima volta che Gesché mostra la sua sensibilità pastorale e lascia intravedere quanto il suo lavoro non sia teso solo a soddisfare "la curiosità del ricercatore"; nelle righe che abbiamo lette, però, il suo discorso è senza mezzi termini, è del tutto esplicito: il credente e, a maggior ragione, il teologo hanno la responsabilità di farsi carico di un problema «loro affidato» e devono farlo perché ciò potrebbe avere «una portata incalcolabile nella discussione con l'ateismo», perché Dio non rivolga a loro il suo «Perché mi hai abbandonato?» (e, sotto, sotto, nelle parole di Gesché si può anche avvertire, mosso in maniera larvata ed elegante, "un briciolo" di rimprovero verso la teologia corrente che si interessa troppo poco di teodicea).

«Si ponga, dunque, il problema in Dio e lo si faccia dandogli del Tu!», sembra quasi che egli stia per dire.

E dove porterebbe questo? Porta ad essere «alle soglie di una straordinaria inversione del problema che ne annuncia e prepara la risoluzione: si arriva infatti a scoprire che il problema è di Dio»[393]

Sì, il male è problema suo ed egli vi risponde; questo è il Dio mostrato dalla Scrittura, tutt'altra cosa rispetto al dio dei filosofi e dei teologi adagiati sulle loro definizioni dalle quali si poteva trarre, al massimo, la ricorrente giustificazione per cui «Dio non vuole il male, ma semplicemente lo permette».

Non si tratta di negare che ci sia del vero nella teoria della permissione del male – Gesché tornerà a parlarne –: semplicemente si sollecita a prendere atto che essa non basta e che la Scrittura sa far emergere invece, in un modo ben superiore rispetto all'argomentazione dei filosofi, l'assoluta irrazionalità del male di cui si parla come di una sorpresa che irrompe nel piano di Dio.

Nelle pagine di Gesché, l'orizzonte si capovolge: Dio non sta fuori dal male, come vorrebbe la teodicea classica; egli non se ne sta passivo a guardarlo, salvo decidersi, "talora", di trarne occasione di fare il bene; l'Altissimo è scandalizzato dal male e si pone a combatterlo, perché si trova davanti all'irrompere di un qualcosa che non appartiene assolutamente al suo piano; Dio si fa soggetto attivo di fronte al male

---

[392] GESCHÉ, *Il male*, 29-30.
[393] *Ib.*, 31.

e si mostra come l'Avversario, *l'Ischuros* che l'ha già vinto e continuerà a vincerlo fino alla vittoria definitiva con la quale ripristinerà in tutta la sua bellezza il suo piano iniziale.

Per il teologo di Lovanio, una frase appropriata sarebbe: «*Deus, id est contra malum*» e commenta:

> Si dirà, con ragione, che questa visione delle cose è antropomorfica, ma ci sembra che, se ben compresa e colta nella sua interezza, conservi tutto il suo valore. Esprime bene come il male sia a tal punto il male da non trovarne alcuna giustificazione in una razionalità ultima. È chiaro, leggendo i racconti di Genesi, che Dio non si rassegna al male. […] Per quanto pertinenti siano le questioni filosofiche e per quanto grandi siano le difficoltà che le "semplicità della Scrittura" possono presentare, resta però il fatto che queste ultime – ed è così che bisogna comprenderle – ci permettono una lettura ermeneutica e non eziologica del rapporto di Dio con il male: non ci si chiede come la cosa sia possibile (Kant), ma come debba essere compresa (Ricoeur) e come possa essere redenta (Rivelazione)? La risposta della Scrittura è formale: il male che ha sorpreso tutta la creazione non lascia spazio ad alcun compromesso e deve essere combattuto subito. E Dio si presenta subito come colui che è con l'uomo in questo combattimento. […È così che] l'uomo scopre che la sua lotta è la stessa di Dio, e viene combattuta insieme a Dio, *cum Deo*.[394]

Se l'accettare l'idea di rivolgerci a Dio con tutto il nostro sdegno per lo scandalo del male è il punto di partenza per giungere a quel po' di comprensione che è alla nostra portata, il porsi al suo fianco e combattere con lui – *cum Deo*, appunto – è il compito che ci attende e di cui dobbiamo farci carico: questo è il punto verso cui converge tutto lo schema della proposta di Gesché.

Se prima, egli aveva suggerito di non aver paura di offendere Dio con la nostra impertinenza e di ricordare piuttosto i tre grandi esempi che vengono dalla Scrittura – quello di Giobbe il cui grido non era di disperazione, ma veniva dalla fede di uno che non aveva deposto la speranza (Dio lo sapeva e disse che solo lui aveva parlato bene dell'Altissimo di fronte ai suoi amici, teologi frettolosi); quello di Giacobbe al quale Dio volle dare un nuovo nome, benedicendo la sua lotta con lui; quello del Testimone più grande, di Cristo, che, dopo il terribile grido della croce e il silenzio degli inferi, era risorto vincitore del mondo –, alla fine del suo discorso afferma che occorre fare

[394] *Ib*., 32-33.

di più, che è necessario unirsi allo scandalo di Dio, di quel Dio che si è manifestato per ciò che è e che è sempre stato, cioè l'Avversario, colui che ci chiede di porci al suo fianco dove lui ci ha preceduto: lì sta l'unica risposta possibile all'intollerabile ed incomprensibile mistero del male.

> Quello che ci viene così rivelato è che la superba logica divina del *prior*, proclamata da San Giovanni, si applica anche al problema del male. Ci siamo forse troppo abituati ad applicare questo motivo della priorità e della prevenienza di Dio solo ad ambiti "più dolci" (benevolenza, bontà, misericordia, eccetera) e rischiamo di non capire che, invece, si riferisce alla natura stessa di Dio, che in altre parole è un tema di portata ontologica. È l'essere stesso di Dio che qui si descrive: in ogni cosa, dalla creazione fino alla parusia, nell'opposizione al male come nella diffusione del bene, è sempre Dio ad avere l'iniziativa. […] In ogni cosa Dio è il primo interessato.[395]

Ma, rimanendo alla fattispecie del male: com'è che Dio è interessato, che è il «primo toccato»? Con quali conseguenze lo è? E come risponde all'interpellanza che gli sale dall'uomo?

Ancora una volta si può fare direttamente ricorso alla Scrittura: «Io porrò inimicizia fra te e la donna, fra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa (Gen 3,15)», vi si legge.

Gesché cita solo le prime parole del versetto e richiama l'attenzione sul soggetto, su quell'«Io» che attesta la discesa in campo dell'Altissimo: Dio, «sorpreso dal male» non si mostra come l'Impassibile, non abbandona nel male l'uomo ed il creato a cavarsela da soli, ma passa all'azione, schierandosi per primo; ecco dov'è la risposta alla prima domanda.

Si potrebbe obiettare a Gesché che una diversa lettura del testo biblico potrebbe essere suggerita dalle parole che immediatamente seguono («porrò inimicizia»): queste non implicano di per sé un intervento diretto nella lotta, ma solo l'ispirazione di uno stato di conflitto.

Ma l'interpretazione del teologo lovaniense ha ben ragione di essere: il nemico ha già dimostrato di saper superare le resistenze della donna ed è difficile pensare ad un piano divino limitato "ad aprir baruffa" o basato sulla convinzione che Eva e la sua

---

[395] *Ib.*, 33-34.

stirpe, con le sole proprie forze, sarebbero in grado di schiacciare la testa del serpente; era necessario, infatti, il passare all'azione da parte di uno più forte, del «tre volte *ischuros*».

Tornando a seguire direttamente il pensiero di Gesché, allora, abbiamo che lo schierarsi attivo di Dio è la prima conseguenza dell'irrompere nella creazione di quella realtà che si oppone al suo piano e ferisce lui e la creatura ch'egli continua ad amare come cosa buona[396].

Con ciò, poi, anche la seconda domanda (quali sono le conseguenze?) viene soddisfatta: il passare all'azione di Dio è quanto consegue al "successo" del serpente che forse contava, o sperava, nel disinteresse del Creatore.

Per la terza domanda (come risponde Dio?): si ha che l'Altissimo non risponde fornendo "esaurienti" spiegazioni concettuali sul perché di quel male ch'egli non voleva – possiamo d'altra parte chiederci se, a contatto con quella «assoluta irrazionalità» e con la sua «inaccettabilità», la mente della creatura che s'interroga sarà mai in grado di capire, di spingersi oltre la soglia del mistero –; Dio sorprende nuovamente tutti facendosi «in qualche modo, la risposta personale al male (la risposta ipostatica, si potrebbe dire in termini teologici), la risposta *in persona*»[397].

Al mistero del male Dio risponde con un altro mistero: con la sua presenza nella lotta a fianco dell'uomo.

---

[396] Sì, Dio continua ad amare la creatura e vuole per essa un destino di salvezza e di vittoria sul male: «Il discorso cristiano della salvezza appare qui meno chiaro e meno presente di quanto non apparisse a riguardo del peccato e della morte. E tuttavia, a guardarvi più da vicino, l'idea cristiana di salvezza occupa, anche qui, un ruolo di rilievo. Gli storici delle civiltà e della cultura hanno fatto riemergere come il cristianesimo abbia (secondo la loro stessa espressione) "defatalizzato la storia". L'antichità pagana viveva sotto il segno della fatalità e della necessità. Anche se la Grecia, pressoché da sola, aveva già cominciato il lungo, difficile e superbo apprendimento della libertà (a livello politico e morale), tuttavia essa vedeva il suo slancio frenato da una mitologia (demiurgo limitato dalla *anankē*), da una poetica (la tragedia), da una morale della rassegnazione (lo stoicismo) […]. L'idea [sottostante era] che, alla fin fine, e qualsiasi cosa si tenti d'eroico e di sublime (si pensi alla fiera e coraggiosa piccola Antigone), non ci sia niente da fare. Paradossalmente, è proprio con la sua dottrina della salvezza e del peccato che il cristianesimo riesce a far breccia in questo antico universo. Infatti – e sono dei non credenti ad aver fatto questa analisi – parlare del male trattando del peccato significa non parlare più del male come di una potenza che ci sfugge ma di una colpa che ci è, in parte, imputabile. E questo significa dire anche, fin dall'inizio, che il male non sfugge (interamente) alla libertà e al dominio dell'uomo, come se questi fosse impotente, in balia del destino – GESCHÉ, *Il destino*, 38-39 –».

[397] GESCHÉ, *Il male*, 34-35.

«Il problema assume così finalmente tutta la sua portata: è un problema dell'uomo, senza dubbio, ma è anche un problema che l'uomo e Dio hanno in comune. Si mostra, così, un ulteriore significato sotteso dall'espressione *cum Deo*»[398].

Ed è importante cogliere bene ciò, afferma Gesché con un ulteriore affondo: vi si annuncia, infatti:

> la soluzione di un problema che all'inizio sembrava chiudersi in se stesso, refrattario ad ogni risposta […]. Senza discorsi di giustificazione (permissione, punizione, armonia dell'insieme) che non fanno che aggiungere altra miseria, ci si dice qui, "semplicemente" e senza complimenti, che il male è qualcosa contro cui non c'è altra risposta che l'opposizione. E che questa lotta è la stessa di Dio. Che non è solo nostra […]. Il *cum Deo* significa esattamente questo e non può essere ulteriormente chiarito: Dio conduce la mia battaglia e io quella di Dio. Confusi in una stessa avversità e in una stessa lotta contro un nemico (contro il Nemico?[399]) comune. Cosa si deve dire: che la battaglia di Dio è divenuta la mia o che la mia è divenuta quella di Dio? Le due cose sono inseparabili.[400]

Il discorso del teologo di Lovanio non poteva essere più incisivo ed esplicito: dopo aver "osato" affermare che in qualche modo si potrebbe vedere in Dio la «risposta ipostatica» al mistero del male, aggiunge che l'unica luce sta nel cogliere che la nostra lotta «è la stessa di Dio» e non c'è nessun ulteriore argomento che si possa ancora avanzare, «di più non si può dire»: nulla di più sono in grado di aggiungere le argomentazioni ricorrenti con le quali si cerca di difendere l'idea classica di Dio, «(permissione e punizione e armonia dell'insieme) che non fanno che aggiungere altra miseria».[401]

C'è da rimanere sorpresi dal parlare deciso di Gesché: soprattutto per quanto concerne permissione e punizione, tutti sappiamo quanto esse facciano parte di un'antica tradizione e quanto siano ricorrenti in un costante Magistero; il teologo di Lovanio non può certo ignorarlo e, se non esita ad esprimersi con tanta decisione, bisogna proprio dedurne ch'egli non se la senta di condividere quelle idee e si senta in obbligo di farlo sapere.

---

[398] *Ib.*, 35.
[399] Il punto di domanda può lasciare perplessi, ma ciò può essere superato se si considera che Dio vuol combattere tutto il male, mentr'esso – lo vedremo in seguito – non è da attribuirsi solo al Nemico.
[400] *Ib.*, 35-36.
[401] *Ib.*, 35.

Egli non manca peraltro di aggiungere che ad esse non si deve negare ogni valore, sicché la sua critica nei loro confronti non sarebbe del tutto radicale, ma il peso delle sue parole rimane e non è possibile evitare di tenerne conto.

È vero infatti che, in poche pagine, per almeno cinque volte[402] egli ha ritenuto di alleggerire le sue espressioni dubbiose con la precisazione che le idee di permissione e punizione sono da rifiutare solo fino a un certo punto (ma senza aggiungere sino a dove e perché); a ben vedere, però, la cosa non fa che sottolineare che c'è in lui un qualche imbarazzo per la consapevolezza di aver usato quei toni decisi, pur non ritenendo di doverli modificare – nel prosieguo, comunque, quei temi ritorneranno più volte e si avrà modo di riparlarne, seguendo il pensiero dell'autore –.

Giunto a questo punto, Gesché si prepara a chiudere la sua disamina: ammette il limite della sua proposta, ma lo fa in modo da preparare le successive fasi in cui egli si impegnerà nella sua indagine sul male.

E mi vedo costretto, qui, ad una citazione piuttosto lunga, ma opportuna, perché riprende i punti "critici" in precedenza toccati e propone concetti che torneranno più volte:

> Solo un Irrazionale (la "follia di Dio") può incriminare un irrazionale. E non si sarebbe anche tentati di dire, non più: *malum, ergo non est Deus*, ma piuttosto: *malum ergo Deus*? Certo, ne sono consapevole, il problema dell'insorgere del male non è risolto. Lo sarà mai? L'*unde malum* non resterà sempre un enigma assoluto? In ogni caso non so rispondere. Anche la questione del rapporto di Dio con questo insorgere del male non è affatto chiarita. […] Ma, in ogni caso, non era quello il nostro problema. Era nostra intenzione mostrare la legittimità di un grido a Dio, un grido che non può rassegnarsi troppo presto e che, di fatto, permette al discorso teologico di scoprire meglio il volto del suo Dio e di affrontare il mistero del male in una condizione nuova, quella di una comunanza di destino. […] Il

[402] *Ib*., 34-42: 34, nota 33, («Non si dovrebbe infatti, mio malgrado, ricusare ogni validità alla teoria della permissione»); 36 («"Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora miei occhi ti hanno visto" – Gb 42,5 –. Questo Dio per sentito dire, è il dio dei teisti, perduto nella distanza della sua "permissione"»); 37 («Si pronuncia qui (o piuttosto si opera) un *pro Deo*, ma da parte di Dio stesso. E non di un Dio che tollera (permissione), ma che sopporta (*qui tollit*) – quale capovolgimento di termini, di nuovo! Dio è la sua propria teodicea»); 38 («La stessa teoria del male "permesso" non è falsa e potrebbe essere accettata. Semplicemente è però troppo brusca e talvolta troppo definitiva. […] Si tratta in fondo di pensare il tema dell'opposizione di Dio al male prima di quello della permissione, piuttosto che il contrario»); 42 («Nel [trattato] *De Deo*, si parla del male solo per risolvere il problema mediante la teoria del male "permesso", teoria che, volendo esagerare un poco, rende alquanto aleatorio e problematico l'intervento di Dio»). Le frasi qui citate vertono tutte sul tema della permissione, ma ciò è dovuto solo al fatto che sul tema della punizione Gesché si è riservato di parlare a lungo più avanti.

percorso che abbiamo ricostruito, dal *contra Deum* al *cum Deo* [con i passaggi intermedi *ad Deum* e *in Deo*], ci illumina sul male, che costituisce il nostro problema. Allo stesso tempo, ci illumina su Dio. Non è qualcosa che viene ad aggiungersi al resto. Allora è interessante sottolineare, come conclusione, due conseguenze importanti che, pur aiutando a chiarire il problema in questione, vanno però al di là della sua portata. La prima è di ordine antropologico. Vedendo il percorso fatto, non si deve constatare come il discorso sull'uomo tragga beneficio dalla teologia? Che l'uomo, lungi dal perdere la sua umanità, la conquisti in Dio? Cosa accade quando l'uomo, nell'avversità del male, non può appellarsi a un dio? Accade forse quello che oggi constatiamo sempre più spesso, che l'uomo, senza Dio, deve accusare se stesso e portare da solo tutto il peso del male. […] Ma questa situazione è sostenibile? […] La seconda conseguenza del nostro percorso concerne direttamente la teologia come discorso su Dio. Abbiamo visto che Dio si presenta come parte interessata nel problema del male. Tuttavia si potrebbe rilevare con ragione che la cosa non è mai stata ignorata, e che anzi costituisce il fondo stesso della cristologia e soteriologia. Ed è vero, vogliamo [però] far notare come la dottrina del Dio-Salvatore, trattata (quasi) esclusivamente in ambito cristologico, possa dare l'impressione che si tratti in qualche modo, di un comportamento "secondo" di Dio, quasi frutto di una "combinazione". […] Bisogna farlo invece fin dall'inizio ed è necessario situare questo movimento in Dio, come appartenente da sempre e ontologicamente alla sua definizione. Perché è "a partire dalla sua natura" che Dio si presenta come avverso al male. […] Sarebbe di fondamentale importanza che il rapporto di Dio con il male fosse pensato fin dal principio e dunque già a livello di discorso speculativo e metafisico. […] Sarebbe forse troppo, da parte del teologo, suggerire anche che il problema del rapporto di Dio col male non deve risalire soltanto dalla cristologia alla teologia, ma anche alla filosofia? Mi basti citare la, certo non sospetta, scuola di Francoforte, nella persona di Adorno: "La filosofia, nell'unico modo in cui la si possa ancora vantare di fronte alla disperazione, consisterebbe nel tentativo di considerare tutte le cose secondo il punto di vista della Redenzione. La conoscenza non ha altra luce se non quella che risplende sul mondo a partire dalla redenzione: ogni altra cosa si affanna a ricostruire e non è che un frammento di tecnica"[403]. Vogliamo essere proprio noi a parlare in modo meno chiaro?[404]

[403] TH.W. ADORNO, […] citato in W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1981.
[404] GESCHÉ, *Il male*, 37-44.

1.4 – Riepilogando

Gesché prende le mosse dalla constatazione che, accusando Dio del male per trarne la conseguenza dell'inesistenza di Dio, non si è comunque riusciti a spiegare il male e ci si è ritrovati di fronte all'uomo lasciato solo, ancora più solo, a portare un peso insostenibile.

D'altra parte, si deve pure prendere atto della difficile sostenibilità delle frettolose difese di Dio: sviluppatesi nel corso dei secoli e giunte fino a noi, esse sono state elaborate sul presupposto che il Dio di cui si voleva sostenere la causa non potesse essere diverso da quello le cui perfezioni e la cui asettica impassibilità gli erano attribuite dal connubio tra l'intellettualità greca e la tradizione ebraica.

Non si può fare a meno, inoltre, di riconoscere che non sono del tutto soddisfacenti le visioni teologiche che da tempo si sono imposte, ma che sono anch'esse basate su un'idea di Dio, tuttora riconosciuta sì per fondamentalmente intellettualistica, ma di fatto ancora "vissuta" per propria; il risultato ne è che la riflessione sembra ripercorrere sempre i passi consueti e si mostra per molti versi troppo timida, quasi timorosa di fronte al pensiero di valutare i possibili limiti di una consolidata tradizione.

Così nasce la convinzione che, da un lato, si deve sostenere la necessità di una teodicea, perché senza di essa a rimanere indifeso è l'uomo stesso, dall'altro lato, si deve affermare che essa dovrà muovere i passi da nuove considerazioni, pur senza negare ogni validità a ciò che sinora le tradizioni teologiche classiche hanno proposto; serve, insomma un nuovo punto di partenza da cui procedere, ricordando sempre di non commettere l'errore di voler parlare di Dio scordandosi delle realtà dell'uomo e del male.

In definitiva, dice Gesché, quello che serve è riproporre il problema del male, approcciandolo in modo nuovo e sviluppandolo lungo un percorso che venga elaborato senza trascurare l'apporto del pensiero filosofico, ma ancor più senza rinunciare a prendere coscienza del diritto della teologia di procedere dai suoi fondamenti, e con i

metodi che le sono propri, per elaborare una visione del male convincente ed in grado di “salvare” Dio e l’uomo.

Allo scopo, e senza che ciò implichi irrazionalità, il percorso “obbligato” dovrà passare dal gettare il problema del male in Dio, per rivolgersi poi a Dio e affrontarlo insieme a lui; solo così l’irrazionalità del male potrà essere, se non superata, almeno affrontata “più utilmente”.

Poste così le premesse, il teologo di Lovanio si accinge ad avanzare verso il cuore del problema.

PARTE SECONDA – CAPITOLO SECONDO
UNA REALTÀ INATTESA

Il male si mostra, in sé, come una realtà che resiste ad ogni tentativo di giustificazione logica: è inutile dunque tentare di darne una "ragionevole ragione", anzi, non è solo inutile, ma è proprio sbagliato, poiché, facendolo, si rischierebbe addirittura di circondarlo indebitamente di una parvenza di razionalità[405].

Eppure la sua realtà è un fatto: il suo manifestarsi nel mondo è innegabile e non lo si può passare sotto silenzio; ci si deve allora chiedere come fare in modo di non trascurare questa presenza e di non rinunciare a cercarne un senso, quando nessun argomento è risultato sufficiente a spiegarne il perché.

In verità, se non può essere argomentato, il male può però essere "raccontato", proprio in quanto avvenimento.

Ecco la chiave: raccontare il male e l'impatto del suo ingresso nel mondo; ed è esattamente questo ciò che la Bibbia ha fatto e di lì, dunque, il teologo dice di voler muovere i suoi passi per gettare il problema in Dio ed affrontarlo con Dio.

Bisogna avere però alcune attenzioni: in primo luogo, egli afferma, la cosa più opportuna è iniziare attenendosi alla semplicità del racconto per entrare in esso in modo ermeneutico e con mente aperta, evitando di anteporvi le "classiche" soluzioni filosofiche e teologiche che, come si è visto, sono risultate abbastanza insoddisfacenti le une e limitate le altre: le si potranno semmai riprendere in un secondo momento, ma la partenza dovrà essere fatta ricorrendo ad altro.

Se si vuole affrontare profittevolmente il compito, poi, è necessario fare attenzione a non cadere subito nel tranello teso da una *forma mentis* che, diffusasi in antico, si è ulteriormente aggravata negli ultimi tempi: le tragedie del secolo scorso e quelle più recenti ci hanno, per così dire, obbligati a "spalancare gli occhi" su orrori

[405] E Gesché lo sottolinea – *Ib*., 53 –, riportando le parole di San Francesco di Sales, autore spirituale da lui amatissimo: «"Non occorre pensare che si possa render ragione del fallo commesso peccando, perché quel mancare non sarebbe peccato se non fosse privo di ragione (SAN FRANCESCO DI SALES, *Trattato dell'amor di Dio*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1989, II, 11)"».

perpetrati dall'uomo e su altre tragedie che non si sa come spiegare, né si riesce ad accettare; e una umanità disincantata arriva a farsi colpevole di tutto o a sentirsi minacciata da tutto; se ci si lascia invischiare da questo disincanto, si va incontro ad una elevata possibilità che, travolti in una «coscienza infelice», prevalga la tentazione di "lasciarsi andare" e si rinunci alla lotta contro il male o che, viceversa, ci si senta spinti a ribellarsi ad esso in modo violento ed inaccettabile; ed in entrambi i casi al male si aggiungerebbe altro male.

Avendo costantemente presenti questi due *caveat*, si potrà seguire Gesché nello sviluppo del suo discorso il cui fine egli mette in chiaro da subito:

> Scopo della nostra riflessione è precisamente di comprendere meglio cosa sia il male, di misurare bene la nostra responsabilità. Ciascuno può e deve farlo a modo suo: il mio punto di vista sarà quello del teologo e consisterà pertanto nel mettere al centro la parola di "Dio"[406]. […] Andare al di là di una sovradeterminazione antropologica con una sovradeterminazione teologica questo è il nostro intento.[407]

L'articolazione della proposta di Gesché si compone di tre passaggi: quello iniziale sarà descrittivo, genetico, in qualche modo narrativo, alla riscoperta del primo avvento del male; il secondo consisterà in una analisi della trama del male; il terzo affronterà la domanda di come si possa vincere il male.

2.1 – Un sopraggiungere non annunciato

A fondamento della nostra fede stanno i racconti biblici, ed essi si aprono con il compiacimento di Dio su una creazione buona, «molto buona»; non c'è nulla di negativo in essa, salvo, se si vuol essere pignoli, quel «non è bene che l'uomo sia solo» di Gn 2,18 prontamente "rimediato".

---

[406] Non è evidente il motivo per il quale Dio risulti virgolettato, ma sembra ragionevole pensare soprattutto a una sorta di sottolineatura del fatto che, nella Scrittura, si è sì in presenza della parola di Dio, ma altrettanto certamente si tratta di una parola veicolata attraverso parole di uomini. Più remota è la possibilità che l'intento dell'autore fosse quello di ricordare, ancora una volta e in modo del tutto particolare, che il dio di cui si parlerà è un dio che ha superato le strettoie in cui lo hanno voluto chiudere tanti teologi e filosofi.

[407] GESCHÉ, *Il male* 46.

Ma, all'improvviso, ecco il male, un qualcosa di inatteso, una estraneità che si propone da sé, che non era prevista nel piano del creatore: e proprio per questo, per il suo non rientrare nel disegno divino, il male non è semplicemente incomprensibile, è del tutto irrazionale, ed il constatare questa irrazionalità è ciò che, secondo Gesché, costituisce «il primo [necessario] gesto teologico»[408] .

Il male, d'altra parte, nonostante la sua irrazionalità c'è e il prendere atto della sua presenza nella creazione prima del peccato dei progenitori è «il secondo gesto teologico» verso il quale la Bibbia ci guida col racconto di un evento inatteso: entra in scena uno sconosciuto che si fa avanti e riesce a sedurre l'ingenuità dell'uomo.

È per questa ingenuità umana che il peccato «è entrato nel mondo (Rm 5,12)», ma il male – non il peccato, si badi bene – c'era già, non l'ha inventato l'uomo, quell'uomo che ne è stato colto di sorpresa: il male era già nel demonio-serpente, anche se la Bibbia non dice come e perché fosse lì, nel «più astuto degli animali selvatici che Dio aveva fatto (Gn 3,1)».

E neppure in Dio può essere cercata la responsabilità del male, anzi, Dio stesso ne è colto di sorpresa:

> "Che succede?", è questa la domanda che si può intravedere, rileggendo familiarmente questi testi che fanno pensare proprio all'irruzione di una realtà negativa e inattesa. Si pensi al racconto del Diluvio, dove Dio "si pente" di ciò che ha fatto. O al racconto di Sodoma e Gomorra, quando Dio chiede ad Abramo se sia vero l'incredibile grido d'infamia, giunto sino a lui. Nel giardino dell'Eden, Dio non è lo Zeus di Prometeo, la cui aquila-spia ha già visto tutto[409]: "Adamo, dove sei?", chiede, "Eva, cosa hai fatto!". Nell'episodio della Torre di Babele, Dio scende per vedere e si meraviglia che "sia stata questa 'la loro prima impresa'". Tutto succede come se Dio, scandalizzato, volesse al più presto cancellare tutto. E nel nuovo testamento anche Gesù si scoraggerà davanti al male e, trattandosi di una realtà insostenibile, s'indigna per ogni tentativo di spiegazione. Ad esempio, nell'episodio del cieco-nato.[410]

---

[408] Lo aveva colto anche Kant «in pieno XVIII secolo e malgrado Leibniz: "Quanto all'origine razionale (in opposizione a quella storica e secondo la rappresentazione) di quest'inclinazione al male, resta per noi impenetrabile […]; non esiste per noi una ragione comprensibile per sapere da dove avrebbe potuto venirci anzitutto il male morale. È questo carattere incomprensibile […] che la Scrittura esprime nel suo racconto storico" – *Ib*., 52, nota 8 –».

[409] Evidentemente, secondo Gesché la prescienza di Dio, seppure intesa come prescienza dei possibili, secondo l'interpretazione di Leibniz, non confà ad una "lettura familiare" dei testi biblici.

[410] *Ib*., 48-49.

Dio e uomo dunque, nella lettura di Gesché, sono "colti alla sprovvista": e che se ne trae?

> Cosa veniamo così a sapere da subito? Che il problema del male, a questo livello primo e radicale, non è un problema di colpevolezza (salvo quella del serpente), e neanche, per il momento, una questione di responsabilità. È invece un incidente. […] Vedere così a tutta prima il male come una disgrazia che colpisce sia Dio che l'uomo, ci insegna molte cose. E considerare il male, in prima istanza, come svincolato dal problema della colpevolezza, ci libera già da alcune limitazioni.[411]

Sono parole molto importanti quelle che precedono, perché aprono a ciò che costituirà il fulcro della proposta di Gesché: egli non negherà che ci sia una responsabilità dell'uomo, ma, se si guarda al male «in prima istanza, come svincolato dal problema della colpevolezza», si è portati a cogliere un diverso concetto di responsabilità, un concetto che apre a domandarsi che cosa sia possibile fare contro il male, piuttosto che continuare a chiedersi che cosa esso sia e da dove venga.

Non si tratta di dire che le ultime due domande vadano *sic et simpliciter* lasciate cadere, non foss'altro perché comunque l'uomo continuerebbe a porsele e Gesché, infatti, non le trascura – più avanti lo vedremo bene –; per adesso basti un semplice accenno: in quanto alla prima, va detto che la collocazione propria del male radicale è nel «demonico»; per la seconda, verrà proposta una sorta d'analisi strutturale del male.

Ciò di cui si deve invece essere sin d'ora avvisati è che, nella visione del teologo lovaniense, la vera domanda, quella cui si deve dare la precedenza e sulla quale egli vuol focalizzare la sua proposta, è: «Come superare o almeno limitare il male, che fare contro di esso o contro i suoi effetti?».

Detto questo, possiamo riprendere a seguire il percorso ch'egli propone.

---

[411] *Ib*., 49-50.

2.2 – L'irrazionalità del male

Nella Bibbia il male si mostra innanzitutto come una sorta di evento calamitoso[412], un disastro per il quale l'attribuzione delle responsabilità va operata in un modo meno "brutale" di quello che solitamente viene applicato e porta di fatto a mettere in gioco "in un'unica partita" sfumature che dovrebbero invece essere affrontate separatamente; soprattutto si dovrebbe evitare di assorbire in un tutt'uno i concetti di colpa e responsabilità.

La civiltà occidentale è portata, oggi ancor più che nel passato, a cercare subito il responsabile della colpa, a volerlo vedere immediatamente "portato alla sbarra": nel caso di eventi che provochino danni rilevanti e vittime, si aprono senza indugio indagini e si nominano commissioni d'inchiesta per individuare "le coperture dietro alle quali i colpevoli si nascondono", cosa che, non di rado, porta al risultato paradossale che il soccorso alle vittime ne viene ostacolato, come se il portare aiuto fosse una cosa secondaria.

È del tutto evidente che anche di fronte ad una disgrazia è doveroso accertare se vi siano delle colpe ed agire di conseguenza, e Gesché non manca di dirsene convinto; quello che però egli vuol far presente è come questo atteggiamento "colpevolista" non sia privo di conseguenze, non lo sia nella vita della società e non lo sia nel pensiero.

E se ci si concentra su ciò che appare immediatamente dal racconto biblico, si può cogliere che si è di fronte a un male che, al suo primo apparire,

> sopraggiunge senza connivenza, da nemico assoluto, senza che si sia dunque colpevoli del suo sorgere, [se si avverte questo,] la reazione prima sarà […] proprio quella di cercare un rimedio. Paradossalmente (è bene rendersene conto) la decolpevolizzazione (in primo grado) libera gli attori per il combattimento.[413]

In ciò consiste, a parere di Gesché, il primo insegnamento che si può trarre dal vedere il male rappresentato come calamità; e la cosa va davvero posta in grande evidenza, perché

---

[412] Nell'esprimere questo concetto, Gesché usa la parola "disgrazia". Lo stesso termine, però, è da lui impiegato per denominare una delle parti che egli individua nella struttura del male, quella in cui non si può ravvisare una responsabilità umana (disgrazia è un terremoto, ad esempio); per chiarezza, perciò, cercherò di evitarne l'utilizzo, se non in quest'ultimo significato.
[413] *Ibid.*

il diniego della colpevolizzazione iniziale […] apre nel modo migliore alla responsabilità attiva. Così dunque, e contrariamente a ciò che si pensa, non è l'immediata colpevolizzazione a questo livello che porta alla vera responsabilità. […] Qui si annuncia già la salvezza, poiché immediatamente l'attante del dramma, non essendo giudicato *anzitutto* colpevole ma vittima, si vede liberato da una complicità che sarebbe altrimenti talmente sua propria da rendere impossibile una liberazione. Se così Dio e l'uomo escono invece innocenti dal racconto teologico della Genesi, è dunque possibile porre il vero e primo problema della responsabilità: come agire davanti al male, che bisogna fare, come uscirne? Una responsabilità di salvezza prende il posto di una responsabilità di perdizione. Questo cambiamento di punto di vista è paradossale, ma meritava d'essere sottolineato. La dichiarazione di innocenza compiuta qui dalla Scrittura non è una dichiarazione di innocenza qualsiasi, che si tradurrebbe in una disastrosa deresponsabilizzazione. Al contrario, in un certo senso, si è responsabili, in primo luogo, proprio perché non colpevoli.[414]

Ecco il punto: «Dio e l'uomo escono innocenti»; siamo dunque in presenza dell'apertura di una teodicea[415] e di un'antropodicea, di quanto cioè era stato detto necessario cercare, partendo da nuove basi: certo non è che un inizio, e qualcuno potrebbe anche dire che Gesché non è andato al di là dell'esporre una sua intuizione che è tutta da approfondire e la cui reale portata sarà, in ogni caso, tutta da verificare; non si potrà negare, tuttavia, che è comunque un inizio promettente quello da lui costruito «rileggendo familiarmente» i testi biblici, è promettente, non foss'altro, perché vi si prospetta l'apertura di una via che «annuncia già la salvezza» e che allontana da una «responsabilità di perdizione» il cui peso sarebbe talmente schiacciante «da rendere impossibile una liberazione»[416].

Del resto, Gesché stesso avverte la necessità di dare uno sviluppo più sistematico a tutto ciò, e vedremo che lo farà; non prima, però, di aver proposto alcune ulteriori riflessioni sull'importanza dell'aver colto che il male, al suo apparire, è innanzitutto

---

[414] *Ib.* 51.

[415] Non sembra ingiustificato sostenerlo: di fatto, nel momento in cui giunge ad affermare che Dio, e non solo l'uomo, "ne esce innocente", l'autore propone l'esito della sua difesa di Dio. E ciò resta vero, anche se poi egli farà seguire un utilizzo equivoco della parola "teodicea": «In questa sede non si tenta una teodicea del male», frase che non si capisce se non come equivalente a "In questa sede non si tenta di dare una giustificazione al male", interpretazione che richiama certamente il pensiero ed il linguaggio di Gesché.

[416] Nel prosieguo, si avrà modo di vedere quale peso avrà nella proposta di Gesché il concentrarsi sullo sforzo di pensare teologicamente alla possibilità di una "liberazione".

presentato dalla Scrittura come una sorpresa sia per Dio, che per l'uomo: è presentato, infatti, come un qualcosa di assolutamente "estraneo", non previsto nel disegno della creazione.

E dalla presa di coscienza del modo subdolo con il quale questa estraneità inattesa si è insinuata nel mondo, per l'agire colpevole, ed ingenuo al tempo stesso, dei progenitori, si è condotti a comprendere come il primo, necessario passo preliminare consista nell'assumere un atteggiamento aperto e più disposto a vedere le cose in un modo che si distanzia da quello classicamente assunto da una teologia abituata a racchiudere la presenza del male in un tutt'uno con la nozione di colpevolezza, qualificandolo e giustificandolo come puro frutto della colpa della prima coppia.

Se si compie questo passo, che come si è visto non è arbitrario, ma è sostenuto da una lettura "non prevenuta" delle pagine bibliche, si è messi in grado comprendere quanto sia giusto attribuire al male il nome che più gli compete, che lo designa per ciò che esso effettivamente è: «l'irrazionale».

Con non minore chiarezza, poi, si può cogliere che l'aver affermato che né Dio, né l'uomo sono responsabili del suo irrompere non equivale a dire che nessuno ne sia responsabile, perché il responsabile c'è: è il Demonio-serpente.

"Irrazionale", inoltre, è il termine che, mutuato dal linguaggio filosofico, ben si accompagna ad un'altra qualificazione, «il demonico», che è forse ancora più giusta in un discorso teologico; e così definendolo, si attribuisce al male

> la parola più insultante, la parola senza pietà, quella che lo getta nell'irrazionalità (*mysterium*) più assoluta (*iniquitatis*), senza alcuna speranza di giustificazione. [Ed in tal modo,] il problema della colpevolezza non viene eluso, come si vede, ma è posto nel suo vero luogo: il demonico. La colpevolezza è riconosciuta, ma viene estromessa [messa fuori, come dice l'etimologia …] da questo luogo che è il mio (io non *sono* cattivo), per essere ricondotta nel luogo che è il suo, il luogo del Cattivo. Non si tratta né di Dio, né dell'uomo. Il male non è di questo mondo, vi è entrato, venendo da altrove.[417]

[417] *Ib*., 53-54. Gesché commenta (n. 13) queste parole con alcune righe in cui egli si rifà a Kant, qualificando come "straordinaria" l'osservazione del filosofo tedesco: «Nell'opera *La Religion dans les limites de la simple raison*, Kant osserva come la rappresentazione cristiana, associando il male a un terzo luogo, l'inferno, e non alla terra (né beninteso al cielo), sia così riuscita perfettamente a sottolineare l'eterogeneità del male. Aggiungerei che sono precisamente la gnosi e il manicheismo che,

A questo punto, ci si potrebbe chiedere se il teologo di Lovanio intendesse, o meno, attribuire al Demonio natura personale: egli aveva avvertito il problema, ma gli era parso ch'esso non fosse qui rilevante; si limita perciò a suggerisce di ricorrere al termine "paripostasi", mutuato da Dionigi Areopagita[418], che si presta a qualificare esattamente la posizione del male nella sua natura demonica e nella sua totale e radicale ingiustificabilità.

Il male è, dunque, «il non ammissibile» e tale qualificazione allontana anche l'ipotesi che se ne possa fare un qualcosa di ordine semplicemente etico: il male ha infatti un carattere metafisico, è un reale «*ordo desordinis*» che ha voluto e vuole coinvolgere il destino dell'uomo – e dell'intero creato, credo di poter aggiungere –, cogliendolo di sorpresa per de-finalizzarlo, per trascinarlo via dal progetto divino.

Ecco, così, che l'uomo, colto di sorpresa, è innanzitutto vittima, nonostante che non si possa negare che abbia la sua parte di colpa.

Per contro, si ha che l'Occidente cristiano[419] si è molto più occupato della colpevolezza e di fronte al male si è quasi sempre per prima cosa concentrato sulla ricerca del colpevole: ma affrontare il male a partire dall'individuazione di chi ne abbia la colpa non è, in qualche modo, un cercare di spiegarlo e, indirettamente, giustificarlo? O, in altri termini, non si sta tentando, sotto, sotto, di "esorcizzare" lo scandalo del male presente nel mondo, attribuendogli una causa ragionevole attraverso la colpa di qualcuno?

Questo è stato l'atteggiamento degli amici di Giobbe, ricorda Gesché, che è ben diverso da quello suggerito dal Vangelo il cui interesse è molto più per le vittime che pei colpevoli: già egli aveva sottolineato il rifiuto di Gesù di condannare l'adultera, pur sapendola colpevole («va e non peccare più»), nonché, nel caso del cieco nato, la sua irritazione di fronte alla domanda di chi avesse peccato; ma per capire quanto la preoccupazione per chi dal male è stato ferito sia un sottofondo permeante tutta l'azione di Gesù, il teologo di Lovanio si rifà ora anche ad un altro episodio in cui è posto chiaramente in evidenza ciò che egli intende sottolineare.

---

con il loro dualismo e la loro isotipia del male e della terra, hanno reso il mondo cattivo per natura e non per accidente».

[418] DIONIGI AREOPAGITA, *I nomi divini*, E.S.D., Roma-Bologna 2010, 243-244.

[419] L'accento sulla colpevolezza non è certo una caratteristica solo dell'Occidente cristiano: non a caso, infatti, il tema della colpa primordiale, quale risposta alla sofferenza umana, è presente praticamente in tutte le culture, a partire da quelle più antiche. Si veda su ciò, ad esempio, l'ampia trattazione che ne fa Paul Ricoeur nel suo *Finitudine e colpa*.

Nella parabola del buon Samaritano, i colpevoli sono chiaramente indicati, sono i malvagi ladroni (per la verità, una qualche colpa, quella che, in termini giuridici attuali, si dovrebbe dire di "omissione di soccorso", è rinfacciata anche al sacerdote e al levita); essi tuttavia scompaiono subito dalla scena, perché non è di loro che ci si deve interessare, e a Gesù è bastato indicarli, perché così richiedeva l'organicità del racconto.

La figura che è posta in risalto, ed il cui comportamento è portato ad esempio, è invece proprio quella di chi era visto come il "peccatore per definizione", di quel Samaritano che si preoccupa della vittima.

Ecco la responsabilità di cui parla il Vangelo; ed è di questa che ci si deve in primo luogo far carico, non della ricerca delle responsabilità del colpevole, cosa che spesso, tra l'altro, porta ad una sorta di oblio per le condizioni di male obiettivo nelle quali si trovano le vittime, fatto, questo, che viene a costituire un ulteriore, scandaloso male, specialmente quando si è di fronte alle vittime di grandi tragedie, siano esse causate dall'uomo, piuttosto che dovute alla sola natura.

Non si dimentichi perciò, tirando le somme sull'analisi di Gesché, che, per quanto sia giusto cercare anche l'eventualità della presenza di colpe, più giusto e importante è, anzitutto, occuparsi di come sconfiggere il male, e sconfiggerlo proprio là dove ha lasciato le rovine frutto della sua vittoria.

2.3 – La sorpresa e il peccato

Il male è entrato in questo mondo attraverso un raggiro, s'è detto, cogliendo l'uomo alla sprovvista con un'azione diretta ad aprire una breccia nel punto in cui le difese erano più deboli e dove non ci si sarebbe aspettato un attacco: l'uomo neppure sapeva che esistesse il male e non aveva mai pensato, né desiderato, di potersi fare simile a Dio.

Il serpente non appariva particolarmente pericoloso, era «il più astuto degli animali che Dio aveva fatto», come si legge all'inizio di Gn 3, ma non era che un animale tra gli altri in una creazione tutta buona; perché non prendere in considerazione le sue parole?

Il suo suggerimento faceva intravedere la possibilità di una cosa entusiasmante; perché non verificarla?

Sì, era vero, Dio aveva detto di non mangiare di quell'albero, ma era anche vero che Dio aveva visto che tutto il creato era cosa buona; doveva esser buono anche quel frutto, dunque; perché non acconsentire a quell'allettante proposta?

E l'uomo c'era cascato: era stato uno sbaglio e fu così che *peccatum in hunc mundum intravit*; fu attraverso un subitaneo attacco contro un essere impreparato e ingenuo; fu un grave errore per l'uomo che se ne accorse immediatamente, scoprendosi debole e nudo e cercando di porvi subito rimedio con un'altra ingenuità, nascondendosi.

Gesché non si esprime in questo modo, ma il suo pensiero vi corrisponde perfettamente.

Egli dice, infatti, che il tema della sorpresa è davvero fondamentale e, come se non bastasse quanto già prima aveva messo in luce, egli ritiene di dovervisi soffermare ancora per trarne ulteriori insegnamenti:

> Sempre leggendo la Genesi, l'ingresso dell'uomo nel male è stato essenzialmente un consentire. Tutto il tema della tentazione ripete che la colpevolezza (umana) esiste, ma entra in gioco relativamente tardi, a un secondo livello, viene dopo un livello primo e radicale.[420]

D'altra parte, l'idea di una "secondarietà" della colpa di Adamo ed Eva non è propriamente una novità: già la tradizione mistica ebraica l'aveva rilevata e fatta propria[421]; e così, se è vero che l'uomo non può essere completamente scagionato, è vero anche che la sua colpa deve essere teologicamente considerata per quello che appare stando a Gn 3, vale a dire:

> una sorta di deutero-colpevolezza che consiste, in colui che è stato sorpreso ed è vittima (della tentazione), nell'aver consentito al male. [… Però] il male non viene dall'uomo. Il male è il modo d'essere del solo Demonio, il solo essenzialmente cattivo. […] Non si insiste mai abbastanza, credo, su tutto ciò. Il peccato, cioè il male commesso dall'uomo, è certo

---

[420] GESCHÉ, *Il male*, 56.

[421] Ciò è diffusamente trattato, ad esempio, in un recente e interessante saggio di Moschè Idel: *Il male primordiale nella Qabbalah*, Adelphi, Milano, 2016.

immenso, ed è tale proprio perché, attraverso il consenso, l'uomo dà vita a questa tragica *aversio-conversio* che lo definalizza. Tuttavia, di propria iniziativa, e anche nel peggiore dei casi, è solo un consenso e non una propria invenzione. Io non ho inventato il male. Questa è la scusa, fosse pure ingenua, di Adamo e quella, del resto molto apprezzata, di Eva (a cui Dio in gran parte dà ragione): "non sono io, è il serpente". Eva è forse, solo per questo, il primo teologo (non gliene siamo stati molto riconoscenti!). Essa ricorda a Dio che l'uomo non ha instaurato il male. Sì, io ho acconsentito, ma a qualcosa che viene da fuori, e non da me, come se io fossi essenzialmente perverso. È esattamente questo il *peccato*: non il male, ma il consenso al male. E questa è la sola (e certo sufficientemente tragica) colpevolezza dell'uomo. Il peccato "non è che" peccato, se così si può dire. Ed è "soltanto" peccato per la ragione appena detta, che, in qualche modo, si pone a monte. Ad essa si aggiunge però una seconda ragione: il peccato può essere perdonato, il male è invece insolvibile.[422]

Sì, proprio così, il peccato può essere perdonato, può essere guardato con misericordia: non per nulla, nel racconto biblico, Dio non sottrae l'uomo alle conseguenze del suo agire, ma non lo maledice, l'unico ad essere maledetto è il serpente – per la verità, lo è anche il suolo, ma quel «per causa tua (Gn 3,17)» rivolto ad Adamo mostra che questa seconda maledizione, in qualche modo "intermedia", non ha la stessa intensità della prima che è, invece "diretta e assoluta", senza commenti da parte di Dio: «Maledetto tu! (Gn 3,14)» –.

L'uomo si è addossato una responsabilità che gli è derivata, per così dire, dal suo essere "ancora minorenne" e dunque fragile all'epoca dei fatti; e guardando le cose in questo mondo, si scopre che il male, per quanto concerne l'uomo, si manifesta non come una radicale depravazione, ma come esito dell'errata interpretazione di un miraggio messogli davanti in modo che il male fosse camuffato sotto vesti di bene; si è trattato di una errata interpretazione indotta da un nemico venuto da fuori, dal demonico.

Se non fosse così, come ha osservato Kant, bisognerebbe affermare che l'uomo è diabolico, ma ciò non è possibile[423].

Il punto di vista proposto è quello che fa guardare «il male del male» più nelle sue conseguenze, obiettive e disastrose, che nella apparente oggettività; si potranno

---

[422] GESCHÉ, *Il male*, 57-58.
[423] I. KANT, *La religione nei limiti della sola ragione*, Laterza, Bari 1980, 56.

così vedere le cose in un modo che fa scorgere la verità di un uomo prima vittima del male, non primo colpevole di esso.

E, proprio perché vittima, l'uomo viene, a ben guardare, da subito soccorso e salvato: «Io porrò inimicizia fra te e la donna (Gn 3,15)»; sì, il serpente vorrebbe deviare l'uomo e la creazione tutta verso un destino come il suo, un destino nel male, ma ecco che Dio si fa carico della debolezza della sua creatura ch'egli continua ad amare nonostante il peccato e annuncia il suo intervento: il Demonio continuerà a insidiarla, ma lei lo schiaccerà per la forza di quell'«Io porrò».

E possiamo trarne un'importante conclusione:

> Per il cristianesimo, come conseguenza della tentazione, il colpevole stesso è una vittima. Certo il colpevole e la sua vittima non vanno confusi, e alla vittima va accordata primariamente una giusta preferenza nel soccorso, e ancora ci vuole una legittima condanna del colpevole. Malgrado ciò, l'uomo colpevole, nella visione cristiana non è un colpevole assoluto. Egli ha obbedito *a* qualcosa [di sbagliato]. Significa che il colpevole – e questa è una specificità cristiana – deve essere trattato in modo diverso che con le sole accuse (anche se deve essere soggetto ad accusa).[424]

Ma la salvezza di cui s'è parlato, allora, è per il colpevole o per la vittima?

Dovrebbe essere facile rispondere che, dal punto di vista cristiano, è per tutti e due, ma non sembra che ciò sia proprio così immediato o, almeno, che sia sempre apparso tanto chiaro: non si può fare a meno di osservare, infatti, che nella cristianità ogni epoca ha mostrato di avere le sue preferenze e, fino a tempi recenti, è accaduto spesso che si pensasse di doversi concentrare soprattutto, se non esclusivamente, sul colpevole.

Non è da molto infatti che si è tornati a ricollocare l'accento sul soccorso alle vittime, assumendo un diverso atteggiamento, mosso dal ricordo che Gesù disse d'essere venuto a portare una buona novella ai poveri e agli sventurati, anche se non c'è un'univoca interpretazione su chi si debba ricomprendere nel numero dei poveri e degli sventurati.

C'è sicuramente da augurarsi che si affermi ulteriormente una visione meno carente dal punto di vista "metafisico" e più attenta all'esistenzialità dell'uomo e al

---

[424] GESCHÉ, *Il male*, 61.

suo destino in un mondo in cui la tragica presenza del male rende bisognosi di salvezza tanto la vittima, quanto il peccatore.

Certo, si può anche capire che possa permanere il dubbio se questo non sia un atteggiamento troppo indulgente nei confronti del peccatore, ma va sottolineato che il farsi carico primariamente delle vittime non riduce affatto l'obbligo di opporsi al male e di lottare contro la sua origine.

Sì è poi detto che c'è la necessità di considerare con più attenzione quanto concerne il destino dell'uomo, destino che si è sempre visto come colpito e deviato dal peccato per colpa dell'uomo stesso; è bene, allora, parlare ancora un po' di questo.

Ripartiamo dal fatto che il male consegue alla seduzione di un tentatore: ciò porta a cogliere la necessità di riflettere sul mistero più profondo del male, sul suo aspetto nascosto e oscuro, quello in cui si manifesta meglio l'alienazione incosciente che minaccia tutti, tanto i colpevoli, quanto le vittime.

In che consiste la tentazione demonica?

Gesché sollecita nuovamente a riprendere «il paradigma inesauribile della Genesi»: il serpente ha fatto nascere in Eva un desiderio che non le apparteneva ed è proprio a questo che tendeva la tentazione del Maligno in cui sempre si annida il disegno di allontanare il soggetto da ciò che dovrebbe stare nel suo animo, sicché chi acconsente a quella malizia finisca col trovarsi inaspettatamente spinto fuori dal proprio destino.

La vittima dell'inganno finisce, infatti, per non strutturare più se stessa e la propria vita sulla base dei suoi veri desideri, cosa cui dovrebbe dedicarsi sempre con impegno e sforzo; e perseguendo il miraggio verso il quale è trascinato, il sedotto si mette su una via che gli è fatta apparire più facile e promettente, permettendo così al seduttore di alienarlo e disappropriarlo della sua interiorità, esattamente attraverso quell'insinuazione di un desiderio estraneo.

Anche il salmista, sostiene Gesché, se n'era accorto e, per questo, aveva sollevato la preghiera: «*Ne tradas me Domine, a desiderio meo peccatori* (Sal 139,9 *Vulgata*)», che da lui viene resa con un elegante «Non consegnarmi, Signore, lontano dal mio desiderio, al desiderio del peccatore», e vi aggiunge un'osservazione "attualizzante":

> Dio Padre e il padre sulla terra sono coloro che ci permettono, proprio perché non seduttori (ruolo della legge, dell'interdetto), di gestire i nostri desideri. Il seduttore invece, chiamato giustamente padre della menzogna (Gv 8,44), ci rende impossibile questo cammino.[425]

Il teologo di Lovanio, infine, ritiene di dover insistere ancora su una questione che gli doveva stare particolarmente a cuore: il suo ripetuto sostenere che l'uomo, per quanto colpevole, è vittima poteva certamente essere visto come minimizzante in maniera eccessiva la colpa dell'uomo stesso e alla domanda se l'uomo ne esca del tutto assolto la sua risposta è decisa: «No di certo».

Non contesta il fatto che quella preoccupazione possa essere per certi aspetti legittima, ma insiste nel far presente che questa decolpevolizzazione non fa in realtà che una cosa: «rimette il male al suo giusto posto», mostrandolo per quello che effettivamente è, lo svela come «un errare, uno sbandamento, una deviazione. Come un errore tragico di destino».[426]

E fa poi seguire un'osservazione che può risultare sorprendente: «L'uomo non fa che acconsentire, ma sfortunatamente questo consenso apre la via al male»: che significa, mi chiedo, quel curioso «sfortunatamente»? Che non era lecito attenderselo ovvero che le conseguenze della disubbidienza non sono state che un esito da ritenere quantomeno poco probabile?

No, non è così: quella prima colpa non è stata un accadimento fortuito, ma una vera e propria colpa, il frutto di una volontà, un errore certo grave per se stesso e per le sue conseguenze; alla sua base, però, c'era un intervento venuto dall'esterno e apportatore di sventura e di ciò appunto "sfortunatamente" per loro e per noi, né Eva, né Adamo avvertirono l'inganno.

In ogni caso, ecco come Gesché ha sottolineato la cosa:

> È veramente un minimizzare il peccato? È un dimenticare che "A causa di un solo uomo il peccato entrò nel mondo" (Rm 5,12)? Niente affatto. Si tratta invece di segnalare correttamente che il male è entrato nel mondo a causa del peccato, che dunque il male è anteriore al peccato, in questo senso, secondario, si "limita" ad introdurre il male. D'altra

---

[425] *Ib.*, 62-63.
[426] *Ib.*, 63.

parte, il tema della tentazione non dissimula la complicità attiva che può legare il peccatore al male.[427]

Parole che vengono confermate da un'ulteriore, forte osservazione:

> Il tema della tentazione non mitiga il processo di colpevolizzazione dell'uomo, si limita a rivelargli l'abominazione del male e dei suoi rischi. Del resto, questa intuizione della Genesi è confermata dal nuovo testamento. Non è notevole che un testo così breve come il *Padre Nostro*, la preghiera concernente il male, abbia come oggetto la tentazione? Perché questo è il problema, come conferma il *Padre Nostro* chiedendo al Padre di liberarci dal male (o, precisamente dal Maligno). Dicendo *liberaci*, vuol dire che il male è prima di tutto qualcosa di esteriore all'uomo, che lo assale e lo rende prigioniero.[428]

2.4 – Male, colpevolezza e responsabilità

Gesché dunque, seguendo un percorso narrativo basato sulla Scrittura e da essa in più punti sostenuto, è giunto a stabilire il cardine della sua riflessione sul male e vede ora la necessità di riprendere in modo più sistematico e speculativamente più incisivo i punti salienti del discorso fatto.

Ciò significa, per lui, proporre una trattazione che non manchi di affrontare alcuni degli aspetti riguardanti le sfere dell'etica, della dogmatica e delle strutture dell'essere e dell'agire; e quello che si dovrà sempre aver presente, soprattutto, è che il fine di tutta questa trattazione non può essere altro che il mettere in luce il punto d'arrivo della narrazione biblica: la salvezza.

2.4.1 – Sull'aspetto morale

Per quanto riguarda l'aspetto etico, si può partire dalla considerazione che:

---

[427] *Ib*., 63, n 30.
[428] *Ibid.*

> se il male non fosse che un problema morale, lo stoicismo e le virtù sarebbero sufficienti. Ma se si tratta invece, come abbiamo visto, di un disastro [… che pone fuori dal disegno divino, che induce un diverso destino], allora ci vuole un atto di salvezza. Il male non è solo un problema di senso (di non-senso), riguarda la vita, l'esistenza stessa. Il male è un problema esistenziale, o piuttosto un contro-esistenziale.[429]

Per quanto ciò sia vero, tuttavia, la tendenza a ricondurre tutto il problema del male nella sfera morale è sicuramente onnipresente, ed è un errore che si deve correggere: bisogna, cioè, incominciare a considerare il male come un qualcosa da non circoscrivere soltanto a ciò che può toccare la soggettività, la coscienza, la colpevolezza delle intenzioni, e così via.

Non si tratta, certo, di negare che nel male ci sia la presenza di aspetti che vanno affrontati dal punto di vista morale, ma semplicemente di prendere atto della necessità che si deve evitare di farlo nel modo peggiore, guardando cioè solo a ciò che fa emergere la responsabilità nella colpa, perché così si viene a smorzare il coraggio di reagire e si arriva, alla lunga, al paradosso di indebolire la qualità stessa del giudizio morale.

Dobbiamo infatti riconoscere che il moralismo dal quale è stata caratterizzata per secoli la tradizione cristiana si è accompagnato ad effetti perversi i cui esiti si sono radicati profondamente nell'inconscio comune, anche se ciò non può oscurare il fatto che l'enfatizzazione dell'aspetto morale abbia avuto pure grossi meriti, tra i quali

> il più importante, senza dubbio, è stato quello di defatalizzare e desostanzializzare il male. Il male visto come peccato, come atto attribuito ad una responsabilità e ricondotto ad una libertà, non appare più come fatalità, così come pensavano i Greci, né può essere considerato come una natura o una sostanza, secondo il pensiero gnostico e manicheo. Parlando del male in termini di colpevolezza, la tradizione occidentale ha defatalizzato la storia dell'uomo, ha autorizzato la lotta contro il male.[430]

È davvero un grosso merito l'aver posto in luce il nesso che lega libertà, colpa e responsabilità, nesso che autorizza l'uomo a dire a se medesimo: «Se capisci che sei, almeno in parte, colpevole e responsabile, perché capisci che sei libero e potevi fare

---

[429] *Ib.*, 88.
[430] *Ib.*, 65.

diversamente, puoi capire anche che, essendo libero, puoi affrontare diversamente le conseguenze del male, sia per la parte di cui ti rendi conto di essere causa, sia per la parte in cui ti sembra di non esserlo. Deciditi perciò: puoi girare il capo dall'altra parte, come il sacerdote ed il levita della parabola, o poi sentirti responsabile di agire contro il male, come il Samaritano. Deciditi: la scelta è tua!».

Riconosciuta tuttavia questa positività, non dobbiamo continuare a cadere negli errori del moralismo, il primo dei quali è «credere che la colpevolezza occupi tutto il campo del male. Non è così, l'abbiamo visto, e il pensiero moderno è giustamente sensibile a questo aspetto. C'è anche un male di sventura»[431].

Ed è un male, questo, che ferisce in modo particolare la nostra sensibilità e aggrava pesantemente la "fatica di credere", mettendo in una certa difficoltà chiunque si trovi di fronte al tentativo di giustificarlo, cercandone le cause dirette in una volontà colpevole; la realtà del male infatti può essere in qualche modo compresa solo se si riconosce la sua portata metafisica e la sua una valenza reale sul destino di ogni cosa.

È qui che, secondo Gesché, si viene ad innestare la chiarificazione del compito fondamentale di cui deve farsi carico la teologia:

> Insegnando che il male ha una portata metafisica legata al destino, la teologia contribuisce non poco a questa nuova considerazione del carattere essenzialmente drammatico del male. Il male non è solo nell'intenzione, la oltrepassa, perché, indipendentemente da essa, ha sempre delle conseguenze, inqualificabili e detestabili. Talvolta, senza intenzione colpevole, ci troviamo di fronte al male, che esige pertanto di essere perseguito in quanto male. Responsabilità, come si vede, non coincide esattamente con colpevolezza. […] Al limite, e un po' paradossalmente, più si è non colpevoli, più si è armati per essere responsabili. Si tratta di un capovolgimento di distribuzione delle parti, caratteristica costante d'altra parte dell'intuizione cristiana.[432]

Un ulteriore pericolo che si corre quando si continua a guardare il male solo nel suo aspetto morale è quello di cadere in un eccesso di autocolpevolizzazione, «vera intossicazione della coscienza», da cui può discendere una forma di fatalismo che travolge l'intera esistenza col risultato che il soggetto si adagia e rinuncia ad utilizzare

---

[431] *Ib*., 66.
[432] *Ib*., 66-67.

le proprie forze vive, smette di cercare di realizzarsi e rinuncia alla propria libertà creatrice.

L'Occidente, con la sua tendenza a cercare il colpevole più che preoccuparsi della vittima, non si accorge di quanto questo pericolo sia reale: l'ossessiva ricerca dei colpevoli facilmente porta a non limitarsi alla colpa altrui e finisce per rivolgersi contro il soggetto stesso in un atteggiamento che si spinge, appunto, fino all'ossessione.

È noto, ad esempio, quanto da più parti si usi rinfacciare al cristianesimo di aver indotto una mentalità ossessionata dalla morale sessuale e ciò, bisogna ammetterlo, non senza un qualche motivo – pur se non si può comunque assentire a chi sostiene che il cristianesimo non avrebbe il diritto di dire la sua su un argomento di tale importanza per la persona e per la sua affettività –; dobbiamo allora correggere il nostro atteggiamento ed imparare la lezione, perché è auspicabile che non si debba arrivare al punto che i cristiani del nostro tempo si trovino un giorno ad essere accusati di aver superato l'ossessione per la morale sessuale per poi ricadere in una fissazione, strutturalmente identica, quella di una colpevolizzazione generalizzata e fuori luogo[433], foriera d'un inaccettabile giustizialismo, poco utile alla causa di chi vuol combattere l'ingiustizia.

È evidente l'importanza di trovare, se c'è, il colpevole, perché, almeno, egli sia portato ad affrontarne le conseguenze e la società possa far sì ch'egli non abbia a ripetersi, purché con ciò si eviti l'idea che la lotta contro il male si risolva in questo: ed il teologo di Lovanio usa parole assai significative per esprimere il concetto: «Ci sono abbastanza ragioni obiettive di lottare contro il male perché non ci sia bisogno di ricorrere ogni volta ad un'operazione di colpevolizzazione. […] Si tratta, al limite, di una curiosa connivenza, una inquietante perversione»[434].

Non si ribadirà mai abbastanza, dice Gesché, che nella fattualità quotidiana dobbiamo riconoscere che non c'è soltanto il male colpevole, ma c'è anche il male di sventura; e non si potrà dire di averlo ribadito abbastanza finché si continuerà ad assistere al fatto che, anche per quest'ultimo male si vogliano trovare in ogni caso delle colpe.

---

[433] L'accusa di un eccesso di colpevolizzazione è in realtà già presente, osserva Gesché, contestandola: «Si accusa troppo facilmente la religione giudeo-cristiana di aver introdotto la colpevolezza nel cuore dell'uomo. […] Si sa d'altronde che, per Ernst Bloch, non è la colpevolezza il tratto distintivo della religione giudeo-cristiana, ma la speranza (*Ib*., 69, nota 44)».
[434] *Ibid.*

Certo, effettivamente molti danni e molte vittime sarebbero risparmiati se non ci fossero, direttamente o nelle cause remote, colpevoli imprevidenze, disattenzione e a volte perfino consapevole intenzionalità; non si può negare, tuttavia, che in certe situazioni non si può vedere altro che l'opera della natura stessa, come, ad esempio, nel caso di un terremoto o in quello di un'eruzione vulcanica, dove sicuramente è vero che molti danni si sarebbero evitati con una migliore e più attenta gestione dei rischi, ma dove è altrettanto vero che quei fenomeni avrebbero causato effetti comunque disastrosi.

E che cosa ha detto la teologia di questo male di sventura?

Non si può affermare che

> la tradizione cristiana […lo abbia] ignorato completamente. Tuttavia, ricorrendo a concetti presi a prestito dalla tematica morale del male di colpevolezza, è stata perlopiù incapace di [affrontarlo con] un approccio adeguato e specifico. Intendo cioè parlare della [insufficienza della] dottrina teologica del male di castigo.[435]

La teologia, dopo la formalizzazione fattane da Sant'Agostino e la ripresa che ne ha riproposto San Tommaso, usa distinguere il male di colpa, che è peccato, dal male di pena, cioè dal male che costituisce per l'uomo un castigo, diretto o indiretto, o che è permesso come medicina per correggere un errore.

Gesché non vuole negare assolutamente tutto ciò, ma sostiene che non si può contestare il fatto che sia sbagliato il voler superare, chiudendola nell'ambito della pena o della correzione, quella che appare come "l'incomprensibilità" del male di sventura: facendolo, egli dice, si tornerebbe all'atteggiamento sbagliato degli amici teologi di Giobbe che è denunciato come tale dalla Bibbia; il grido di rivolta dell'innocente conserva tutta la sua attualità.

Vale la pena di leggere direttamente come si esprime il teologo di Lovanio, perché vi troveremo anche l'accenno al terzo pericolo indotto dal ridurre tutto il male al male morale, quello di darne in qualche modo una giustificazione:

> Facendo così, si è ingiusti nei confronti di tante vittime […;] non può essere vero che ogni male che si subisce sia a tale titolo di pena. D'altronde ci si potrebbe stupire, soprattutto

---

[435] *Ibid.*

> davanti all'atrocità di certi mali, della strana concezione di [un] Dio che sottostà a questa teoria. Una teologia del "cane da guardia", una dottrina troppo brutale del castigo non fa né giustizia né onore a Dio. Inoltre, questa teologia non ci riporta, in modo insidioso, ad una forma di giustificazione del male? […] E ancora, la teoria del castigo non rischia forse di indebolire la lotta contro il male e contro la sofferenza? Lo si è visto qualche tempo fa, quando alcuni cristiani hanno esitato ad accettare le tecniche del parto indolore: si può infatti insorgere contro una volontà divina (soprattutto quando è dolorosa!)? Ci sono stati popoli che hanno rinunciato ad ogni resistenza contro l'invasore. In tempi più recenti la Francia cattolica, dopo la disfatta del 1870, interpretata come atto della giustizia divina, ha sviluppato una forma di devozione espiatoria e sacrificale piuttosto ambigua.[436]

Ora, visti tutti questi aspetti negativi, e considerata la necessità di de-moralizzare il problema del male, occorre non negare, ma riflettere bene sulla questione della colpevolezza.

Innanzitutto, si deve costantemente tenere presente il fatto che essa viene sempre come «seconda», viene dopo una perversione più radicale che è la «prima»; se fosse il contrario, se ne resterebbe paralizzati; collocando al giusto posto le cose, invece, saremo meno ossessionati da un dannoso colpevolismo e ci troveremo ad essere meglio armati contro il male più profondo, più disposti ad entrare nell'atteggiamento del Samaritano.

E poi occorre convincersi che è necessario gettare sul mistero del male «uno sguardo più teologico, più "dogmatico"»: solo così si sarà in grado di essere più attenti «al peso che il male ha sul destino»[437].

Gesché, in tal modo, arriva al punto in cui può lanciare quella che, a buon diritto, può essere definita "una vera provocazione", consistente nel sostenere la necessità di ri-dogmatizzare il peccato originale:

> Non è diventato rischioso per il teologo cristiano parlare [ancora] della colpevolezza? Dopo San Paolo, e soprattutto dopo Sant'Agostino, il cristiano non è forse [già abbastanza] responsabile di questa "corruzione della colpa" che pesa sugli uomini, aggiungendo alle loro sofferenze fisiche e affettive quelle dell'anima e della "coscienza infelice" (Hegel)? Con la sua dottrina del peccato (che culmina nella dogmatica del peccato originale) e con

---

[436] *Ib.*, 70.
[437] *Ib.*, 71.

la sua teoria della salvezza (che si esprime nelle cristologie di redenzione che suppongono, come conseguenza, che l'uomo debba "essere salvato da una colpa") la teologia non ha forse portato l'Occidente a vivere immerso in un universo di tormenti, di cui si sarebbe potuto fare a meno valorizzando piuttosto un'economia di liberazione? Una "morale senza peccato" (Hesnard), una "libertà senza colpevolezza", una "responsabilità senza Giudice" non sono forse queste le parole d'ordine che avrebbero dovuto, e che dovrebbero, condurre gli uomini verso la costruzione di se stessi, verso l'autonomia e la crescita? A questo, del resto, sembrano invitarci certe scienze dell'uomo, la psicologia e la psicanalisi ad esempio, che si propongono di aiutare l'uomo a liberarsi dai suoi fantasmi, alienanti e talvolta mortiferi. […] Il cristiano sbaglia dunque a parlare ancora di colpa? Sì, se il senso di colpa è veramente senza fondamento. Sì, se il peccato è davvero una "invenzione dei preti" […]. No, […come argomenterò,] se è vero che, nonostante gli eccessi condannabili, nella denuncia cristiana del male e nel suo riconoscimento della colpevolezza c'è una parte innegabile di verità, di verità liberatrice.[438]

2.4.2 – Sull'aspetto dogmatico

Per quanto le conseguenze pratiche del male portino senz'altro e come s'è più volte detto a considerarne aspetti che rientrano nella sfera della morale, l'indagare sulla sua realtà di fondo è sicuramente proprio della dogmatica; è dunque necessaria una migliore integrazione del mistero del male in questo ramo della teologia, sviluppando ciò che la tradizione teologica aveva già in qualche modo avvertito in passato, prima che, sotto la spinta della casistica, teologia dogmatica e teologia morale iniziassero a separarsi.

È innanzitutto da considerare, allora, che se Dio si afferma come colui che pone inimicizia tra il serpente e la donna, non lo fa perché spinto da un oltraggio nei suoi confronti, ma perché vuole opporsi a ciò che va contro il suo progetto di bene per l'uomo e per il creato intero: Dio non è mosso che dalla sua misericordia, non dal cruccio per il fatto che gli si sia mancato di rispetto.

---

[438] *Ib.*, 104-105.

Per quanto invece concerne la figura del Nemico: se ogni altro approccio al male si infrange contro la sua irrazionalità, il ricorso al Demonio, cioè al portatore del male radicale, è forse la cosa meno irrazionale ed è l'unico modo che consente di non farne pesare sull'umanità tutta la colpa; riferirsi al Demonio significa infatti parlare della malvagità fondamentale, di «ciò-che-non-è-Dio» e «di-ciò-che-non-è-l'uomo», significa aprire la porta alla possibilità di pensare Dio e l'uomo nei loro giusti "limiti".

In tal modo, cadono le visioni semplicistiche di un Dio che di fronte al male si preoccupa principalmente di punirlo e di un'umanità «natura corrotta»; non per nulla del resto, osserva Gesché, l'"apice" del razionalismo, quel Kant che non è certo sospettabile di infedeltà alla ragione, ha sostenuto che l'uomo può recuperare il bene, giacché non commette il male, perché ciò rientri nella sua essenza, ma perché cede all'attrazione esercitata su di lui «da un luogo diverso da lui»[439].

Così aggiunge il nostro autore:

> Parlando del Demonio, posso dire: "il *de-mon*[440], il non me che si esprime in questa vertigine. Non è il mio essere che si è espresso (grazie, Eva!), io sono stato ingannato, sono stato giocattolo e giocato, ho ceduto, ho obbedito a qualcosa che mi è capitato e che vi prego di non riconoscere come mio".[441]

Vale altresì la pena di puntare l'attenzione su una particolarità del modo con il quale il serpente conduce l'inganno: «Sareste come Dio (Gen 3,5)», ben diverso dal «siete dei» che si legge in Sal 82,6; quel «come» preceduto da un condizionale futuro, «sareste», è messo al posto del semplice e puro presente del salmo, un presente che più tardi l'Evangelista teologo rafforzerà col suo entusiastico «e lo siamo realmente! (1Gv 3,1)», ad indicare che quand'anche il completo attuarsi della promessa di una perfetta condivisione della vita divina appartenga ad un destino futuro, si tratta di una realtà già aperta da Dio e, come tale, già presente.

---

[439] Così l'autore annotta: «è vero che Kant considera il racconto biblico come una rappresentazione (vedi *La Religion dans les linites de la simple raison*, op. cit., 66), ma questa gli sembra adeguata proprio perché sostiene l'irrazionalità del male ("perché da dove viene il male in questo spirito?"), e la sua malizia assoluta e gratuita ("uno spirito seduttore, cioè un essere di cui non si potrebbe attenuare la colpa")» – *Ib.*, 75, nota 56 –.

[440] Qui, la traduzione non è in grado di rendere il gioco condotto sul termine francese *demon* che, sillabato in *de-mon* può essere letto come "dal mio", "(lontano) da ciò che è me".

[441] *Ib.*, 74.

Il Demonio, invece, suggerisce che nella vita divina noi non ci siamo affatto anche se rimaniamo fedeli al suo comando, perché – è questo il nocciolo dell'arte ingannatrice presente nella caduta dei progenitori – il modo di accedervi non è quello "imposto" da Dio, è un altro:

> Questa è la perversità del Demonio. Non tanto di ingannarci sul bene da conquistare (è bene ottenere la conoscenza del bene e del male), ma di farci credere che il peccato sia il modo giusto per accedere ad un bene. È precisamente così che il peccato ci fa male (in tutti i sensi dell'espressione): ci distoglie dai nostri fini. Una volta di più, la questione non è semplicemente morale e soggettiva, ma metafisica ed oggettiva. […] Una volta di più, bisogna dire che quello che è in gioco è il destino dell'uomo. È dunque forse troppo dire che non si doveva temere di [ri-]dogmatizzare la questione del male?[442]

L'uomo, nel male, perde la strada del proprio destino e il male, perciò, si manifesta come una perdizione, perdizione nel senso forte del termine, oppure, se si vuol dire diversamente, è un errore, un errore, appunto, di destino e di percorso; e l'uso del termine errore, se ben compreso nella sua derivazione etimologica dal verbo errare, vagare senza meta, esprime più di quanto non dicano le parole colpa e peccato, perché fa intendere quale ne sia l'esito finale, esito che si manifesta in tutto ciò che noi vediamo come cosa negativa e soprattutto in ogni disgrazia e in ogni ingiustizia da cui è colpito l'innocente; è un disastro che dipende dal fatto che quello che doveva essere non s'è realizzato, perché sviato, posto su una strada sbagliata ed allora ad errore può sommarsi altro errore e si può incontrare di tutto, può nascere ogni tragedia, trova spazio ogni irrazionalità.

L'uomo è stato fatto per essere divinizzato, ma è incorso nella caduta: come può essere redento e reintrodotto nell'originario destino di divinizzazione? Solo Dio lo poteva fare e l'ha fatto; ma, se Dio è per primo sceso in campo per riparare il danno e soccorrere un'umanità pur non esente da colpa, anche l'uomo è chiamato a fare la propria parte, una parte che non sarà mai sufficiente da sola, ma che è necessaria, perché Dio non vuole che l'uomo sia semplicemente una foglia portata dal vento secondo un'altrui volontà ed ha perciò stabilito che la donna e la sua stirpe partecipino alla lotta fino a che lei non sarà a schiacciare il capo del serpente.

---

[442] *Ib*. 76.

Così, conclude Gesché, si può ben dire che l'idea di de-moralizzare e di ri-dogmatizzare il peccato originale non conduce a formulare teorie buone per intellettuali dalle raffinate menti, ma lontane da ciò che la realtà del male impone di considerare; essa, piuttosto, costituisce la premessa necessaria al cogliere che anche cose come la fame nel mondo, le oppressioni, le ingiustizie, non sono semplici affari di cuore o di coscienza etica, ma hanno a che fare con la salvezza dell'uomo o con la sua perdizione.

E ci si arriva, spostando il centro del discorso teologico dal colpevole alla vittima, dall'accusatore al prossimo, dal responsabile umano al colpevole demonico, dal male peccato al male sventura, dall'intenzione al fatto, dal Dio colto di sorpresa al Dio che scende in campo.

Tutto ciò, cosa più importante, è stato fatto senza cadere nel paradosso in cui si erano impantanate le teodicee classiche che, volendo difendere Dio dall'accusa del male e ridare all'uomo la certezza che avesse senso il credere in lui, avevano in realtà finito col non assolvere Dio e con il lasciare l'uomo solo di fronte alla reale, drammatica presenza del male.

A questo punto, per completare il tutto, Gesché propone di focalizzare l'attenzione sulla realtà tragica del male, per delinearla sotto i vari punti di vista dai quali la si può considerare e superare l'insufficienza delle antiche distinzioni teologica (male di colpa e male di pena) e filosofica (male metafisico, male morale e male fisico), delle quali comunque egli dice che terrà conto.

La strutturazione da lui proposta è articolata in tre «topologie», ognuna delle quali a sua volta tripartita, ma, prima di cominciare a porre mano a tale classificazione, egli avverte che si tratta di una classificazione da considerare alla stregua di uno strumento utile per «fissare certe acquisizioni», ma in cui non c'è nessuna pretesa di perentorietà; al di là di questa sua precisazione, però, credo che l'analisi di Gesché abbia dei caratteri di originalità per i quali non sarà inutile seguirla da vicino.

2.4.2.1 – Topologia concettuale ed etica

Che l'esperienza mostri l'esistenza di un male colpevole è cosa della quale non si può dubitare, così come non può essere messo in dubbio che vi sia un male che si configura come conseguenza di una colpa, in quanto pena più o meno giusta o più o meno adeguata.

Non era del tutto fuori luogo, dunque, la distinzione classica tra *malum culpae* e *malum poenae*, che giustamente separava male attivo e male passivo; non era fuori luogo, ma è insufficiente, e il suo limite sta nell'aver voluto racchiudere tutto il male, anche quello passivo, nella teoria del castigo.

È duro infatti accettare che tutte le calamità e la sofferenza che colpiscono il creato possano essere considerate una pena o, quantomeno, è difficile non giudicare una tale pena come sproporzionata e distribuita in maniera incomprensibile, ed è questo ciò che ha potuto indurre molti a dubitare della saggezza, della giustizia e della bontà del Giudice supremo.

Sembra quindi necessario ricorrere all'aggiunta di una terza forma, quella del *malum calamitatis*, ottenendo, così, una prima classificazione tripartita:

- male di colpa
- male di pena
- male di disgrazia.

> Il male di disgrazia è allo stesso tempo sopportato e non colpevole. Questa modifica della classificazione tradizionale non è affatto impertinente dal punto di vista teologico usuale. Abbiamo già ricordato la figura di Giobbe, lodato per la sua protesta contro un male ampiamente immeritato, mentre vengono invece condannati i discorsi di giustificazione con appello al castigo. Si pensi anche alla teologia del peccato originale, secondo cui, tra altri significati ma in modo molto esplicito, del male non siamo colpevoli a livello di responsabilità personale (su questo piano, solo Adamo ha [solo i progenitori hanno] peccato) anche se, in realtà, ed è proprio questo il dramma, siamo sottoposti al male in maniera effettiva […]. La tradizione germanica parla qui giustamente di male d'eredità.[443]

[443] *Ib*., 80.

Sul male di disgrazia, Gesché si intrattiene anche altrove con parole che vale la pena di leggere:

> Il cristianesimo ha positivamente sfatalizzato la storia dell'uomo. Né per quanto riguarda il peccato soltanto, ma anche il male-disgrazia (ingiustizia della nascita ecc.). Nell'antichità questo genere di male che capita all'uomo dipende dall'irrimediabile destino, da forze che non si possono dominare. L'idea di salvezza dice, al contrario, che le cose non sono necessariamente come sono, né sono destinate a restarlo. Ciò che la nascita ha fatto di voi si può vincere. In altre parole, il male può venire battuto e abbattuto. *Può* venire battuto e abbattuto nei due sensi della parola "potere": se ne ha il diritto (non è un sacrilegio, un attentato contro gli dei prendersela con il male); e se ne ha capacità: c'è una forza in noi capace d'attaccare il male e distruggerlo. Non c'è colpa – al contrario – nel voler battere e abbattere il male; anzi, ci si trova, una volta entrati in quella volontà, associati alla volontà e al potere di Dio. Forse a questa luce si può leggere tutta la storia dell'Occidente, che s'è impuntato a vincere gli ostacoli della natura e le ingiustizie della nascita. Per l'Occidente il male è il male. Il male non ha nessuna giustificazione né morale né intellettuale. In una parola, il male non fa parte della natura delle cose.[444]

2.4.2.2 – Topologia ontologica e graduale[445]

Una corretta analisi della realtà del male da parte della teologia non può poi prescindere dal prendere in considerazione anche altri suoi aspetti, a partire dalla presa d'atto di come esso si manifesti; si scoprirà, così, che si possono distinguere, nella sua natura, quelli che Gesché chiama «i gradi d'essere» e si sarà di fronte ad una seconda tripartizione:

- male di male
- male di peccato
- male di passione.

[444] GESCHÉ, *Il Cristo*, 48-49.
[445] GESCHÉ, *Il male* 81-82, per tutto questo sottoparagrafo.

Al primo livello si pone il «male di male» che è il male più radicale, «male in quanto male», male assoluto, originario, demonico, «rigorosamente irrazionale», ove la colpa è priva di scusanti.

> Figura di questo male è il Demonio, colui che fa il male gratuitamente, in piena volontà, "professionalmente", e la cui maliziosità o malignità (ciò che fa sì che il male sia male) sta precisamente in questa perversità gratuita ed esclusivamente malefica, priva di *ratio boni*»; a questo male si può solo dire: «*Vade retro, Satana*.[446]

Segue, a un secondo livello, il «male di peccato», in esso vi è un consenso e c'è dunque una colpa, ma si tratta di una colpa non assoluta che «sempre sopraggiunge in secondo ordine» e a volte addirittura "innocentemente", per il non rendersi conto da parte del colpevole della portata negativa di ciò a cui ha dato il proprio assenso.

> È questa forma di male ad essere illustrata nel tema della tentazione ([alla quale segue il] consenso) e della seduzione ([che ha originato la] caduta). Questo male può essere grave, lo è sempre nei suoi risultati, […] resta però il fatto che questo male conosciuto o commesso dall'uomo (perché in questo è lui il protagonista) non è che un male "secondo" in rapporto al male radicale.

Al terzo livello, si pone il «male di passione», ove il termine passione sembra davvero indicato ed atto a descrivere la sua caratteristica fondamentale di male subito, applicabile sia quando esso viene semplicemente patito per una causa esterna e indipendente dalla volontà di chi lo subisce, sia in presenza di una vittima che si consegna ad esso volontariamente, facendone «un male portato […] da un altro e per un altro».

Vale la pena di soffermarsi su quei "puntini" dell'ultima, breve citazione, che in questo caso non ho voluto inserire per tralasciare una parte poco significativa, ma, al contrario, per porla in maggiore risalto, poiché essa introduce, in qualche modo, un discorso interessante e ricco di sviluppi.

L'*omissis* era di due sole parole latine, «*qui tollis*», due parole che anticipavano bene quanto l'autore avrebbe immediatamente esplicitato: come il Demonio è la figura

[446] Il significato da attribuire qui alla frase è quello che una lunga tradizione ha posto nel rimprovero di Gesù a Pietro (Mt 16,23): «Vattene via, Satana!» e non certo quello, esegeticamente più corretto che può essere reso con un «Vieni dietro a me, segui il mio esempio, tentatore».

in cui si impersona il male di male, l'*Agnus Dei*, si configura come colui che si offre volontariamente a prendere su di sé (*tollere*) il male per sollevare tutti dal male, per vincere il male.

Scrive infatti Gesché:

> Ci troviamo ora di fronte ad un male portato (*qui tollis*) da un altro e per un altro, rappresentato nella figura del prossimo-Samaritano e dell'Agnello di Dio. Del resto si dovrebbero dare qui tutti i suoi significati alla parola "passione": male di cui si soffre, male portato da qualcuno (*qui tollit*) che vi è completamente estraneo, male per cui si soffre (compassione), male che si accetta per (passione d')amore. Infine passione che diventa Passione, cioè male la cui (apparente) passività ("ha sofferto sotto Ponzio Pilato") nasconde in realtà l'azione più grande, tale proprio perché si trasfigura in vittoria. A questo terzo livello, la virulenza del male è "pervertita": il male è vinto, non però mediante un atto magico ed esteriore, ma discendendo nel proprio inferno (*thanatô thanaton patèsas*[447]): la Passione resta una passione. *Vade et fac tu similiter*.

Gesché, come si vede, non vuol togliere nulla alla tragicità del male di passione («la Passione resta una passione»), ma dice che questo male si può risolvere in una vittoria, può portare alla salvezza.

È assai importante, a tal proposito, quello che egli inserisce in una nota di commento alla sua seconda tripartizione, che abbiamo appena vista, per spiegare che senza un riferimento cristologico si possono ben immaginare due tipi di salvezza, l'una puramente interiore che può nascere dalla situazione di male in se stessa, l'altra puramente esterna ai soggetti implicati; entrambe, però, risultano inaccettabili: la prima lo è, perché, di fatto, con essa si verrebbe ad implicare una «possibilità immanente di riconciliazione» e si finirebbe per fornire al male stesso una sorta di razionalità; l'altra, perché la si potrebbe equiparare ad un atto magico, in quanto si realizzerebbe senza partecipazione, intenzione e volontà dei soggetti.

Il riferimento a Gesù, invece, risolve effettivamente il problema:

> Tutto il genio cristiano dell'idea di salvezza sta forse in questo, nella sua distanza sia da una salvezza tutta immanente che da una salvezza soltanto estrinseca. È anche in una simile

[447] Visto il contesto in cui la frase viene proposta, il suo senso può essere reso, un po' liberamente, ricorrendo alla terza persona invece che alla seconda del Greco: «con la sua morte ha schiacciato sotto i suoi piedi la morte». Traduzione che porta immediatamente a ricordare Gen 3,15.

prospettiva, che si può passare da un'irrazionalità di male (*mysterium iniquitatis*) a un mistero di salvezza.

Ed è importante, infine, considerare il commento con il quale il teologo ha voluto chiudere il suo discorso, concentrandosi sui due «*Vade*» pronunciati da Gesù:

> Al male che è solo male, Gesù contrappone un "*vade*", un "vattene" categorico senza appello ["Vattene via, Satana!"]. Al male di peccato dell'uomo, egli oppone invece un "*vade*" che invita a risollevarsi: "Va', rimettiti in piedi". [Dopo aver parlato del] prossimo che si assume la responsabilità della vittima [… perché tutti si facciano imitatori di] questo Samaritano, Gesù dice infine: "vai anche tu e fai lo stesso". Questa tripartizione è veramente notevole.

L'importanza e la significatività di questa parte dell'analisi di Gesché richiedevano senz'altro di doversi soffermare su di essa; vi si mostra del tutto evidente, infatti, ciò che all'autore davvero importava: proporre una chiave di lettura del mistero che potesse indurre non alla rassegnazione, ma, al contrario, alla reazione, a cercare di impedire al male non tanto di farci soffrire, cosa difficilmente pensabile, ma di farci definitivamente male, cosa, questa sì, possibile se ci si rifà al modello di Cristo.

2.4.2.3 – Topologia strutturale e sequenziale[448]

La terza classificazione che viene introdotta dall'autore è basata sul convincimento che non si può adeguatamente parlare di un fenomeno se ci si limita ad appoggiarsi su nozioni astratte: molto più in là si può giungere, egli dice, se si mettono in adeguata luce le figure che vi partecipano.

Egli ricorre, allo scopo, ad un termine difficilmente sostituibile nella lingua italiana, ove si fa fatica a trovare un vocabolo che possa assumere contemporaneamente la necessaria varietà di sfumature: si tratta di «attante», che corrisponde al francese «*actant*», derivante, a sua volta, da «*act*», «atto»: l'attante è colui che partecipa, in forma attiva o passiva al realizzarsi di un'azione, che è cioè il soggetto o l'oggetto, il destinatore o il destinatario, l'aiutante o l'oppositore di

[448] *Ib*., 82-85, per tutto questo sottoparagrafo.

quell'azione; la sua derivazione etimologica si richiama al fatto fondamentale che il male è una realtà piena di concretezza ed ha a che vedere con un qualcosa che accade.

Che vi si partecipi in forma attiva o passiva è irrilevante; il male è reale e coinvolge realmente, per quanto in modo diverso, soggetti reali secondo la seguente, ulteriore tripartizione:

- primo attante: l'attore,
- secondo attante: il destinatario,
- terzo attante: il Terzo aiutante.

Alla fine della seconda tripartizione, come si è visto, si poteva intuire che l'interesse di Gesché era quello di trovare il modo per spiegare che non si deve rimanere inerti di fronte al male stesso; ed ora egli ne dà il motivo, scrivendo che «il problema diventa "pratico": come comportarsi davanti al male?».

Nel racconto evangelico del «Buon Samaritano» sono presenti tutti e tre i personaggi-attanti: c'è il colpevole, in cui si imbatte, senza colpa, la vittima, cioè il destinatario dell'azione cattiva, e c'è colui che della vittima si prende cura, che gli è davvero prossimo (ci sono anche quelli che girano la testa un'altra parte, che non vengono esplicitamente condannati, ma dei quali si raccomanda implicitamente di non seguire l'esempio); è chiaro, tuttavia, che è quello del Terzo aiutante il ruolo che si sollecitati ad assumere, vale a dire, il ruolo di colui che si addossa la responsabilità di soccorrere la vittima e perciò stesso si fa avversario del male, non si limita a proporsi come uno che il male lo denuncia o ne accusa il colpevole.

> Ed ecco infine questa parola "responsabilità" liberata dalla sua ambiguità. Nell'approccio cristiano al male il responsabile è colui che "prende sotto la sua responsabilità". Responsabilità e colpevolezza sono infine separate. Si realizza così una profonda intuizione cristiana, che abbiamo già intravista, ma che ora viene precisata, e cioè che per essere veramente responsabili, non è indispensabile essere colpevoli, al contrario. […] L'abbiamo osservato prima a proposito dell'uomo peccatore, del quale abbiamo detto che doveva evitare di lasciarsi trascinare ad un colpevolismo importuno[449], se voleva restare abbastanza libero interiormente per lottare contro il male. Lo abbiamo visto parlando del terzo-prossimo, che non è colpevole, né vittima, né accusatore, insomma non ha parte

[449] Verosimilmente siamo in presenza di un errore tipografico: l'autore intendeva dire "inopportuno".

alcuna nella colpevolezza. Il Samaritano è precisamente colui che può essere invitato ad accettare di essere considerato responsabile della situazione di male».

Credo di poter dire che le righe appena riportate contengano il cuore della visione di Gesché in merito alla nostra situazione di uomini gravati da un male che, dopo una scelta fatta da altri, dai progenitori, continua ad abbattersi su chi di quella scelta non è affatto personalmente responsabile.

È una situazione per la quale una domanda continua a porsi per il credente, e se non se la pone da sé stesso, gli viene rinfacciata da altri, generando non poche difficoltà: «Se le cose stanno così, se non abbiamo contribuito per nulla a quella scelta, come può essere che dobbiamo portarne le conseguenze? Che senso ha dire che dobbiamo portarne la responsabilità e la pena?».

La risposta della teologia classica, che in definitiva si basa sull'idea per cui in qualche modo siamo anche noi partecipi di quella colpa, sicché il male, tutto il male, deriva dal doverne portare la pena, non risulta invero particolarmente convincente.

È infatti ragionevole credere che il vivere in un mondo segnato dal peccato a causa di una colpa iniziale comporti delle conseguenze e che quindi tutto il creato si trovi a doversela vedere con delle strutture di peccato via via insinuatesi tra noi a partire da quell'inizio; si può anche capire che se ne tragga la conseguenza che nulla si trovi quindi in una situazione di perfetta innocenza; ma l'accettare che ciò giustifichi ogni cataclisma e tutti i fatti atroci che si abbattono su molti esseri è davvero tutt'altra cosa e, quand'anche non lo si voglia ritenere ulteriormente crudele nei confronti delle vittime, si dovrà ammettere quantomeno una sproporzione rispetto alla loro semplice colpa di trovarsi partecipi dell'eredità di un'umanità colpevole.

D'altra parte, l'assurdità del male e l'inspiegabilità della sua origine non lasciano spazio che alla rappresentazione mitica e a quanto, basandosi su di essa, se ne può dedurre; perfino filosofi come Kant e Adorno, non certo sospettabili di poca razionalità o di particolari condizionamenti religiosi, ebbero a sostenere un qualcosa di simile:

Anche Kant, parlando del peccato originale, riconosceva alle "rappresentazioni religiose" una forza che la filosofia non ha, anche se pur essa parla d'un "male radicale": […] "il modo della Scrittura di rappresentare l'origine del male", la filosofia non può sicuramente prenderlo come una spiegazione storica; ma nondimeno quel modo "ben s'accorda" con

ciò che, nella sua ricerca della "origine razionale del male" [al filosofo] resta impenetrabile. Secondo noi, prosegue Kant, non esiste una qualche comprensibile ragione per sapere donde il male morale abbia potuto la primissima volta venirci. È questo carattere incomprensibile che la Scrittura esprime. La ragione non può darsene una ragione, ma "la rappresentazione è nondimeno, *quanto al senso*, filosoficamente esatta".[450]

L'uomo d'oggi, dunque, dovrebbe portare la responsabilità di una colpa della quale non è l'attante-colpevole ed al tempo stesso fare i conti con una pena che sembra quantomeno sproporzionata: come si può uscire da questa strettoia? Accettando il fatto che, effettivamente, non tutto il male presente nel mondo deriva dalla solidarietà nella colpa dei progenitori, mentre da essa deriva una nostra responsabilità: «per essere veramente responsabili, non è indispensabile essere colpevoli, al contrario»; e questo è ciò che ci viene rappresentato nell'esemplarità di Cristo, per il cui farsi vittima non colpevole «l'incontro col mistero del male viene così radicalmente trasformato: si passa, a livello profondo, dalla contemplazione alla pratica» e lo scenario si apre sul tema della salvezza.

2.5 – Dio, male e salvezza

"Salvezza" è un termine assai ricorrente in Gesché: e se ciò può essere senz'altro ritenuto del tutto normale per un teologo cristiano, ciò può, per altro verso, indurre il sospetto che il suo discorso sul male sia in realtà troppo condizionato da una forma di precomprensione che gli rende difficile l'affrontare il problema stesso con quella libertà intellettuale che ci si aspetterebbe da chi dice di non voler ricalcare schemi che già hanno manifestato i loro limiti.

Rendendosene conto, egli ritiene di dover anticipare tale critica e lo fa, iniziando col riprendere un'affermazione, anch'essa più volte avanzata, della cui veridicità egli è convinto sostenitore e dalla quale trae un'immediata conseguenza, messa in netto risalto attraverso la forma dell'interrogazione retorica:

[450] A. GESCHÉ, *Il Cristo*, 183.

> Il male è l'irrazionale assoluto[451], iperbolico, realtà a cui è interdetto il senso. Di fronte a questa irrazionalità radicale, se non si vuol cadere nella disperazione, non è forse necessario ricorrere ad un altro irrazionale? Se il male è una follia, non è forse soltanto un'altra follia che può farvi fronte?[452]

I molteplici tentativi di trovare una via d'uscita immanente al vuoto di senso di quell'irrazionalità ch'è il male si sono infranti sullo scoglio del suo essere totalmente assurdo e si può dire, anzi, ch'essi non sono neppure riusciti a condurre vicino all'esito sperato: si deve prendere atto che «i Seneca pagani, come anche i Pelagio cristiani sono di fronte al male in difetto davanti un eccesso»; e non poteva essere altrimenti, d'altra parte, se, come si è visto, «il male è caratterizzato da un vuoto ermeneutico».[453]

E già da questo si può evincere che l'anelito di trovare un qualcosa in grado di aprire ad una possibile salvezza resterà insoddisfatto finché non si vorrà riconoscere la necessità di ricorrere all'idea che solo l'intervento di «un'esteriorità, un'alterità, un altrove» può offrirne la via.

Che la tipicità della fede cristiana si manifesti proprio nell'affermazione di questo sovrabbondante eccesso della Grazia è per Gesché un tema teoricamente della massima rilevanza:

> Ma con che di specifico potrebbe dunque l'esperienza teologica contribuire alla manifestazione del senso? Con questo, precisamente: che l'universo o regime della fede cristiana è quello del dono. Universo di gratuità e di grazia, in cui tutto ciò che noi siamo è anzitutto vissuto come dono. L'abbiamo imparato, come una folgorazione, da San Paolo. Le sue dichiarazioni […] hanno fondato il senso della fede e della religione cristiana sull'idea di dono. Idea che non dobbiamo prendere come un che di infantilizzante, alla maniera appunto dell'esperienza infantile in cui altro non c'è da fare se non attendersi che tutto ci venga dato e vivere da perpetui assistiti pieni di riconoscenza.[454]

Anche un'esigenza morale poi, come sosteneva Kant, impone di ricorrere alla trascendenza, poiché la ragione sa di essere incapace di soddisfare il bisogno morale; e così: «se il male è eccesso, non si impone forse di invocare un altro eccesso, Dio, il

---

[451] È chiaro che l'autore con l'espressione "irrazionale assoluto" non intende certo attribuire al male una realtà implicante un dualismo metafisico che renderebbe incongruente tutto il suo discorso.
[452] *Ib*. 85.
[453] GESCHÉ, *Il male*, 86.
[454] GESCHÉ, *Il senso*, 7.

cui nome o il titolo, come ha detto così bene San Paolo, è sovrabbondanza, follia, gratuità, priorità, profusione, grazia, eccesso, perdono?»[455].

Il male infatti non ha giustificazione, ma è sempre ingiustificato e ingiustificabile, e tuttavia siamo a contatto con il male e abbiamo tutti partecipato a qualche male: non possiamo essere noi perciò a "Giustificare", ottenendo salvezza.

Chi potrà farlo, allora? L'unica risposta possibile impone di uscire dalle strettoie in cui ci tengono chiusi i significati che abbiamo dato alle nostre parole riguardo alla giustizia ed accettare di entrare in un campo semantico nuovo: occorre infatti capire che il termine "giustificare" deve assumere un significato ben diverso da quello che gli attribuisce ogni giustizialismo, vale a dire che dev'essere compreso nel senso di "riportare la giustizia", di "rendere giusti".

È corretto, perciò, che il verbo assuma la maiuscola per far capire che quel "Giustificare" dev'essere un atto che solo un Altro, solo Dio può compiere; solo lui può porre in essere un simile atto di salvezza, offrendolo gratuitamente da quell'Alterità che, secondo Gesché, è Razionalità al disopra di ogni razionalità o, se si vuole, è l'Irrazionalità che è l'unica davvero in grado di opporsi all'assolutamente irrazionale.

Noi abbiamo bisogno di essere sciolti dal male, di esserne as-solti (*ab-soluti*), ma chi lo potrà fare se non quell'Unico che è abbastanza grande da superare il fallimento di ogni altro approccio?

Di fronte all'assoluta irrazionalità del male, non possiamo rispondere con l'ulteriore, tragica illogicità di accettarlo come cosa necessaria, rimanendovi impantanati; se vogliamo porre rimedio alla nostra *impasse* logica ed esistenziale, infatti, dobbiamo ricorrere a Dio, dobbiamo entrare nella sua verità[456].

Il male, insomma, sarebbe una dolorosa prova di Dio? «O potremmo forse permetterci di dire, fosse pure un po' familiarmente: se Dio non esistesse, di fronte al male, bisognerebbe inventarlo?»[457].

---

[455] GESCHÉ, *Il male*, 86-87.
[456] «Abbiamo cercato, lungo tutto il corso di questo libro [*Dio*], di non sbagliare Dio e di non sbagliare a proposito di Dio. E questo non soltanto per tutelare l'onore di Dio, ma anche la dignità dell'uomo. Ecco perché abbiamo cercato Dio nel suo luogo d'origine e abbiamo dovuto sapere innanzitutto cosa egli sia, prima di cercare di affermare la sua esistenza. Dio non può essere la nostra prova e non merita la nostra fede che per il fatto che egli ci rende veri» – GESCHÉ, *Dio*, 166 –.
[457] GESCHÉ, *Il male*, 89.

C'è poco dubbio sul fatto che Gesché ne sia convinto e non per nulla, infatti, propone un pensiero di sicura rilevanza teologica:

> E noi cristiani non dobbiamo forse ricordare anche che Dio ha voluto conoscere il male e l'ha conosciuto in suo figlio? Solo questo As-soluto è abbastanza (del tutto) innocente (cioè slegato da ogni complicità), per poter abbattere il male ed è questo uno dei significati profondi, non l'unico certo, del dogma del Cristo senza peccato. Questa eccezione antropologica della cristologia non dipende solo da una verità ipostatica e ontologica. Il suo senso non è pieno se non si estende a livello soteriologico. Proprio perché non ha assolutamente parte col male, il Cristo può, *Agnus dei*, sop-portare e togliere questo peso dal mondo. Proprio perché non ha peccato, ha potuto, secondo le espressioni molto forti dell'Apostolo, "essere-fatto peccato per noi" (2Cor 5,21), "essere-fatto maledizione per noi" (Gal 3,13), discendere fino agli Inferi (cfr. 1Pt 3,19).[458]

L'autore ha attribuito, qui, un significato molto forte, "eminente" si potrebbe dire ricorrendo al linguaggio della Scolastica, alla parola "peccato" della Seconda lettera ai Corinzi: si tratta del peccato che racchiude in sé tutto il peso del male, quel peso che l'uomo non sarebbe capace di portare se dovesse gravare tutta su di lui la relativa responsabilità:

> L'uomo non è capace di portare questo peso. Dostoevskij sbagliava scrivendo: "Siamo tutti colpevoli di tutto e di tutti davanti a tutti (ed io più degli altri)"[459]. No, non siamo colpevoli fino a questo punto, né siamo capaci di portare fino a questo punto una tale responsabilità. Solo l'Agnello può farlo. Non possiamo, senza reagire, lasciare che Agostino scriva: "Sono mai stato innocente?". Non possiamo sopportare di scendere in un simile inferno di colpevolezza schiacciante e intollerabile, in tutti i sensi della parola. Giunti a questo solo Dio può essere invocato, Dio è disceso nel male.[460]

Dio, dunque, solo lui può essere il terzo attante, colui che si fa responsabile di soccorrere il creato-vittima; Gesché parte da questa constatazione per completare il suo discorso e ribadire che non si deve cadere nel trabocchetto teso dal male stesso – sarebbe aggiungere al male un altro male, aveva detto prima –, finendo per incorrere

---

[458] *Ib*., 89-90.
[459] DOSTOJEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, 311.
[460] GESCHÉ, *Il male*, 90.

in una mai del tutto superata possibilità di cadere, senza accorgersene, in nuove forme di gnosi e di pelagianesimo.

La parola "responsabilità" acquista dunque un senso [diverso e più proprio] e diventa sopportabile. La responsabilità, il fatto di potere e dovere sopportare il male, è possibile solo dopo che Dio lo ha portato […]. L'uomo, ed è questo il messaggio cristiano, non può pensare la responsabilità se non dopo aver capito bene che, in questo campo come in tutti gli altri, il suo Signore è passato per primo e ha preso la sua parte.[461]

Dio ha donato la sua salvezza, facendola giungere attraverso delle mediazioni; San Paolo, dal canto suo, scrive che uno solo è il mediatore tra Dio e gli uomini (1Tm 2,5), e ciò è vero, ma l'intera letteratura paolina è ricca delle sollecitazioni dell'Apostolo ad assumere comportamenti conformi a carità e giustizia, per essere in qualche modo anche noi mediatori di salvezza, sempre ponendo peraltro nel giusto risalto ciò che precede quanto possiamo fare noi.

Scrive infatti il teologo di Lovanio:

Qualsiasi discorso sulla lotta contro il male, di taglio morale, individuale o sociale (qui è lo stesso), è condannato a restare in sospeso, senza poter raggiungere l'eccesso del male. Quello che dice la teologia dogmatica è che bisogna anzitutto parlare della salvezza, là dove ogni sforzo umano, come la lira di Orfeo, è in primo luogo insufficiente. Se la teologia parlasse immediatamente di giustizia o di coraggio, o anche di carità, ci indurrebbe all'errore, facendoci credere che l'etica possa bastare contro il male. Ma quando, in un discorso fondamentale, questo giudizio di salvezza come sola risposta possibile alla radicalità del male è stato pronunciato, *allora* l'ordine delle mediazioni può (e deve) essere annunciato. Allora, infatti si può (e si deve) parlarne, e la morale può (e deve) intervenire, perché non c'è più il rischio di affrontare il male con quello che, altrimenti, è soltanto un mezzo. Ora Mosé può partire verso i suoi fratelli (cfr. Es 4,18). Non si tratta dunque, lo si sarà capito, di sopprimere le mediazioni, ma di metterle al posto giusto e, così, di salvarle

[461] *Ib*., 90-91. Queste righe vengono commentate da un'importante nota dell'autore (n. 74): «Per questo preferisco dire "Dio nel male" piuttosto che il male in Dio [cfr. *supra* parte seconda 3.2]. Quest'ultima espressione comporta dei rischi di gnosi. Vedi, a tal proposito, alcune proposte teologiche curiose molto discutibili sulla possibilità [del male] in Dio, recensite, senza indulgenza, da J. Moltmann, *Trinité et Royome de Dieu* 50ss». Io, però, non ho trovato, nelle pagine citate da Gesché, le critiche di Moltmann.

in fondo (è il momento di dirlo). È la salvezza ad essere mediata in virtù pratiche e non le virtù che, come tali, si traducono in salvezza.[462]

E ciò, sottolinea, allontana la proposta teologica da ogni rischio e sospetto di pelagianesimo.

2.6 – Giustizia e carità

Abbiamo visto l'esigenza di comportarsi secondo i due atteggiamenti che più d'ogni altro sono stati ritenuti, nella storia, quelli che dovevano caratterizzare la *societas christiana*: giustizia e carità; ma è bene ora che vediamo separatamente, per l'una e per l'altra, quello ne dice il teologo.

2.6.1 – Sulla giustizia

Il «Samaritano moderno» sembra particolarmente sensibile a collaborare per la costruzione di un mondo giusto; non è che la carità venga dimenticata, ma, quando la si invoca, spesso le si premette un riferimento alla giustizia; per evitare, allora, che ciò si trasformi in giustizialismo è opportuno essere avvertiti, per prima cosa, di alcuni «limiti della giustizia».

Iniziamo col considerare che, quale che sia la particolare visione che se ne vuole avere, la giustizia è, pena la sua degenerazione, sempre caratterizzata da equilibrio, misura, equità; è vero che sul significato di queste parole si può avere una visione più o meno spinta, ma senza un "atteggiamento mediano" si può solo arrivare a instaurare grottesche, e a volte tragiche, parvenze di giustizia, come l'esperienza ha fatto ben vedere.

Questa medianità, del resto, è sempre richiesta per tutte le virtù morali, che sempre devono essere accompagnate dalla prudenza; sembra, così, che sia proprio

[462] *Ib.*, 92.

difficile sostenere che la giustizia, da sola, possa essere una risposta adeguata al radicale eccesso del male.

È necessario infatti, e la dottrina cristiana lo ha da sempre sostenuto, che "l'arbitrato d'ultima istanza" sia sempre affidato alla carità: ciò non sta minimamente a significare che le esigenze della giustizia non vadano sostenute, perché non è certo l'indifferenza o l'accettazione della violenza del più forte quanto si sta sostenendo, ma è solo che l'idea di giustizia deve essere sempre affiancata, e "arbitrata" da un qualcosa che sorge in luogo diverso.

Il Vangelo e gli Scritti Apostolici non cessano di sollecitare ad assumere comportamenti secondo giustizia, tuttavia

> Cristo ha […] detto che se la nostra giustizia non fosse stata diversa dalla semplice morale ragionevole (fosse anche scrupolosa), il Regno non sarebbe stato vicino. I "giusti", quelli che ritengono la giustizia acquisita e compiuta perché ne hanno adempiuto le "prescrizioni", sono stati duramente richiamati dal Signore. San Paolo, che associava i pericoli della giustizia a quelli della legge, ha mostrato, in modo radicale, come questa fosse impotente a salvare.[463]

La giustizia, senza la carità, non è solo insufficiente e limitata, ma, di più, è pericolosa, perché può indurre nell'idea che essa basti e che le possa essere sacrificato il resto: se ne ha una prova negli scribi e nei dottori della legge descritti dai Vangeli.

Si può aggiungere, osserva ancora Gesché, che la giustizia non è, forse, virtù così divina come si potrebbe ritenere, o almeno non lo è quella giustizia alla quale troppo spesso si pensa:

> Si è potuto parlare dell'ingiustizia di Dio (Péguy) proprio per dire che il suo modo di comprendere la giustizia non è il nostro, sempre restrittivo e facilmente di carattere penale. Proprio non è lecito, nella lotta per la giustizia, mobilitare Dio come regolatore dell'ordine, come braccio secolare, […che direi piuttosto] "braccio teologico", dei nostri calcoli e regolamenti. Ancora una volta e sempre, c'è in Dio una sovrabbondanza che non abbiamo il diritto di comprimere. Non indicizziamo Dio (Dio non è un prezzo) agli importi e calcoli della nostra morale e dei suoi codici. Questa sorta di "etico-teologia" non è affatto meglio dell'onto-teologia. È un mettere Dio sotto tutela, alle dipendenze d'altri. Come si è detto

[463] *Ib.*, 94.

(non senza rischio, è vero) è necessario che la giustizia, che imponiamo a Dio, non gli impedisca, costringendolo ad essere un giustiziere, di perdonare […]. Un buon numero di parabole ci invita a stare attenti. Di tutte le virtù, la giustizia sembra proprio, talvolta, la meno divina…[464]

Non va dimenticato, infatti, che la giustizia si risolve, non di rado, in forme di autentica ingiustizia, (*summum ius, summa iniuria*, recita un noto, antico adagio); in essa si può insediare un istinto aggressivo, uno spirito di pura vendetta alimentato dal risentimento e che può giungere fino ad essere uno spirito radicalmente omicida, come attestano le tragiche rivoluzioni dell'epoca moderna e contemporanea.

2.6.2 – Sulla carità

Nel chiudere il suo commento sui limiti della giustizia, Gesché sostiene che alla giustizia bisogna riconoscere un'enorme valenza sui piani politico, sociale ed economico e che non si può fare a meno di prendere atto della sua indispensabilità nel rapporto con gli altri; essa, tuttavia, manca di quella forza di passione, «*urghia*», «patetica», necessaria alla salvezza; e solo la carità può essere invocata per spegnere la sete di salvezza che è nell'uomo.

Anche Lévinas, che aveva dapprima rifiutato perfino di utilizzarne la parola, si era visto costretto, «insistendo sulla trascendenza dell'Unico, sull'unicità del soggetto», a riconoscere l'insufficienza della giustizia e a cambiare alla fine parere: lo si sentì affermare, infatti, che «là dove tutti i possibili sono impossibili, là dove non si può più potere, il soggetto è ancora soggetto per mezzo dell'Eros».[465]

E se l'irrazionalità del male è una forza che distrugge, è il disordine assoluto e l'anarchia di un anti-destino, l'irrazionalità dell'amore è, all'opposto, l'irrazionalità che crea, che ri-crea.

È del tutto razionale, perciò, dire che solo l'amore di Dio, l'amore della prima creazione, può essere la forza in grado di donare la salvezza con una seconda creazione che ripristini il destino annientato.

---

[464] *Ib*., 94-95.
[465] *Ib*., 98.

Anche la carità tuttavia ha i suoi limiti e presenta problemi – quella possibile agli uomini, naturalmente –; e non è fuori luogo avvertire del pericolo che, adottando comportamenti tutto sommato superficiali all'insegna della carità, si finisca per prolungare

> situazioni sociali che potrebbero cambiare solo con riforme strutturali. Noi accettiamo questa critica, ma aggiungiamo che il rimprovero è giustificato, forse proprio perché abbiamo moralizzato la carità (come abbiamo moralizzato la santità), allontanandola dalla sua vera natura. È stato senza dubbio questo il grande errore storico del cristianesimo. Con una morale delle opere e all'interno di una casistica del necessario e del superfluo, abbiamo moralizzato, frenato la carità, invece di darle i pieni diritti e doveri di una follia capace di sollevare le montagne del male e dell'ingiustizia.[466]

Anche in questo caso, non si può dire che Gesché sia blando nel criticare l'eccesso di moralizzazione e nel sostenere con decisione la preminenza della carità; di essa, tuttavia, o, meglio, di certe superficialità nell'intenderla e nel valutare il modo di applicarla concretamente, egli non vuol nascondere i limiti.

Egli riconosce che si tratta di limiti che possono giustificare, almeno fino a un certo punto, qualche critica, a partire da quella che le addossa l'effetto di prolungare situazioni inaccettabili, ma aggiunge che non si tratta, allora, di dubitare della carità, bensì di capire che,

> per rispondere ai sospetti sollevati dalla carità, è necessaria […] una vera fenomenologia[467] della carità, capace di esprimerne i diritti e i profondi segreti antropologici, [perché la carità è senza dubbio migliore di quanto non si dica, [… e non è giusto condannarla] soltanto perché è stata maltrattata nella storia cristiana.[468]

Quello che insomma serve – che serve in primo luogo ai cristiani, ma non solo a loro – è riscoprire il vero significato della parola carità: si tratta di applicarsi, senza paura, a reinventare il modo di comprenderla e di applicarla concretamente.

---

[466] *Ib*., 101.
[467] Cioè una ricerca di ciò che garantisce alla carità di essere una vera virtù e di manifestarsi effettivamente come tale, piuttosto che come un superficiale «incanto», privo di consistenza sotto le apparenze; si può perciò ritenere che Gesché abbia voluto usare questo termine, attribuendogli il significato tecnico del quale la filosofia del Novecento l'aveva caricato, nonostante che poi egli non vada molto oltre all'indicazione di quella ch'egli vedeva come un'esigenza.
[468] *Ibid*.

A questo punto, il suo pensiero può essere sintetizzato con le sue stesso parole: «Riabilitare reinventare l'amore (l'avevamo lasciato sprofondare!), ecco un vero progetto cristiano, ecco un vero progetto di chiesa»[469].

2.7 – Riepilogando

Abbiamo seguito Gesché nel suo intento di dare maggiore sistematicità e spessore teologico alla sua proposta e si può dire che l'intero discorso sia stato articolato attraverso alcuni passaggi fondamentali:

- la temibile irrazionalità del male lo rende assolutamente ingiustificabile e la sua concreta realtà si manifesta come un anti-destino in cui è trascinata la creazione tutta; da una lettura "familiare", ma non banalizzante, della Scrittura si evince che il male ha colto di sorpresa Dio e l'uomo e che il male originario viene da fuori, non rientra in alcun modo in ciò che poteva far parte della creazione, tutta buona, molto buona, ed è proprio questo ciò che lo riduce ad essere radicalmente irrazionale[470].
- Il male-demonio si è servito dell'uomo, ingannandone l'ingenuità con una proposta seducente: gli ha fatto vedere un fine buono, essere come Dio, e una via facile, quanto sbagliata, per raggiungerlo[471]; il suo intento era quello di corrompere definitivamente la bellezza del progetto divino; l'uomo, perciò, è, sì, colpevole dell'ingresso del male nel mondo, ma non sta in lui l'origine del male, non ne grava su di lui tutta la responsabilità.
- Solo una irrazionalità ancora più grande, Dio, è risposta adeguata a quell'irrazionale; solo l'amore di Dio può opporvisi[472] e riproporre, ri-creare, il destino progettato all'inizio e donare quella salvezza che rappresenta un desiderio esistenziale non reprimibile nell'uomo; nessuna immanenza, dunque, può avere la

---

[469] *Ibid.*
[470] Si vorrebbe aggiungere che il termine "irrazionale" si pone perfettamente in opposizione con quello di "*Logos*": *Logos*, infatti, sottende molto più di quanto il termine "Parola" può oggi suggerire: *Logos* è anche il principio di razionalità dell'intero creato ed è per questo, si può pensare, che l'Evangelista l'ha introdotto all'inizio del suo Prologo.
[471] Proprio questo è il meccanismo che attiva il male morale: una cosa in se stessa buona diventa il miraggio che attira lontano dal vero bene.
[472] Anche da un punto di vista filosofico questo argomento si mostra come il più razionale, dice Gesché.

forza di superare il mistero del male e non basta nessuna soluzione basata sulla razionalità di una creatura; né l'etica, né la via sapienziale sono in grado di portare ad una vera salvezza, ma solo una razionalità trascendente lo può fare ed è proprio questo ciò che fa quella forza patetica che è un amore sconfinato e privo di motivazione, razionalmente irrazionale, appunto, come quello di Dio; e la Scrittura mostra l'irrazionalità di un Amore divino che soffre, "patisce", di fronte alla perversione del destino ch'egli ha progettato, patisce e scende in campo contro il male, si addossa la responsabilità di soccorrere la vittima anche quando essa non ne è priva di colpa.

- Considerare l'amore essenziale di Dio fa capire che Dio è ontogicamente Dio-salvatore; la soteriologia non è perciò una sorta di aggiunta alla cristologia, ma ne è il fondamento.
- Osservando fenomenologicamente la struttura che si può cogliere nella concreta esperienza del male, si manifesta la necessità di superare la sua classica suddivisione in male di colpa e male di pena, aggiungendovi il male di disgrazia: non ogni male che viene ad affliggere il mondo può essere imputato ad una colpa, né si può pensare che ogni male sia punizione di una colpa, perché questo farebbe di Dio una sorta di giustiziere; Dio è giusto, certamente lo è, ma è giusto della "sua" giustizia, non di quella in cui l'uomo lo vorrebbe imprigionato.
- Si può altresì individuare una triplice gradualità ontologica nel male: c'è un male che è intrinsecamente male, demonico; c'è un male che è voluto e che è peccato; c'è però un male semplicemente subito, un male patito.
- Guardando, ancora, la cosa da un altro punto di vista, quello che permette di individuare chi nel male è in qualche modo chiamato in causa, si mettono in risalto tre attanti: il colpevole, la vittima e il soccorritore. E ciò è perfettamente coerente con quanto precede: colui che è radicalmente responsabile del male è il demonio, paripostasi dell'irrazionale; la vittima è il creato e, in esso, lo è anche l'uomo, pur nella sua colpevolezza; il soccorritore è Dio che è entrato nel male per distruggerlo, si è «fatto peccato» per prendere su di sé il peccato.
- Si è così portati a vedere l'insufficienza di una teologia che ha eccessivamente moralizzato il male e che rischia, alla fine, di portare ad una supina accettazione

anziché al combattimento; si deve quindi cercare di delineare una nuova teologia che davvero sostenga l'azione.

- Come il male per entrare nel mondo ha avuto bisogno di una mediazione, quella dell'uomo, anche la salvezza ha avuto bisogno di una mediazione e continua ad averla, ma non può essere una mediazione soltanto umana il mediatore della salvezza divina, infatti, è Cristo ed è nella sua esemplarità che si manifesta, nel modo più alto, quale sia la parte che ci si deve assumere di fronte al male, quella di soccorrere la vittima.
- Si è capito da tempo che la mediazione di cui l'uomo poteva farsi carico passava attraverso le virtù della giustizia e della carità, ma, di fatto, ci si è sempre di più spostati a dare preminenza alla giustizia, sovvertendo l'ordine indicato da Cristo: occorre invece tornare a concentrarsi soprattutto sulla carità e sul modo di esercitarla; e la carità di cui c'è bisogno non è certo quella che si riduce ad essere una illusoria superficialità, come avviene quando ci si dimentica della giustizia, perché la stessa Carità non è illusione; occorre, insomma, coniugare carità con giustizia e giustizia con carità, per quanto la cosa comporti, nella pratica, difficoltà e problemi.

Ora, se Dio stesso non ha ritenuto l'uomo totalmente responsabile, perché dovrebbe essere sbagliata la proposta che la teologia si dedichi a ri-dogmatizzare il peccato originale, rivedendo l'eccessiva moralizzazione che da esso si è voluta trarre? Certamente Gesché non ha inteso sostenere che la relativa dottrina sia falsa; ci sono, anzi, validissime ragioni, egli dice, per sostenerne la verità; ed è proprio questo ciò di cui tratterà il prossimo capitolo.

PARTE SECONDA – CAPITOLO TERZO
VERITÀ DELLA DOTTRINA DEL PECCATO ORIGINALE

Gesché, come s'è visto, non ha esitato ad affermare la necessità di ri-dogmatizzare il peccato originale, portando a sostegno delle sue affermazioni quanto emerge da «una lettura familiare[473]» della Bibbia, e del terzo capitolo della Genesi, in particolare; già ho fatto presente come l'uso del verbo ridogmatizzare sia stato verosimilmente sostenuto dalla volontà di lanciare una provocazione che destasse l'interesse su alcune criticità presenti in una tradizione consolidatasi nel tempo.

Per l'autore, infatti, non si potevano più accettare né l'eccesso di moralizzazione, che aveva portato a vedere in ogni male la giusta pena di una colpa originaria della quale siamo eredi ed il cui peso incrementiamo continuamente con la nostra vita sbagliata, né il pessimismo conseguente a quella visione colpevolista che aveva caricato sulle spalle di un'umanità, *massa damnata*, tutta la responsabilità del male presente nel mondo.

Egli comunque, nel sollecitare una nuova dogmatica, man mano che la sua ricerca procedeva e veniva a mettere in discussione punti tradizionalmente accettati, più volte ritenne di dover far presente che non era affatto sua intenzione il negare ogni validità alla dottrina del peccato originale che, anzi, doveva senz'altro essere considerata come portatrice di profonde verità.

---

[473] L'autore, parlando di «lettura familiare» non intende di certo utilizzare l'espressione nel significato di "lettura superficiale"; gli è ben chiaro quale sia il valore di un'approfondita esegesi letteraria, ma precisa che essa «non studia il testo nell'esteriorità di ciò che lo precede, come fa il metodo storico-critico, il quale analizza la preistoria d'un testo, la sua storia nel corso delle varie metamorfosi e i vari strati della sua trasmissione ed il suo inserimento in assiemi più ampi, il lavoro sulle fonti ecc. L'esegesi letteraria non rinnega questi metodi; si dichiara anzi debitrice alle loro scoperte e dice che in nessun caso potrebbe rinunciarvi. Ma essa reca la novità di voler cogliere e comprendere il *testo* nella sua immanenza di testo, e di testo *letterario*, e di testo *composto* in vista d'un effetto ch'è insito nella sua intenzione – A. GESCHÉ, *Il Cristo*, 20 –». Ed è proprio su questa «intenzione» ch'egli intende nel seguito concentrarsi.

Il teologo di Lovanio, dunque, si appresta ora a muovere i passi verso l'argomentazione che si era impegnato a fornire ed al cui vertice sta la profonda verità della salvezza, cioè della liberazione offerta e annunciata da Dio proprio di fronte al peccato dei progenitori («Io porrò inimicizia fra te e la donna […] questa ti schiaccerà la testa»:

> L'annuncio cristiano di una salvezza non si nutre della creazione gratuita dell'idea di peccato, ma si basa al contrario sulla lotta, la più radicale possibile, contro il male. Una lotta finalizzata proprio alla liberazione dell'uomo, in particolare da tutte le false colpevolezze che lo incatenano. Quelle false colpevolezze generate di solito (ed è una sotto-tesi della mia esposizione) dal non-riconoscimento del male.[474]

Ma, se l'interpretazione classica della dottrina del peccato originale ha condotto agli eccessi di cui s'è appena detto, che cos'è ciò che quella dottrina sottende e che è stato trascurato nel proporre l'annuncio cristiano? Non ci si è curati del fatto che la duplice situazione dell'uomo, il quale, pur se colpevole, è anche vittima, apre ad una dottrina essa stessa dal duplice aspetto: dottrina di verità, da un lato, dottrina di salvezza dall'altro.

3.1 – Dottrina di verità

La realtà del male non può essere negata e, per motivarla, ecco che, come s'è detto, una visione quasi ossessionata dall'idea del peccato ha voluto circondare ogni cosa in un universo di male; e questo è stato un grave errore che va riconosciuto, ma la necessità di prenderne atto non può portare all'eccesso opposto, cioè all'oblio del male.

La Bibbia attraverso il simbolismo del serpente afferma due cose: riconosce, in primo luogo, che il male c'è, che è nella realtà e corrode la realtà, e poi, facendo entrare in scena il tentatore che induce al male i progenitori, mostra che il male c'era già prima della caduta con la quale "gli si sono aperte le porte del mondo".

---

[474] GESCHÈ, *Il Male*, 105.

Si potrà forse controbattere che la semplice verità della presenza del male nel mondo non aveva bisogno della Bibbia per essere affermata, bastando per questo il senso comune; ed è vero, ma il racconto genesiaco dice di più: dice che qualcosa, agli inizi, è realmente accaduto e vi aggiunge che l'uomo e il mondo sono stati creati per la felicità e che Dio non ha abbandonato e non abbandona la sua creatura.

E con ciò la tradizione giudeo-cristiana si allontana decisamente dai tentativi di spiegazione dell'origine e della natura del male che si incontrano negli altri antichi racconti cosmogonici e si stacca dai relativi schemi mitici sulle origini, prendendo altresì le distanze anche da ciò che hanno voluto avanzare varie proposte sapienziali e filosofiche:

> Le cosmogonie vicino o medio-orientali, sostengono che è il Dio (gli dei) a essere responsabile del male. In qualche caso il dio creatore (dio cattivo) crea una creatura in sé cattiva e si tratta in fondo di una forma di gnosticismo assoluto. In altri casi è un altro dio (o altri dei), avversario del creatore buono, ad aggiungere il male all'interno della creazione, ed è in fondo una forma di semi-gnosticismo. Come si vede immediatamente, in questa rappresentazione la natura, la creazione è *ontologicamente* cattiva. Il male è *nella natura*, nella creazione. Conseguentemente l'uomo *è* cattivo, e dunque abbandonato alla peggiore disperazione.[475]

Il Dio rivelato dalla Scrittura è invece il solo ed unico Creatore: nessun malvagio antagonista ha partecipato al suo atto creativo: la sua creazione è tutta ontologicamente buona e continua a essere buona anche dopo il disastro della caduta che ha aperto la via per la quale il male vi è entrato.

Non solo:

> Parlando […] dell'origine del male come di un incidente, e parlandone in termini storici e non metafisici, il giudeo-cristianesimo senza dubbio ha parlato del male in modo aneddotico e contingente, provocando il "sorriso filosofico". La filosofia classica preferisce i termini di natura e sostanza, come, ad esempio, nel caso del manicheismo (Il male è una natura), che ha sostituito le cosmogonie gnostiche. Parlando del male in termini di

[475] *Ib*., 109.

contingenza, il giudeo-cristianesimo ha invece escluso definitivamente il male dalla natura delle cose per farne una realtà di cultura e dunque di libertà e di dominio.[476]

E, se il male non appartiene alla natura delle cose, né dipende dalla volontà di un Dio cattivo, ma è piuttosto un «incidente», una «disgrazia», non c'è motivo per cui non si debba cercare di porvi rimedio – non per nulla, infatti, Dio scende per primo nella lotta – e «si condanna così ogni fatalismo, ogni rassegnazione davanti al male, ogni accettazione, sia d'ordine morale (stoicismo) sia d'ordine estetico, eroico o tragico».[477]

In netto contrasto con la Scrittura è poi anche il fatalismo indotto dalla visione cosmogonica di un male ancestrale: nella Bibbia non trova, infatti, spazio alcuno la visione tipica del pensiero greco che addossa all'uomo, e non più ad un dio, tutta la responsabilità di un male destinato a perpetuarsi, come avviene nei miti di Sisifo e di Prometeo, figure che hanno sottratto al dio qualcosa e che, per tale colpa irrimediabile e irredimibile, non possono più sottrarsi a un destino di "giusta sofferenza"; se la responsabilità del male ricadesse sui progenitori alla stessa maniera in cui la colpa cade sulle figure del mito greco, ecco che l'uomo potrebbe solo disperarsi ovvero rassegnarsi e sottostare ad un processo infinito di autocolpevolizzazione.

Secondo la visione giudeo-cristiana, per contro,

> non siamo mai *iniziatori assoluti* del male: sarebbe veramente terribile! C'è un carattere liberatore della dottrina del peccato originale. L'idea della ereditarietà di questo peccato, della sua trasmissibilità, che peraltro è motivo di tante discussioni, vuole esprimere proprio questa fragilità dell'uomo che nasce in un mondo già guastato, prima di aver commesso qualsiasi colpa di cui deve essere considerato responsabile. Come scrive Ricoeur, non nasciamo con una libertà "senza bagagli"[478], non nasciamo alleggeriti da ogni peso, da tutto un passato, da tutta una storia.[479]

Nessuno, insomma, nasce in un mondo innocente e ognuno partecipa a un'eredità innegabile di peccato: fin dalla nascita abbiamo a che fare con un mondo

---

[476] *Ib*., 111-112.
[477] *Ib*., 110.
[478] *Le conflit des interpretations. Essays d'hermenetique*, le Seuil, Paris 1969,275. Tutto il cap. IV, (ì*Le péché originel: étude de signification*), notevole per parecchi motivi, è da leggere.
[479] GESCHÉ, *Il male*, 111.

che porta in sé una struttura di peccato, non in un mondo "tutto peccato", ma in un mondo oggettivamente segnato dal peccato, da un'eredità che si è continuamente appesantita nel tempo e non smette di esercitare una continua seduzione; ognuno di noi, in questo modo, è fatalmente attratto a sbagliare, ad assumere comportamenti colpevoli, senza che ciò significhi, tuttavia, l'impossibilità di evitarli.

È una visione concretamente positiva, questa; e perfino il fatto che i progenitori siano stati sottoposti ad un castigo da parte di Dio è, paradossalmente, "una buona notizia": «Il castigo, infatti, è *la fine dell'auto-accusa* e, in ogni caso, dell'*auto-punizione* devastatrice, di quell'atteggiamento per cui, avendo commesso una colpa, non finisco più di accusarmi e di punirmi»[480].

Le pagine della Scrittura, quindi, hanno proposto tutto ciò in una maniera che ha permesso il consolidarsi di una dottrina del peccato originale in cui emergono due particolari aspetti: il primo di essi è che nessuno è solo davanti al peccato o, detto diversamente, non c'è peccato del quale uno si possa far carico «in una responsabilità solitaria e disperata»; nessuno può credersi così eccezionale, perché tutto ciò che noi facciamo «lo facciamo anche agli altri e quello che gli altri fanno lo fanno anche a noi, nel male come nel bene. L'uomo, quindi, non è smarrito, immerso nella solitudine spaventosa del male commesso».[481]

Il secondo, non meno importante aspetto è che quella dottrina, parlando di responsabilità, parla anche di libertà: non si è responsabili, laddove non si è liberi; i progenitori infatti hanno sì disubbidito, perché sedotti, nondimeno potevano non disobbedire.

In questo modo, l'Occidente cristiano, dopo Sant'Agostino, ha sostenuto la responsabilità umana nel male, de-fatalizzando con ciò questa realtà ed aprendo per l'uomo la possibilità di credere ch'egli vi si può opporre ed è libero di farlo.

> Certo, bisogna evitare di irrigidire troppo questa sequenza, *bisogna* cioè evitare [di pensare] che sia necessario essere colpevoli per essere responsabili e dunque per conoscere la libertà. In linea di principio, si può conquistare il senso della libertà e della responsabilità senza commettere il male. Ma (ed è di nuovo una questione di realismo) in realtà, noi commettiamo il male. A partire da questa constatazione, lungi dallo sprofondare l'uomo in

---

[480] *Ib.*, 112.
[481] *Ib.*, 113.

uno stato di colpevolezza implacabile e infinito (eterno tormento di Sisifo), il tema del peccato originale introduce la nozione di responsabilità e di colpevolezza *finita*, e che può dunque essere consumata. […]. Prometeo è condannato per sempre, mentre Adamo ed Eva vengono soltanto castigati, cioè chiamati alla correzione e a una possibile reintegrazione. L'uomo colpevole nel giudeo-cristianesimo è dichiarato responsabile, deve cioè rispondere dei suoi atti, perché questa colpevolezza è un "davanti-a-Dio" (è proprio questa la definizione esatta del peccato). Questo peccato (è una caratteristica essenziale della dottrina del peccato originale) non rompe la relazione con Dio, mentre, con Sisifo e Prometeo, il rapporto di Dio-uomo è irrimediabilmente spezzato.[482]

3.2 – Verità di salvezza

Il tema della salvezza, poi, non è un tema aggiunto a quello del peccato originale o, meglio, al modo in cui esso è narrato nelle pagine della Scrittura: s'è visto infatti che secondo la narrazione biblica il male non è creato da Dio, né rientra nel progetto della creazione; e già in questo è implicata un'idea di salvezza, perché ne deriva che il male non è un qualcosa di ontologicamente necessario e ci può quindi essere "qualcuno" in grado di fare che non sia più.

E non è un assurdo, allora, ciò che la Bibbia racconta: dopo la colpa, dopo che si è realizzata la parziale responsabilità dell'uomo, Dio non volge le spalle e non si allontana dalla creazione, ma scende in campo per vincere il male, e per farlo assieme all'uomo, offrendogli la sua salvezza:

Il peccato allontana solo il "dio dei filosofi", questo Dio invaghito di sé fino alla mania e all'ossessione e che, ferito dalla colpa umana, come il Dio di Prometeo, rompe definitivamente con l'uomo. Il Dio dei cristiani non è come questo dio pagano che ci opprime ancora di più nel momento del fallimento, non è simile a quei genitori che, invece di provare pena per il male che il bambino si è fatto nella colpa, vedono soltanto l'offesa

[482] *Ib.*, 115.

fatta a loro. Dio non opprime Adamo (non diversamente dal padre che non accusa il figliol prodigo).[483]

Genesi, poi, descrive l'ingresso del peccato nel mondo come un fatto del passato, come un episodio concluso nel tempo; la creatura ne sopporta, sì, le conseguenze, ma questo prolungarsi del peccato non è presentato come il fluire necessario di un qualcosa di ontologicamente inevitabile.

È lecito, perciò, aprirsi all'idea che sia possibile svincolarsi da esso: «porre [come fa Genesi] il peccato all'origine, nel passato, è, allo stesso tempo, dire quale spazio sia riservato alla possibilità di tornare sui propri passi»[484]; e vorrei aggiungere (non è Gesché a farlo) che tutta la tradizione successiva ne fu convinta, tanto che non fu ritenuto scandaloso il «Va' e d'ora in poi non peccare più (Gv 8,11)» di Gesù.

Certamente, tuttavia, il prendere coscienza che il peccato originale è stato un evento del passato non comporta il negare che le sue conseguenze permangano e che la relativa responsabilità, dunque, continui in qualche modo a ricadere su di noi, come in effetti si deve credere; ma nulla autorizza quel malsano autoaccusarsi attraverso il quale si insinua «nelle nostre "coscienze infelici", una forma subdola di colpevolezza generale e vaga, confusa e diffusa, *che è forse il peggiore dei mali* e il più grande insulto alla salvezza di Dio: io lo chiamerei "colpevolismo"»[485].

Questo colpevolismo è un atteggiamento che, slegato da ogni fatto concreto, può anche sembrare «una soluzione facile», portando all'idea che non sia in fondo sbagliato porsi nello stato di «"un grande colpevole" ed evitando così la fatica di realizzarsi, piuttosto che [darsi da fare per] riprendersi in mano»[486]; occorre invece capire che una colpevolezza priva di ogni colpa reale è cosa ben diversa dal farsi carico di una responsabilità che anticipa il nostro stesso agire: «la *responsabilità* può essere anteriore all'atto, ma [non può esserlo] mai la *colpevolezza*»[487].

Ciò che la tradizione cristiana insegna è una cosa totalmente diversa dal colpevolismo, perché dobbiamo sì riconoscerci peccatori e colpevoli, ma dobbiamo

---

[483] *Ib.*, 116.
[484] *Ib.*, 117-118.
[485] *Ib.*, 118.
[486] *Ibid.*
[487] *Ibid.*

farlo per liberarci, anzi, per aprirci a quella felicità che abbiamo il diritto dovere di cercare:

> L'accusa per salvare, solo questa è buona; quella che si applica a uccidere è cattiva, e noi abbiamo il dovere e il diritto di vivere. Uno dei sensi della confessione sta proprio in questo, interviene quando l'uomo non può più riparare al male fatto, ma ha lo stesso bisogno di essere liberato e salvato. Ha il dovere e il diritto di essere felice. Io non *sono* colpevole, non sono un *essere* colpevole, sono solo colpevole *di* qualcosa, colpevole di *tale* azione. Ed è necessario capire di cosa si è colpevoli. Ma non si è colpevoli "così", in generale. L'uomo è transitoriamente colpevole, è colpevole di tale atto, non ontologicamente. A questa "cattiva ontologia" [che, come si è visto, è ben lontana da ciò che viene proposto dalla narrazione biblica del peccato originale] non si deve dare alcuno spazio. […] Il cattolicesimo ha ragione nel chiedere la confessione di atti specifici e non quella di un "essere peccatore" in modo generale. Non siamo chiamati a dire: "Sono peccatore", ma "ho peccato".[488]

Ed infine, ecco un ultimo passaggio che si collega a quello appena chiuso e che termina con un'osservazione sorprendente, ma senz'altro in linea con tutto ciò che precede, alla quale Gesché fa seguire un suo accorato incitamento che assume il tono di un'invocazione, a chiusura di ciò che egli ha chiamato «ri-dogmatizzare il peccato originale»:

> La dottrina del peccato originale è verità di salvezza perché annuncio di perdono, di remissione. Ricoeur ha insistito su questo carattere penitenziale dei racconti biblici sulla colpa. […] Non è peccato ciò che *la mia coscienza* giudica peccato, ma *ciò che Dio giudica peccato*. […] Certo, capita che ciò che la mia coscienza scopre come colpa, sia tale anche secondo Dio, ma dobbiamo essere attenti, per rispetto a Dio e per la nostra pace, a non confondere i due piani erroneamente. […] "Tutto ciò che avrai legato sulla terra sarà legato nei cieli" queste parole sono rivolte non solo al successore di Pietro, ma anche, senza fraintendimenti, a ognuno di noi. Forse ci capita più spesso di legare che di disciogliere, nei confronti degli altri, ma anche, e forse soprattutto, nei confronti di noi stessi. […] Non aggiungiamo al peccato commesso quello di non credere alla salvezza, di non credere che "Dio è più grande del nostro cuore"!»[489].

---

[488] *Ib.*, 120-121.
[489] GESCHÉ, *Il male*, 121-122.

3.3 – Riepilogando

Gesché, che più volte non aveva mancato di segnalare i limiti di un'interpretazione troppo angusta di Gen 3 e l'insufficienza di una teologia eccessivamente moralizzante, cui si accompagnava un'interpretazione colpevolista e psicologicamente deprimente della dottrina del peccato originale, ha voluto dedicare alcune pagine alla spiegazione del perché comunque non si debba considerare erronea quella dottrina e non sia da attribuire ad essa ciò che è stato frutto di situazioni contingenti, storiche e culturali.

Egli aveva già esposto questo suo convincimento, ma per chiarirne i motivi era necessario che ne fossero prima sviluppate le basi; nel frattempo, aveva lasciato in sospeso la questione, accettando il rischio che qualcuno potesse sospettare che i suoi precedenti accenni fossero dovuti solo ad un suo adattarsi all'"opportunità politica".

La dottrina del peccato originale, spiega ora, è effettivamente una dottrina di verità e di salvezza: lo lascia intravedere una corretta ermeneutica di Genesi 3; e si può senz'altro riscontrare come l'intera Scrittura, soprattutto nelle pagine del Nuovo Testamento, sia coerente con ciò e lo confermi.

Il male è una realtà concreta, c'è sul serio: questa è la prima verità annunciata contro la «menzogna metafisica» di un male carenza di essere.

E subito viene mostrata una seconda verità: il male radicale è "estraneo" alla creazione e al progetto divino: il male, infatti, non trova la sua origine nell'opera di Dio, che non è il dio cattivo dei miti antichi, né ammette la co-realtà di un dio del male affermata dalle visioni dualistiche; e non nasce neppure ad opera dell'uomo, perché è anteriore all'uomo.

Esattamente questo sta a indicare l'enigmatica figura del serpente demonico e la Bibbia, che non dice quale ne sia la provenienza, ne constata la realtà e ne afferma nel contempo la non necessità: il male ha trovato nella debolezza dell'uomo quanto gli ha permesso di contagiare la creazione intera, nella quale in qualche modo esso era già

presente; i progenitori hanno infatti aperto la strada per la diffusione del contagio, ma quella via poteva rimanere sbarrata se l'uomo l'avesse voluto.

E nel raccontare l'uomo che prende la decisione di disobbedire al comando divino, la Bibbia in primo luogo lo presenta nella sua libertà e vi aggiunge poi un ulteriore principio di verità: l'uomo non è sommerso nella tragicità di un fato inevitabile, non lo era fin dall'inizio e neppure dopo il peccato si trova chiuso in un destino dal quale non può fuggire; la visione fatalista del mondo greco non trova dunque spazio alcuno nelle pagine della Scrittura.

L'episodio che ha aperto la porta al peccato, inoltre, è descritto come un fatto nel passato: in quanto "fatto", anche se poteva non essere, è stato e le sue conseguenze permangono; in quanto "passato", però, può non ripetersi e alle sue conseguenze può essere posto rimedio.

E questa è davvero l'affermazione di una dottrina di salvezza: salvezza annunciata e resa possibile e certa per chi accoglie l'offerta divina e si sforza di adeguarvisi, ma che rimane invece impossibile per chi la insegue per la sola via etica; e tantomeno è pensabile una salvezza per chi, dandosi per sconfitto, crede di potersi rifugiare in un qualcosa di simile a quella stoica impassibilità che, di fatto, si risolve in una facile resa ed in una dolorosa e disperata accettazione del male.

Un altro aspetto ancora emerge dalla dottrina del peccato originale: l'uomo è sì colpevole, ma non è tuttavia "totalmente colpevole"; è piuttosto "peccatore", peccatore in modo circoscritto, e come tale può essere perdonato; ciò non lo solleva dalle responsabilità e dalle conseguenze derivanti dagli errori dei quali egli deve accusarsi, ma quell'accusa deve essere finalizzata alla confessione che chiude il passato del male commesso e porta al perdono, sicché la colpa non sia a perseguitare per sempre il peccatore.

Per questo è giusto che il cattolico confessi i peccati commessi, quelli dove la sua personale colpevolezza ha effettivamente preso corpo, e non il fatto di essere genericamente peccatore; sì, dei peccati commessi possiamo ricevere il perdono, anche se sappiamo che potremo ripeterli (nel racconto evangelico, l'adultera è perdonata ed invitata a non peccare più, ma il Salvatore non condiziona il suo perdono); non ci possono essere invece rimessi i peccati futuri.

La nostra colpevolezza, infatti, non esiste prima del nostro peccato; ben si può dire, invece che c'è la nostra responsabilità, a patto che della responsabilità stessa si abbia un giusto concetto, perché si può essere responsabili di un qualcosa anche prima che i fatti ci chiamino a risponderne ed anche quando non siamo noi a volerli, siamo responsabili nel senso che ci dobbiamo far carico di "ristorare" chi ne subisce un danno[490].

Si deve riconoscere, così, che il racconto del peccato originale apre una finestra che ci illumina sulla responsabilità dell'uomo nei confronti del male: noi siamo eredi di una situazione di solidarietà nel peccato che ha avuto inizio da quello dei progenitori; nessuno nasce in un mondo ideale e incontaminato, tutti veniamo alla luce in un mondo segnato dal peccato.

E l'uomo non può fare a meno di essere in relazione con altri, di provocare effetti sulla vita degli altri e di subire effetti dalla loro vita: il male che facciamo, come del resto il bene, sono cose che facciamo anche agli altri e gli altri le fanno a noi, le facciamo anche per chi verrà e chi è già stato le ha fatte anche per noi che siamo venuti dopo; noi creiamo situazioni che saranno ereditate ed abbiamo ereditato situazioni costruite dall'opera di altri che ci hanno preceduti.

L'uomo è un essere solidale, lo è che lo voglia o no, è solidale nel bene, come nel male: questo è il significato più profondo della discussa, ma vera, dottrina dell'ereditarietà del peccato e della responsabilità che ne deriva, cioè, come s'è visto nel capitolo precedente, della responsabilità di farci carico della vittima e di soccorrerla, di opporci al male e di andare incontro alla Grazia verso quella vittoria definitiva che era già stata annunciata ai progenitori ed alla quale siamo chiamati a collaborare.

E come potrà la teologia non cercare di rinnovarsi per dare una risposta a chi si interroga sul male ancora presente nel mondo e si chiede come farvi in qualche modo fronte, per liberarsi del male per quanto ora è dato di farlo? A ciò che Gesché propone saranno dedicate le pagine del prossimo capitolo.

---

[490] È, questo, un principio sicuramente affermato anche nel diritto civile.

PARTE SECONDA – CAPITOLO QUARTO
PER UNA TEOLOGIA DI LIBERAZIONE

La domanda che adesso si pone è come sia possibile affrontare in modo più proficuo alcune questioni che si riconducono peraltro ad un unico aspetto, quello metodologico: come può la teologia approcciare in maniera più esauriente il mistero grande del male, soprattutto là dove, a carico di chi lo patisce, non si intraveda una situazione di colpa e di castigo? C'è, o c'è stata, una corrente teologica che possa prestarsi allo scopo? O bisogna proprio partire da zero?

Gesché si dice convinto che al movimento delle cosiddette teologie della liberazione vada riconosciuto il merito d'aver riportato alla ribalta proprio quel tipo di male ch'egli chiama «male di disgrazia», con i problemi che esso pone alla teologia; non si può dire che la prassi pastorale l'avesse trascurato, ma si deve ammettere ch'esso non ha trovato adeguato spazio nell'attività di approfondimento teologico e, nel tempo, è stato, via via posto sempre più in secondo piano, fino ad essere, di fatto, praticamente abbandonato.

Egli non si nasconde i limiti e le «lacune» di tale corrente: sono debolezze di cui si sente continuamente parlare e sulle quali non ritiene di dover condurre un esame approfondito[491], perché ciò lo porterebbe a concentrarsi su aspetti non pertinenti al problema che ora gli sta a cuore, ma sostiene che, al di là della presenza di tali lacune, è proprio attraverso quella corrente teologica che si offre un'opportunità che va anche oltre le intenzioni dei relativi esponenti e si presenta «la possibilità di cogliere sempre meglio questo *mysterium iniquitatis* col quale l'uomo si batte giorno dopo giorno "fin dalla fondazione del mondo"»[492].

[491] Un qualche spazio, però, mi è sembrato necessario dedicarvi nelle pagine che seguono.
[492] *Ib*., 123.

4.1 – Tradizione “paolina” e tradizione “lucana”

Nel mondo greco antico, una visione tragica molto concentrata sul male di disgrazia aveva portato al prevalere di una concezione disperatamente fatalista in cui trovarono spazio soprattutto due “soluzioni”: da una parte, c’era il prevalere di uno spirito di rassegnata ed infelice accettazione e, dall’altra parte, si assumeva un atteggiamento etico, non meno rassegnato ed infelice, teso al raggiungimento di una stoica indifferenza o, se si vogliono usare parole “più nobili”, di un’impassibile autarchia.

Nel mondo cristiano, invece, si affermarono due tradizioni: la prima poneva il proprio fondamento nel racconto del peccato originale e lo faceva concentrandosi solo sul tema del male colpevole e del peccato, trovando, o credendo di trovare, nella Lettera ai Romani la giusta chiave d’interpretazione del terzo capitolo di Genesi; la seconda, sulla linea del libro di Giobbe, era più sensibile al tema del male innocente e si concentrava maggiormente sui racconti del Vangelo di Luca, interrogandosi sul come far proprio l’atteggiamento di Gesù che nel Terzo Vangelo, e specialmente negli episodi di guarigione e di perdono, sembrava mostrarsi più attento al male fisico ed oggettivo che al male morale e soggettivo.

La prima tradizione, quella che Gesché chiama «paolina», trovava in Sant’Agostino il suo grande sostenitore; e la visione del vescovo di Ippona venne, via via, ad influire in modo sempre più preponderante sul pensiero e sulla prassi del mondo occidentale, assumendo il predominio nella teologia dei secoli che seguirono ed imponendosi praticamente fino ai nostri giorni: vi prevaleva una grande sensibilità verso il male intenzionale, quello che si annida nella coscienza ed al quale “non può che conseguire una giusta pena”; tutto il male insomma era ricondotto ad un legame causa-effetto con una qualche colpa e poteva perciò essere, in qualche modo, ritenuto “ragionevole”.

L’altra visione invece, quella che Gesché dice «lucana», era aperta a considerare il male come un qualcosa che può abbattersi anche su chi colpa non ne ha: qui il male

poteva essere senza spiegazione, poteva essere un qualcosa che cade addosso, qui c'era spazio per un vero male-disgrazia.

> Questa divisione ha segnato tutta la cultura occidentale. Esistono quasi due universi del male, due tipi di reazione religiosa davanti al male. Da una parte la penitenza, la confessione e l'espiazione (tipo "agostiniano"). Dall'altra, tutto ciò che la Chiesa ha fatto nel campo delle istituzioni ospedaliere, caritative ed educative per rimediare al male (tipo "lucano" delle guarigioni). Da un lato, ancora, si ha l'ascetismo individuale e dall'altro il riscatto dei prigionieri (che è una prima forma di pratica di teologia di liberazione). Nella prima corrente prevale il combattimento, la conquista interiore, a livello del cuore e della coscienza […]; nella seconda corrente al centro sta l'azione esteriore […]. Se da una parte la preoccupazione è "celeste" (la sorte del peccatore), dall'altra la preoccupazione è "terrena" ("non hanno più pane").[493]

E se è ben vero che la tradizione lucana non è mai stata abbandonata nell'azione concreta della Chiesa, altrettanto è innegabile il protrarsi del predominio della prima dottrina, con esiti non sempre felici: il male di disgrazia, in definitiva, non era preso davvero sul serio, e si superava il problema del male innocente con l'affermazione che nessuno poteva dirsi tale, anzi, che nulla poteva dirsi innocente in una creazione corrotta dal peccato.

E poi «la teoria "si affina"»: se nessuno mai è innocente e, secondo l'argomentazione degli amici di Giobbe, si è sempre, in qualche modo, castigati giustamente, Dio ne esce giustificato e la teodicea risulta quindi implicita.

Ecco come San Tommaso espone la teoria:

> Ora, in Dio non c'è difetto alcuno, ma somma perfezione come sopra […] si è dimostrato. Quindi il male consistente in una deficienza dell'azione, o causato da un difetto dell'agente, non può essere riportato a Dio come sua causa. Il male invece che consiste nella corruzione o distruzione di qualcosa si riallaccia alla causalità di Dio. [… Infatti,] all'ordine dell'universo appartiene anche l'ordine della giustizia, il quale richiede che venga inflitta la punizione al peccatore. E per questo motivo Dio è l'autore di quel male che è la pena; non però di quel male che è la colpa.[494]

---

[493] *Ib*., 124-125.
[494] SAN TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica*, I, q. 49, a. 2.

Fu per tale modo di pensare che il male di disgrazia venne, per così dire, "lasciato nel cassetto" da parte della riflessione teologica incurante del fatto che, «comprendendo le cose in questo modo diventa difficile, e talvolta impossibile, legittimare od osare la lotta contro questo male. Poiché, se siamo di fronte un castigo (divino), allora dobbiamo rispettarlo»[495].

Abbiamo già avuto modo di seguire Gesché in questo ragionamento e la sua insistenza non si comprende se non per il suo convincimento che la teologia della colpa-castigo continui ad essere ancora troppo diffusa, quasi non ci si rendesse conto del fatto che proprio il male di disgrazia è quello che più tocca la sensibilità del nostro tempo e sul quale dovrebbe davvero tornare a volgersi la teologia.

> Siamo forse diventati meno sensibili alla colpa e al peccato? Non lo so, ma certo la nostra coscienza è più sensibilizzata al male-disgrazia, è proprio quella forma di male a indignare di più. Al limite, il male di cui sono immediatamente colpevole ha, come dicevo, qualcosa di quasi "ragionevole": l'ho voluto io, e le conseguenze non sono perciò rivoltanti (tocca a me sapere cosa voglio). Ma il male che ricade sull'innocente (la fame dei bambini, l'ingiustizia della condizione di popoli interi) o su tutti e senza distinzione di colpevole e non colpevole (l'"ingiustizia" di una siccità, di una guerra), è veramente per noi un male scandaloso. E le risposte della teoria del castigo (senza parlar della strana idea che può dare di Dio) sembrano capaci solo di aggravare lo scandalo. […] A questo stato d'animo si aggiunge il fatto che la modernità è sensibile, molto più di un tempo, al sociale, alle strutture e dunque proprio a queste situazioni obiettive, a questo male incapace di distinguere [tra colpevoli e non colpevoli]. Per dirla in una parola, che evoca eventi terribili, la nostra società ha conosciuto Auschwitz. E dunque ha scoperto, in modo assolutamente chiaro e come qualcosa di irreparabile e del tutto ingiustificabile, il male innocente […]. Questo ci spinge in ogni caso a portare la nostra attenzione più sul male-disgrazia nella sua universalità di male oggettivo e strutturale, che sul male individuale, che un atto puntuale di carità è sempre in grado di soccorrere. […] I mezzi di comunicazione ci avvertono senza tregua dell'espansione inaccettabile della disgrazia, e la visibilizzano. […] Ma, ed è forse questo il problema, vista la nostra tradizione prevalentemente agostiniana, a questo male immeritato a cui siamo sensibili come non mai, *culturalmente e socialmente*, siamo anche meno preparati teologicamente (anche se, a livello di azione, la nostra sensibilità pratica ha moltiplicato le opere di lotta contro il male e la sofferenza). La nostra sensibilità

[495] GESCHÉ, *Il male*, 129.

intellettuale non è dunque preparata, o lo è male, ed è questa senza dubbio la vera difficoltà teologica: quando affrontiamo il male disgrazia lo trattiamo ancora molto spesso con concetti presi a prestito dalla prima problematica, attinenti perciò alla colpevolezza e al castigo. In questo modo molte realtà vengono falsate.[496]

Ecco il punto al quale voleva condurci Gesché: adagiandosi sulla "sicurezza" di una lunga tradizione teologica, che è ora di correggere, «molte realtà vengono falsate», molti credenti sono indotti al dubbio e molti sono quelli che trovano un impedimento a credere in un Dio infinitamente buono e onnipotente; e ciò, invero, è sotto agli occhi di tutti.

4.2 – Valore delle teologie della liberazione

L'orizzonte teologico è dunque privo di una "teologia del male-disgrazia"?

No, non è proprio così: in realtà, infatti, dice Gesché, le teologie della liberazione hanno nel loro fondo un «valore inconfutabile» anche da un punto di vista intellettuale; loro merito è l'aver seriamente affrontato, in ottica sia pratica che concettuale, proprio quel male.

Che la cosa sia notevole sotto entrambi gli aspetti è evidente: Dio, infatti, si è mosso ed è sceso in campo anche contro questo male e ciò giustifica, senza dubbio, l'azione pratica dei credenti; la vittoria sul male-disgrazia ha poi a che fare con la salvezza non meno della vittoria sul male colpevole che coinvolge le coscienze, perché la Redenzione non si limita solo a quest'ultimo male, ed è perciò necessario che del male-disgrazia si occupi la teologia, in quanto sapere critico della fede[497].

E d'altra parte, se davvero si vuol considerare ciò che la stessa dottrina del peccato originale pone in luce, vale a dire che c'è stato un male di cui portiamo le conseguenze, ma di cui non siamo personalmente colpevoli, si viene a cogliere che la

---

[496] *Ib*., 130-131.
[497] Così Giovanni Moioli definisce la teologia – cfr. ad esempio «Teologia spirituale», in *Dizionario teologico interdisciplinare*, Marietti, Torino 1977, 36-66.

complessità teologica del problema del male non è riducibile al solo approccio morale o moralizzante.

Che un'attenta lettura dell'opera lucana porti a cogliere questa lezione è del tutto evidente – lo attestano, come già detto, l'atteggiamento di Gesù ed i numerosi racconti di guarigione –, ma anche andando a considerare le letterature paolina e giovannea ci si può rendere conto che non mancano i motivi per affermare la medesima cosa: già il riferimento a «potenze e principati di questo mondo» o ad «arconti e principi delle tenebre» porta a pensare ad un male la cui estensione e la cui enormità vanno ben oltre i limiti di ogni mancanza individuale e a ciò si aggiunge, chiaramente con maggior peso, quando vi è detto sulla figura di Gesù:

> Tutta la dialettica paolina del "non ha peccato", pur vivendo interamente la realtà del male, consiste proprio nel dire che il problema del male non è solo un problema di colpevolezza. Perché, se realmente Gesù non ha mai peccato, tuttavia Gesù ha vissuto la realtà del peccato, e in tutte le forme che ne sono conseguenza. Le espressioni di San Paolo sono anzi così forti che ci sorprendono sempre. "Cristo ci ha riscattati liberandoci dalla maledizione della legge, *divenuto* per noi *maledizione*" (Gal 3,13). "Colui che non conobbe peccato egli [Dio] *lo fece peccato* per noi, affinché noi potessimo diventare giustizia di Dio in lui" (2Cor 5,21). Si può dunque conoscere tutto della condizione del male, si può essere in situazione di male, anche quando ci si trova [come Gesù] al di fuori di ogni colpevolezza e di ogni castigo. In Gesù i cristiani fanno precisamente memoria di una passione, di una sofferenza innocente: *memoria passionis*. È proprio la memoria di un male sofferto, di un male subito, che celebriamo come cristiani.[498]

Non si può dubitare, perciò, che il parlare "agostinianamente" del male soltanto in termini di *culpa et poena* significa discuterne in un modo riduttivo e limitante, per il quale si può essere indotti a non preoccuparsi davvero e completamente di quanto si possa fare per combatterlo, arrivando a favorire una quiescente accettazione che si può spingere, in determinate situazioni, fino al punto di rappresentare una specie di "quasi connivenza".

È proprio contro un simile atteggiamento che le teologie della liberazione hanno elevato la propria voce:

---

[498] GESCHÉ, *Il male*, 133-134.

Il primo debito che abbiamo nei confronti delle teologie della liberazione, è che ci hanno insegnato o, meglio, ricordato, che va preso in considerazione anche il male di disgrazia. La nostra tradizione l'aveva quasi dimenticato a livello di coscienza riflessiva. Ma, nello stesso tempo, queste teologie ci hanno ricordato o re-insegnato un'altra cosa, anch'essa fondamentalmente cristiana, e che ci porta ugualmente ad abbandonare le rive della sola colpa. Quest'idea, ed è qui che entriamo più esplicitamente in contatto con il problema della salvezza, consiste nell'affermare che il male, *e dunque qui il male-disgrazia*, possa essere combattuto, che la salvezza riguardi dunque anche quella forma di male.[499]

Esse, com'è noto, si formarono negli ambienti del cristianesimo latino-americano, ma si estesero poi oltre i confini di quel continente:

"La partecipazione dei cristiani al processo di liberazione non è che l'espressione di un avvenimento storico di vaste proporzioni: *l'irruzione dei poveri*. I nostri giorni sono contrassegnati dalla nuova presenza di coloro che si trovano di fatto 'assenti' nella nostra società e nella Chiesa. Assenti significa qui di nessuno o scarso significato, e senza la possibilità di manifestare loro stessi, le proprie sofferenze, le solidarietà, i progetti, le speranze. Questa situazione cominciò a cambiare, come risultato di un lungo processo storico, negli ultimi decenni in America Latina; ma anche in Africa (nuove nazioni), in Asia (indipendenza di vecchie nazioni), nelle minoranze razziali (neri, ispanici, indios, arabi, asiatici) di paesi ricchi e anche di paesi poveri […]. La teologia della liberazione (espressione del diritto dei poveri a pensare la loro fede) non è il risultato automatico di questa situazione e delle sue metamorfosi; è un tentativo di lettura di questo segno dei tempi – seguendo l'invito di Giovanni XXIII e del Concilio –, lettura nella quale si fa una riflessione critica *alla luce* della parola di Dio. Essa ci deve condurre a un serio discernimento dei valori e dei limiti di questo avvenimento.[500]

Se si prende atto di ciò, si arriva a capire anche che proprio attraverso le teologie della liberazione si riscopre quello che ha costituito

il genio storico del cristianesimo [… e cioè l'aver annunciato] ("buona novella", "nuovo annuncio") che il male, *perfino il male*, può essere sconfitto. E quando dico: "*può* essere sconfitto" gioco espressamente sulle due possibilità di senso della parola. "Il male *può* essere sconfitto" significa anzitutto che ciò è permesso, che se ne ha rigorosamente il

---

[499] GESCHÉ, *Il male*, 135.
[500] G. GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione. Prospettive*, Queriniana, Brescia 1992[5], 13-14.

diritto, che non è presunzione contro il destino od offesa a un decreto divino. Non era questo invece il caso di Prometeo […, a lui] la lotta contro il male [castigo di Zeus] è proibita. Per il cristiano invece non lo è; al contrario, è non solo autorizzata, ma rappresenta un dovere. E d'altra parte, quando dico che il male *può* essere sconfitto, alludo anche all'altro senso della parola e cioè al fatto che la cosa è possibile. […] Per la tradizione cristiana […] il combattimento non solo è permesso, ma è anche possibile. Il male può "essere sconfitto" può essere vinto, lo si può dunque combattere. Perché? Ma proprio perché il male è… il male. Perché il male è ingiustificabile. […] Il cristianesimo dice che il male non fa parte né del desiderio del Creatore, né dell'essere delle cose, né è una fatalità con la quale si deve scendere a patti. È questa, senza dubbio, la qualità distintiva […] tipica del cristianesimo, che riconosce nel male la contraddizione assoluta. […] Il male è soltanto ciò che può e deve essere sconfitto.[501]

Queste righe del teologo di Lovanio mettono in luce tutta la forza della sua convinzione e, si potrebbe dire, "l'entusiasmo" con il quale egli la sostiene.

Non gli sfugge, ovviamente, che la tragica realtà per cui il male-disgrazia, ancor più del male di colpa e di pena, sembra "uscire vittorioso" da tutti i tentativi di porvi rimedio: il male di cui siamo colpevoli possiamo in effetti cercare di superarlo, convertendoci e lottando contro la nostra cattiva volontà, ma lo stesso non si può dire per il male che consegue a fenomeni come terremoti, cicliche siccità e carestie, che la storia ha sempre conosciuto, ed è altresì difficile credere che si potrà eliminare tutta l'ingiustizia di certe situazioni di povertà, oppressione e sfruttamento.

Ciò ch'egli intende sostenere è che questo tipo di male non lo si può far passare sotto silenzio, come se la teologia se ne potesse disinteressare, perché, anzi è suo preciso compito spingere su di esso la sua riflessione; ecco infatti quanto si può leggere in altro luogo:

Non è un lusso imperdonabile quello di porsi la questione di Dio, mentre tante urgenze e priorità concrete richiedono la nostra presenza in questo mondo: la fame, l'ingiustizia, la violenza, la guerra, la povertà? È allora una colpevole distrazione metafisica quella di soffermarsi sul problema di Dio, mentre "la casa dell'uomo brucia"? Non si tratta di evasione, se ci rendiamo conto del fatto che nella parola "Dio" si trova ad essere, in ultimo, simbolizzato, raccolto e determinato tutto un modo di comprendere l'uomo e la società, il

[501] GESCHÉ, *Il male*, 136-137.

tipo d'uomo e di società che si vuole o che non si vuole. A questo titolo, fare luce sull'idea di Dio significa di fatto portare la propria attenzione su ciò che, fondamentalmente, determina una certa immagine della salvezza dell'uomo e della società. L'idea di Dio, infatti, che lo si voglia o no, non è mai un'idea asettica.[502]

Ed anche:

È vero – e dobbiamo dirlo con la maggior chiarezza possibile, perché non restino equivoci –, una lotta per la libertà e la liberazione richiede assolutamente sotto pena altrimenti d'un "tradimento dei chierici", anche le pratiche economiche, sociali, politiche e tecniche. Il regno dei cieli non viene né si costruisce gridando "Signore, Signore!" o invitando il proprio fratello che patisce a trovarsi un posto altrove e poi andandosene sereni (?) a render culto (cfr. Gc 2,15-16). Se le cose dovessero andare così, ben più grave anche dell'essere puramente illusorio, il nostro discorso sarebbe autenticamente colpevole, e colpevole questa volta di bestemmia: bestemmia contro l'uomo e bestemmia contro Dio. I percorsi della libertà e della liberazione non possono trascurare e lasciare inalterati i mezzi concreti, reali e storici. È questa, forse, una delle grandi scoperte cristiane della nostra epoca, una scoperta che dobbiamo soprattutto alle teologie della liberazione ma forse anche alle filosofie del "materialismo storico", che si rifiutano di considerare il mondo unicamente dall'alto ma vogliono guardarlo anche dal basso. Rimettendo "in piedi" Platone, come diceva Marx.[503]

Certamente la necessità di "sporcarsi le mani" negli affari del mondo a fianco dei meno fortunati non è stata mai trascurata dalla Chiesa, basti pensare alle numerosissime opere di carità che ne hanno costellato e ne costellano la storia e che solo una preconcetta visione ideologicamente anticristiana può disconoscere, ma le teologie della liberazione vogliono andare oltre: esse affermano che ci si deve spingere più in là, che ci si deve applicare a cogliere le origini e i motivi di certe situazioni "malate", per poi impegnarsi concretamente nel tentativo di rimuoverli laddove sia possibile, pur se difficile.

E se è vero che il riconoscere la presenza di un male che va oltre la sfera dell'interiorità e delle intenzioni individuali non è una novità né per la riflessione filosofica, né per la teologia, che se ne sono però occupate, la prima ponendosi

---

[502] GESCHÉ, *Il destino*, 167.
[503] GESCHÉ, *Il senso*, San Paolo, 103-104.

soprattutto sul piano del discorso razionale, la seconda continuando ad esprimersi principalmente in termini piuttosto generali – e di entrambe si sono visti i limiti –, le teologie della liberazione affrontano questo male anche sul piano strutturale e culturale della storia umana di tutti i giorni; e ciò costituisce un passo fondamentale nella teologia del peccato e della redenzione.

4.3 – Limiti delle teologie della liberazione

A questo punto, una volta stabilito che in quelle della liberazione egli intravede una possibilità che altre teologie non hanno, Gesché inizia a preparare la parte più "concreta" della sua proposta, quella in cui cercherà di delineare le caratteristiche che dovrebbero contraddistinguere il nuovo modo di pensare teologicamente il male per far fronte, in maniera più adeguata, alle esigenze non soddisfatte dalle teologie "tradizionali".

Per partire con il piede giusto, bisogna innanzitutto prender atto di alcuni problemi – ce ne sono in tutte le teorie – che hanno impedito a quelle della liberazione di sfruttare appieno la propria potenzialità: la loro origine sta nel fatto ch'esse stesse non hanno saputo liberarsi del tutto di certi vecchi retaggi.

Così, per prima cosa, le teologie della liberazione dovranno "togliersi di dosso" quell'onnipresente sentimento di colpa su cui poggia il colpevolismo eccessivo e lancinante che ha travagliato l'Occidente e che tuttora non lo abbandona, mostrando anzi la tendenza a farsi ancora più forte:

> L'Occidente è stato segnato in questo secolo da diversi drammi, in particolare dal genocidio degli Ebrei, dalle guerre di decolonizzazione, dalla scoperta implacabile e visibile dell'ineguaglianza sul nostro pianeta. Ne è seguito un estremo sentimento di colpevolezza, in particolare nei confronti del terzo mondo (dove si assommavano la nostra cattiva coscienza di colonizzatori e la situazione di miseria e di dipendenza sociale ed economica). Non si tratta di minimizzare la nostra responsabilità […], né di tralasciare i nostri compiti. Tuttavia si pone il problema di sapere *come* li vivremo e li penseremo, e qui abbiamo il diritto di fare alcune domande inquietanti. Come *viviamo* noi, noi cristiani in ogni caso, questa situazione? Invece di viverla con misura […], cioè senza caricarci *eccessivamente*

> ed *esclusivamente* la coscienza, non la viviamo forse in un clima psichico violento e mortale di colpa senza fine? […] Non è forse questo un ritornare, o piuttosto un restare fermi a questa attenzione "preferenziale" prestata alla colpevolezza ("Chi ha peccato?"), piuttosto che alla situazione ("Non hanno pane")?[504]

È vero che quasi tutte le dissertazioni teologiche fanno espressamente distinzione tra colpevolezza e responsabilità e tra responsabilità antecedente (che può non essere nostra) e responsabilità posteriore (questa, sì, certamente nostra, perché noi siamo chiamati ad agire); troppe volte, però, accade che non ci si rende conto di quanto sia scivoloso il terreno sul quale ci si viene a muovere, sollecitando determinati comportamenti e portando certe motivazioni.

Vien da credere, in effetti, che non ci si accorga della possibilità che in colui che fa quei discorsi, e ancor di più in chi li ascolta, il modo di intendere e di appropriarsi di concetti, giusti in se stessi, ma proposti in maniera quanto meno discutibile, può finire facilmente per essere ipotecato da un carico emotivo eccessivamente pesante.

Ed è in un tale clima di colpevolismo che hanno mosso i loro primi passi le teologie della liberazione; i teologi che vi si dedicarono si proponevano soprattutto di individuare le cause strutturali per cui quegli orrori sono stati possibili e potrebbero ripetersi in forme e situazioni diverse ed attraverso altri attanti; quei teologi volevano solo rendere possibile la loro eliminazione, ma, vivendo nel clima ambientale predetto, è comprensibile che ne siano stati influenzati.

Quello sforzo di comprensione delle cause e l'impegno per il loro superamento erano giusti allora e non lo sono di meno adesso, Gesché non intende certo negarlo e sostiene, anzi, ch'essi fanno parte di una nostra responsabilità; egli, però, vuole che si prenda atto del modo sbagliato con il quale lo hanno sostenuto le teologie della liberazione allorché non hanno saputo staccarsi da quel «clima psichico violento e mortale» in cui sono nate e lo hanno, anzi, per certi versi alimentato ulteriormente.

Credo sia utile, a questo punto, soffermarsi un attimo su quella che ritengo possa essere forse la principale criticità delle teologie della liberazione, sicuramente comprensibile in considerazione delle gravissime diseguaglianze e dell'ingiustizia sociale presenti nel continente latino-americano in cui sono nate, ma foriera di conseguenze in alcuni casi a dir poco tragiche, unendo in sé, da un lato, il colpevolismo

---

[504] Gesché, *Il male*, 142.

di cui parla Gesché e l'ideologismo di una visione marxista della società, dall'altro lato.

Scriveva Gutiérrez:

> Fra i gruppi e le persone che hanno innalzato la bandiera della liberazione latino-americana, è maggioritaria l'ispirazione socialista che rappresenta il filone più fecondo e di maggiore consistenza. […] In ciò la solitaria figura di José Carlos Mariátegui, nonostante la sua opera incompiuta, indica sempre una rotta. Secondo Mariátegui il marxismo non è "un corpo dalle rigide conseguenze, uguali per tutti i climi storici e tutte le latitudini sociali. […] Il suo socialismo fu creativo perché espressione di fedeltà, al di là di ogni dogmatismo, alle sue fonti, alle intuizioni centrali di Marx e, nello stesso tempo, a una realtà storica originale. Tuttavia, come Mariátegui aveva presagito, solo una prassi sufficientemente ampia, ricca e intensa e con la partecipazione di uomini provenienti da sponde diverse, può creare le condizioni di una teoria feconda. Queste condizioni cominciano a farsi strada e, senza perdere nulla della loro aggressività e del loro radicalismo, porteranno certamente mutamenti maggiori di quelle proposte da chi cerca di rifugiarsi in soluzioni di comodo e in scomuniche contro coloro che non accettano schematismi, luoghi comuni o posizioni acritiche di fronte alle realizzazioni storiche del socialismo. Infatti, uno dei più gravi pericoli che, in America Latina, insidiano la costruzione del socialismo, reso urgente dai compiti immediati, è la carenza di una solida e tipica teoria.[505]

Ed in questo clima, in cui alla necessità di cambiare rotta si univa, appunto, «la carenza di una solida e tipica teoria», non pochi furono anche tra i sacerdoti e i religiosi – noto, ad esempio, è il caso di Camilo Torres – coloro che, denunciando come parziale e limitato l'impegno nelle opere assistenziali della Chiesa, trovarono giustificato il partecipare attivamente anche alla lotta armata per l'instaurazione di un socialismo latino-americano.

Alla base c'era una visione che, al di là delle intenzioni, non riusciva ad evitare le insidie di un certo fondamentalismo ideologico:

> Per alcuni, partecipare a questo processo di liberazione significa non lasciarsi impaurire dall'accusa di 'comunista' e, più positivamente, imboccare la strada del *socialismo*. […] Questo socialismo sarà – affermano i sacerdoti argentini del Terzo Mondo – "un socialismo

[505] GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione. Prospettive*, 140-141.

latino-americano che promuoverà la nascita dell'Uomo Nuovo". […] Vecchi pregiudizi, inevitabili elementi ideologici ed anche le ambivalenze del termine socialismo, determinano l'uso di un linguaggio prudente, l'introduzione di distinzioni e la possibilità che le affermazioni al riguardo possano essere interpretate in maniere diverse. Per questo è importante affiancare a questo tema un altro che contribuisca, almeno in un aspetto, a precisarlo senza equivoci. Si tratta della progressiva radicalizzazione della controversia sulla proprietà privata che, ripetute volte, fu dichiarata subordinata al bene sociale […] La storia della proprietà privata dei mezzi di produzione mette in evidenza la necessità della sua limitazione o della sua soppressione a beneficio del bene sociale. Bisogna dunque, *optare per la proprietà sociale dei mezzi di produzione*.[506]

In un severo articolo critico di Stefano Fontana[507] viene altresì messo in luce un altro particolare aspetto del rapporto fra le teologie della liberazione e l'ideologia marxista, che rappresenterebbe davvero un punto di grande criticità:

La teologia della liberazione si colloca all'interno della scelta antimetafisica della teologia contemporanea. I teologi della liberazione, però, aggiungono alle proposizioni antimetafisiche dei loro predecessori qualcosa di nuovo, precisamente la presunzione del valore ideologico di ogni discorso astratto. La teoria dell'ideologia che essi desumono direttamente dalla cultura marxista, tende a denunciare quindi anche tutte le posizioni speculative di stampo metafisico[508]. […] Importante non è tanto il fatto, scoperto a tavolino, per cui la metafisica impedisce alla teologia di intendere la storia; ciò che conta, per loro, è che una mentalità metafisica ha dato luogo ad un costume pluriennale di connivenza con i poteri politici oppressivi interessati a che la teologia si perda in disquisizioni astratte e rimanga così lontana dalle scottanti problematiche storiche. […] La scelta antimetafisica dei teologi della liberazione si struttura quindi in termini di scelta della prassi come "nuovo luogo ermeneutico". La priorità data alla prassi storica di liberazione dovrebbe offrire due risultati: permettere di cogliere l'essenza della storia (intesa come divenire prassistico) e su di essa instaurare quel nuovo rapporto tra storia stessa e cristianesimo che vanamente la teologia andava cercando da tempo, e, insieme, impedire la strumentalizzazione ideologica del Vangelo a sostegno di poteri politici stabiliti. […] Vogliamo infine considerare un ultimo aspetto della nuova posizione metodologica: i suoi effetti nei confronti della

[506] *Ib.*, 161-163.
[507] S. FONTANA, *Il problema metafisico nella teologia della liberazione*, «Studia Patavina», 24 (1977) 3, 631-649.
[508] Lo stretto rapporto tra pensiero marxista e teologia della liberazione è stato messo in luce sia da G. Angelini che da A. Rizzi.

> cristologia. Anche a questo proposito infatti il punto di partenza è la prassi, sicché, ancora una volta, il vero interesse, palese od occulto, non è ciò che Cristo è, né ciò che ci ha rivelato, ma unicamente ciò a cui Cristo serve. […] Non esiste allora Cristo vero ed unico, ma tanti 'Cristi' quante sono le posizioni di classe di chi pensa e legge il testo sacro. […] Un Cristo che venisse a dire, come ha detto, che il suo regno non è di questo mondo, che affermasse, come ha affermato, di essere figlio di Dio, che pretendesse di convertire spiritualmente gli uomini, un Cristo che parlasse di anima e di immortalità, sarebbe da rifiutare. Non servirebbe infatti a nulla in questo mondo, non darebbe alcuna spinta alla prassi liberatrice. […] In conclusione bisogna dare atto ai teologi della liberazione della validità di alcune loro intuizioni, ma, nel contempo, riconoscere anche che le conclusioni cui essi giungono non sono altrettanto valide.

L'analisi di Stefano Fontana non usa mezzi termini e può magari essere ritenuta anche eccessivamente critica, ma non è infondata; e sta di fatto che le teologie della liberazione non seppero sfruttare completamente la positività della loro intuizione di fondo.

Tornando ora a Gesché, c'è un altro aspetto da considerare: fermo restando, egli dice, che la lotta per la giustizia è un atteggiamento meritevole, ed è senz'altro un bene che si diffonda la sensibilità che la sostiene, bisogna però evitare di cadere nell'errore che si manifesta quando alla denuncia delle colpe e delle responsabilità si aggiunge un giustizialismo che si accompagna ad una certa forma di spirito di vendetta ed "avvelena" lo sforzo di soccorrere le vittime, prendendone a volte addirittura il sopravvento.

Non sempre si riesce ad avvertire che vi si sta scivolando e così non si riesce neppure a correggere per tempo ciò che sta accadendo, con conseguenze che possono essere davvero pesanti:

> Quanto dico può sembrare paradossale, perché la preoccupazione delle teologie della liberazione è proprio quella del male innocente, dunque di quel male che colpisce le vittime. Ma, allo stesso tempo, c'è una sorta di slittamento. Cosa succede in realtà? I cristiani hanno scoperto i tranelli e le lacune dell'antico "caritativismo", comportamento puramente puntuale di aiuto della vittima, che non cambiava però niente, o quasi, della situazione di male. E hanno scoperto che, qualunque fossero le sue intenzioni, questo caritativismo poteva anche avere come effetto perverso quello di mantenere in vita le situazioni di

ingiustizia. Si imponeva dunque una maggiore attenzione alla radice delle cose, un maggiore interesse per le strutture. L'attenzione alle strutture ha però la tendenza a slittare dalla situazione oggettiva verso una denuncia dei colpevoli. La cosa è comprensibile, le situazioni di male-disgrazia non nascono "così", c'è quasi sempre un "colpevole" (sebbene spesso la situazione sia molto meno semplice). Ma questa attenzione ai colpevoli, come anche talvolta un certo gusto per la denuncia, sono veramente sempre in linea con la preoccupazione cristiana? E sono in linea con la preoccupazione fondamentale qui dominante, quella di prestare attenzione anzitutto alle situazioni, non al processo dei colpevoli? Queste domande possono e devono essere poste, e in tutta tranquillità. *Ci riguardano infatti tutti*. Non c'è, prima di tutto, un atteggiamento vendicativo di cui riusciamo così difficilmente a disfarci? "Non è la sofferenza inflitta che sopprimerà la sofferenza subita"[509].[510]

Il pericolo di un giustizialismo vendicativo è dunque in agguato per tutti ed è abbastanza chiaro, considerando il contesto, che Gesché lo ha individuato come una effettiva causa di equivoci all'interno delle teologie della liberazione; esse devono essere molto più attente alla possibile deriva verso un tale errore e ricordare sempre il loro inizio legato alla tradizione lucana.

Devono ricordare, in particolare, come nel Vangelo di Luca venga proposta la parabola del buon Samaritano dove tutta l'attenzione è rivolta alla sola vittima.

Se è vero, dice Gesché, che è possibile abusare di quel testo e ricadere nel rischio di una carità solo puntuale, rimane il fatto che quella parabola sta lì, e non può essere né rimossa, né dimenticata; e allo stesso modo non possono essere rimosse né dimenticate, per quanto difficili da comprendere e dure da accettare possano essere, le parole di Gesù: «Amate i vostri nemici», «Fate del bene a coloro che vi perseguitano», «Perdona loro, perché non sanno quello che fanno».

E per essere ancora più chiaro, il teologo lovaniense aggiunge:

È evidente che bisogna combattere per la giustizia e, per questo, bisogna denunciare le situazioni di ingiustizia e anche quelli che si crede siano i colpevoli e i responsabili. La cosa è tanto evidente che ci si sente persino a disagio nel ripeterla. Ma bisogna anche dire che forse la giustizia non è solo la virtù più difficile da definire (sta nell'uguaglianza o

[509] «Tz. Todorov, *Face à l'extrême*, *Paris* 1991 (è una sorta di meditazione sull'etica nel secolo dei campi di sterminio)».
[510] GESCHÉ, *Il male*, 144-145.

nell'equità o in un equilibrio solo empirico?), ma anche la più difficile da praticare con… giustizia. È forse la virtù più corruttibile, quella che si perde e ci perde di più. Ho parlato prima delle "malattie della virtù", e quest'osservazione è qui particolarmente pertinente. Lo spirito di giustizia conosce facilmente derive patologiche, nel perseguimento della giustizia si diventa facilmente giustizieri, talvolta anche persecutori.[511]

Che ci possano essere, anzi, che ci siano senz'altro delle responsabilità nostre o di altri in varie situazioni di male oggettivo è innegabile, ma ciò non giustifica quegli eccessi che molto chiaramente derivano dal ricordo di una teologia imperniata esclusivamente sul carattere individuale della colpa e trascurano una fondamentale realtà, quella che «l'annuncio del Vangelo deve sempre restare una "buona novella", anche per me. Io non ho né il diritto né il dovere di essere infelice»[512].

Per Gesché, in conclusione, è davvero importante che le teologie della liberazione, alle quali egli riconosce il grande merito di aver riportato alla ribalta il male-disgrazia, si liberino o almeno si sforzino con particolare impegno di liberarsi di un certo spirito giustizialista che sta sempre in agguato e può sempre mantenere la sua presa su di esse.

Se riusciranno a farlo, «la teologia del male di disgrazia potrà allora costruirsi nell'autonomia che merita e di cui si ha bisogno. E allora veramente sarebbe in grado di vincere del tutto la sua superba sfida»[513].

È con queste parole di speranza il teologo si appresta a passare al punto finale della sua proposta.

4.4 – Le condizioni per progredire

Gesché si accinge, quindi, tratteggiare le «condizioni» alle quali dovrebbero adeguarsi le teologie della liberazione, in particolare, ma in qualche modo tutta la teologia, per segnare un autentico progresso nella riflessione sul male e sulla prassi che la deve accompagnare; e non sarà superfluo sottolineare come l'uso del termine

[511] *Ib.*, 146.
[512] *Ib.*, 144.
[513] *Ib.*, 148.

“condizione” sia un ulteriore segnale dell’importanza ch’esse per lui rivestono: “condizione”, infatti, è ciò la cui mancanza rende impossibile la cosa in argomento o perlomeno ne pregiudica fortemente la possibilità.

La teologia, dice, dovrà assumere i caratteri di «psichica», «estetica», «liturgica», «escatologica», «teo-logica», «patetica»: si può parlare di una «psichica», come si parla di una dietetica, di un’etica, eccetera.

Una psichica è necessaria per assumere un atteggiamento ed una consapevolezza per cui si eviti che la passione prenda il sopravvento sul pensiero in modo eccessivo e inappropriato rispetto a quello che dovrebbe accompagnare una passionalità davvero fruttuosa: si tratta, infatti, di salvaguardare la nostra psiche, evitando i due pericoli che sono sempre latenti all’interno dei nostri moti affettivi quando veniamo a trovarci coinvolti o messi comunque di fronte a certe manifestazioni di male.

Il primo è un sottofondo di infelicità che subentra se ci addossiamo oltre il lecito di un senso di colpa che va al di là di quella che può essere una giusta indignazione, caricandoci di un senso di malintesa responsabilità; ne va di mezzo, allora, la nostra “salute” psichica e, con essa, s’indebolisce la lotta che abbiamo intrapreso o volevamo intraprendere.

L’altro pericolo è in qualche modo collegato al precedente e consiste nel creare attorno a noi un senso di isolamento, come se fosse possibile che il male di disgrazia, contrariamente al male morale, non avesse sempre un carattere transpersonale e collettivo: il peso della responsabilità che crediamo di avere ci porta ad una deriva di scrupolo che supera quello che può essere un limite ragionevole, con la conseguenza che, non sempre avvertitamente, ci sentiamo soli e isolati anche quando, come avviene nella maggior parte dei casi concreti, le azioni di lotta contro il male-disgrazia alle quali possiamo partecipare ci vedono al fianco di altri e a volte insieme a molti altri.

Non c’è nessuna utilità nell’abbandonarci ad interpretazioni deprimenti, come quelle che portano a dichiararci *massa damnata*, e nel muoversi “soli contro tutti”.

Prendiamo atto che nel racconto di Genesi e nella dottrina del peccato originale c’è quanto basta per farci capire che l’agire contro il male richiede buon senso e «sanità psichica»; non si può vivere volgendo lo sguardo solo verso il male, bisogna “accorgersi” che c’è anche il bene e considerare che, effettivamente, ha ragione Gesché quando scrive:

> Nessuna situazione, per quanto drammatica, può, diremo da teologi, far dimenticare la realtà della salvezza e, più ampiamente, lo splendore della creazione, la bellezza che vi si fa contemplare e la bontà che irradia da tanti volti umani. […] Fortunatamente abbiamo ritrovato le vie di una salvezza che affronta il dramma[514].

Il teologo, insomma, dice che una posizione equilibrata e solidale non la si raggiunge se non è accompagnata da una visione positiva, conscia del bene e del bello presente nel mondo; e ciò introduce il successivo aspetto ch'egli intende illustrare, quello dell'estetica.

Estetica, poi? Ma che ha a che fare l'estetica con la teologia?

Molto, secondo Gesché, perché certamente «non c'è [una] estetica del male, sarebbe una bestemmia, ma c'è un'estetica della salvezza dal male. San Giovanni ha saputo associare Croce e gloria, senza nessun compiacimento per il dolore e senza estenuarsi nell'orrore del male»; enella teologia della liberazione, d'altra parte, trovano posto sia la dimensione intellettuale che quella pratica, che pone al suo centro opere ed impegni, e per tutte queste cose la natura dell'uomo ha bisogno che non manchi il momento estetico: se è giusto, perciò, quello che Gustavo Gutiérrez sosteneva con forza, vale a dire che c'era bisogno di una spiritualità nella teologia della liberazione, si deve aggiungere che certamente le serve anche un'estetica.

Essa potrebbe avere la meglio sulla maggior parte delle altre teologie se tenesse a mente quello che ebbe a dire il pianista Miguel Angel Estrella in Argentina:

> "Mi sono battuto contro gli intellettuali latino-americani che dicevano: 'A che serve suonare Beethoven quando la gente ha fame?' e io rispondevo loro: 'Ma quando ascoltano Beethoven la loro vita cambia'". Noi tutti abbiamo avuto i nostri aedi. J. Moltmann ha mostrato come spesso, nella storia, i processi di liberazione politica e civile siano cominciati dall'arte, "nei caffè di Praga o nei parchi di Budapest".[516]

Nelle manifestazioni sostenute da chi porta avanti le teologie della liberazione non mancano momenti di estetica: «C'è una vena molto importante e insostituibile in

---

[514] *Ib.*, 150-151.
[515] *Ib.*, 154. Il fatto che la presentazione della Passione come esaltazione della gloria e non come momento del dolore più tragico sia il tratto più caratteristico del racconto giovanneo è descritto in maniera particolarmente affascinante ed efficace da Ignace de La Potterie nel suo *La passione di Gesù secondo il vangelo di Giovanni*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1988.
[516] GESCHÉ, *Il male*, 153.

tutti questi canti e celebrazioni che scandiscono la vita degli esclusi della terra e dei loro difensori. Ma questa vena dovrebbe essere sviluppata di più proprio a livello di coscienza teologica»[517].

È per tutte queste cose, conclude Gesché, che si deve «dunque auspicare che l'estetica, in tutte le sue forme, si intensifichi, e soprattutto che si cominci a considerarla come parte integrante dell'atto teologico»[518].

C'è inoltre da considerare l'aspetto della liturgia: essa è già presente sia nella pratica che nella teoria delle teologie della liberazione, ma sarebbero auspicabili per essa uno spazio maggiore e toni nuovi e più originali.

Per far capire che cosa egli intenda, il teologo di Lovanio ricorda come la liturgia eucaristica, in quanto *memoria passionis*, celebri senz'altro il ricordo di un dolore immeritato; essa, tuttavia, ha anche un carattere di festa che le deriva direttamente dall'essere *prophetia salutis*, annuncio di una vittoria, proclamazione di una resurrezione, e non già di una vittoria attesa, ma di una vittoria, in atto e in progresso, inaugurata da un fatto storico.

Ciò è stato in qualche modo intuito e manifestato nelle celebrazioni di molte comunità ecclesiali, ma sarebbe importante che fosse maggiormente sviluppato, sia nella teoria che nella pratica, per evitare che la lotta contro il male possa farsi prendere da forme di disperazione e rabbia, continuando a scivolare verso un giustizialismo vendicativo.

La salvezza e la vittoria sul male non sono utopia: l'utopia è un "non ancora" totale, la salvezza della vittoria celebrata nella liturgia ha una struttura di "presenza reale *sub speciebus*", una struttura che, sotto forme simboliche e reali, ci offre quel "già-qui" che è iniziato ed al quale noi dobbiamo collaborare fino alla sua realizzazione totale e definitiva; si tratta di una vittoria da credere e non semplicemente da sperare.

Con questo non si vuol cadere nell'inganno di un ottimismo assurdo, perché il male è ancora presente (eccome se è presente!), ma dobbiamo essere consapevoli che nella liturgia in cui celebriamo il mistero del già-qui c'è quella forza che è in grado di

---

[517] *Ibid.*
[518] *Ibid.*

sostenere davvero la nostra debolezza nella lotta, quale che sia l'orrore onnipresente nel male che vogliamo combattere.

L'incarnazione del Verbo e la passione e la resurrezione di Gesù sono venute a dire che quel mondo di schiavitù che c'era prima è già stato vinto e che il male, che pure continua a esistere, ha perduto la sua potenza estrema: lo spirito da schiavi non ci è più permesso.

Questa buona notizia e il «grido di allegria» che l'accompagna sono annunciati e sostenuti nella celebrazione liturgica, e sono una forza potente, lo sono nella quiete, come nella lotta: le teologie della liberazione devono prenderne atto e svilupparne la comprensione e la pratica.

Gesché osserva, ancora, che ogni impegno che non sia sostenuto da una esplicita apertura verso un aldilà della storia è destinato ad esaurirsi – anche le utopie si esaurirebbero presto se ne fossero mancanti –: le teologie della liberazione, sono fortemente impegnate a non far perdere alla Chiesa il suo appuntamento con la storia, proponendo un Vangelo disincarnato, "in attesa solo dell'aldilà"; ma il coltivare un'apertura all'aldilà non significa il rinunciare ad occuparsi dell'oggi ed anche da un punto di vista concettuale ciò si mostra come la soluzione più valida tra quelle richieste da un'esigenza antropologica che da sempre ha mosso il pensiero umano:

> So che un'escatologia "celeste", trans-storicizzata, può essere una forma di evasione fuori dalla storia, ma dopotutto non ne sono così sicuro. E mi domando anche se, nel nostro mondo, l'occultamento di una salvezza soprannaturale, di una salvezza escatologica in senso forte, non porti pregiudizio alla salvezza storica cui si tende. Forse un compito decisivo, che ci attende tutti, perché tutti abbiamo mancato in questo campo, è quello di mostrare non solo che il "soprannaturale" esiste veramente, ma che è… storico, *perché la storia umana comporta proprio una dimensione sovrannaturale e trans-storicizzata*.[519]

La teologia, pertanto, deve applicarsi a trovare le chiavi concettuali e pratiche per far capire che l'aldilà non è una via di fuga, un alibi per la rinuncia al nostro impegno storico contro il male: Dio non può essere utilizzato per sostenere un disimpegno.

---

[519] *Ib.*, 161.

Alle teologie della liberazione, dice poi Gesché, serve un'ulteriore correzione: il discorso "implicito" su Dio (la «*teo*-logia» com'egli scrive) da esse trasmesso manifesta, infatti, una riflessione troppo parziale su Dio; il linguaggio da loro usato nel parlare di Dio come Dio di giustizia si mostra, alla fine, piuttosto ingenuo e non adeguatamente vagliato.

Se le teologie classiche certamente non possono essere accusate di ciò (e forse vi hanno insistito in modo eccessivo e difficilmente utilizzabile al di fuori di ambienti "selettivi"), le teologie della liberazione hanno invece parlato della giustizia assoluta di Dio come se avessero dimenticato una certa parte delle tradizioni che hanno segnato la storia dell'uomo e delle quali si trova traccia anche Primo Testamento, e talvolta, anche nei testi del Secondo:

> Dio non è forse "colui che pianta e sradica", "colui che costruisce e distrugge", "colui che fa cadere la pioggia sui buoni come sui cattivi"? Il libro di Giobbe è la più stupefacente testimonianza di questo processo sotterraneo intentato contro Dio. Anche il libro dell'Esodo, sul quale si basa una buona parte della teologia della liberazione, non è il libro della gioia permanente, ma racconta di numerose ribellioni di fronte a questa liberazione. E gli esegeti ci ricordano che nelle capanne d'Israele si consideravano spesso le parole dei Profeti come "discorsi da preti", parole di chi non si rende conto delle difficoltà della vita.[520]

Quei "discorsi da preti", invece, veicolano verità certamente "difficili", ma che proprio per questo devono essere spiegate in maniera più adeguata di quanto non si sia fatto in un passato recente e, forse, non si faccia tuttora.

Va certo riconosciuto che le teologie della liberazione non hanno voluto sottostare alle stesse necessità dell'apologetica o della teodicea e che esse non sono nate per rispondere ad una contestazione teorica, bensì per proporre la propria collaborazione pratica agli sforzi laici nelle lotte concrete contro l'ingiustizia – ed il loro intento non può che suscitare approvazione ed adesione unanime –; bisognerà, tuttavia, ch'esse prendano atto della necessità di tornare a parlare teologicamente della giustizia di Dio, perché, prima o dopo, più o meno velocemente e progressivamente, anche nei paesi in cui esse operano, la fede in Dio potrebbe benissimo lasciare il posto

---

[520] *Ib*., 164.

allo stesso scetticismo che ha segnato l'Europa, dapprima lentamente e ed in ambienti circoscritti, poi in modo sempre più rapido e diffuso: «Nessuna teologia può ignorare che è possibile fare "obiezione" a Dio, e non ci si può accontentare di ricorrere alla parola "Dio", solo perché è come una sorta di coefficiente necessario alla mobilitazione dell'azione»[521].

Gesché, infine, "spezza un'ulteriore lancia" in favore delle teologie della liberazione: l'uomo, dice, non è semplicemente "animale politico e sociale", né è solo "animale parlante e dotato di ragione", l'uomo è anche un essere di carne e sangue, di sensibilità e affettività, l'uomo è anche "animale patetico" che, nell'incontro con se stesso, con gli altri e con il mondo, non si esprime solo nell'azione, ma soffre ed ha delle "passività".

Nelle teologie "classiche" ci si è invece soprattutto applicati a spiegare le cose intellettualmente, sviluppando il loro discorso su un registro intellettuale o "razionale", che dir si voglia; esse, perciò, potrebbero imparare molto alla scuola delle teologie della liberazione, apprendendo una sensibilità di maggiore attenzione al "patetico".

Non si tratta di entrare nel campo delle cosiddette "teologie mistiche", ma di comprendere «come sia un far torto alla lotta in favore dell'uomo, quando è giusta, il lasciarsi prendere o riprendere dai demoni di una razionalità che fa perdere ogni slancio o dagli angeli di un rigore tutto etico, che ricorre in modo eccessivo alla volontà»[522].

Il teologo di Lovanio, infine, ritenendo di aver detto quello che doveva dire, chiude con un ultimo, significativo passo:

> A tale riguardo, e benché la cosa sia molto delicata, bisognerebbe un giorno riaprire il fascicolo controverso sul tema "giustizia e carità". È in gioco una "evangelica" (come ho parlato di una psichica, di un'estetica ecc.) della nostra lotta. Bisogna forse praticare la sola carità? Ma allora che ne è della giustizia indispensabile? O forse praticare solo questa e con urgenza, per rimandare a più tardi (ma fino a quando?) la carità? Posto così, il problema senza dubbio è semplificato. La risposta non sta infatti nella complementarità? Eppure si sa anche come questo genere di risposta sia spesso ingannevole e dilatorio, insufficiente. Non voglio però, per ora, addentrarmi in questo difficile discorso, ma tengo ad attirare

---

[521] *Ib.*, 165.
[522] *Ib.*, 166.

l'attenzione sul fatto che la carità, e la compassione, di cui tanti pensatori non cristiani tessono oggi l'elogio, dipende proprio da questa dimensione patetica che si trova in noi. Il genio propriamente cristiano non è forse allora quello *di rendere giustizia con amore, con carità*?[523]

4.5 – Riepilogando

Gesché conclude il suo percorso d'indagine sul mistero del male: egli l'aveva iniziato facendo notare come il trarre motivo dalla sua scandalosità per affermare l'impossibilità di un Dio buono e onnipotente non risolva il problema del male e lasci l'uomo solo di fronte ad esso.

E d'altra parte, osservava poi, neppure le frettolose teodicee e i discorsi semplicistici alla cui base stava comunque un concetto di Dio qual è il "dio dei filosofi" sortivano esito migliore; solo gettando in Dio il problema, anzi, ponendosi al suo fianco si apriva forse una finestra attraverso la quale, se non si riusciva a spiegare il male, che resta inspiegabile, si poteva però vedere un poco di luce in più.

Consapevole del fatto che bisognava dare un accettabile spessore teologico alla sua proposta, proseguiva quindi con l'affermare che il male non può essere altro che l'Irrazionale e che ogni tentativo di giustificarlo non avrebbe potuto che aggiungere male al male.

Occorreva pertanto prendere atto di ciò che si poteva trarre da una «lettura familiare», familiare, non superficiale, di ciò che ne dice la Scrittura; in tal modo, si giungeva a capire che essa non dava spiegazione dell'origine del male, ma lo presentava come un qualcosa di antecedente rispetto ad Adamo ed Eva e ne manifestava l'estraneità al progetto della creazione, di una creazione tutta buona.

L'uomo, che era stato colto di sorpresa ed era caduto in un tranello teso dal Demonico, aveva e ha una sua responsabilità, ma non poteva essere considerato "il" responsabile della realtà del male; e c'era e c'è, piuttosto, un'altra responsabilità di cui

[523] *Ib.*, 167-168.

l'uomo deve farsi carico, quella di porsi a fianco di Dio nel combattere il male e nel soccorrere le vittime, anche se queste non avessero a sembrare del tutto innocenti.

Su queste basi c'era bisogno di una nuova teologia che superasse i limiti, anzi, forse i danni, provocati da teologie che avevano accolto l'affermazione del male quale carenza di essere, per il cui tramite si viene, alla fin fine, a mistificare l'innegabile realtà del male e si è lasciati disarmati di fronte ad essa; erano teologie che finivano per portare ad una tragica deriva fatalista o a risposte, non meno drammatiche, caratterizzate da eccessi di moralismo e di giustizialismo e dalle quali poteva perfino derivare un'immagine negativa di Dio, facendo di lui un giustiziere vendicativo.

Occorreva perciò che la teologia prendesse il coraggio di tornare a riflettere sul male, accettando di riaprire anche la discussione sul peccato dei progenitori; si doveva prendere in considerazione la possibilità di «ri-dogmatizzare il peccato originale», senza che ciò dovesse significare che la relativa dottrina sia una priva di valore e verità.

Infine, e siamo al capitolo che si sta chiudendo, Gesché si è preoccupato di dare le linee di una proposta teologica atta allo scopo: una nuova teologia deve prendere le mosse dal rivalutare le teologie della liberazione, che riportano in auge un'antichissima e "dimenticata" tradizione.

Sono teologie non prive di problemi, certo, ma alla loro base c'è un'intuizione essenziale e proficua: il male può essere combattuto, si può e si deve lottare contro di esso a favore delle vittime e contro le ingiustizie, battendosi per rimuoverne le cause.

Sono teologie in cui non mancano problemi da superare e che necessitano di approfondimento, ma non si può fare a meno di constatarne la validità di fondo e la fecondità dell'intuizione che le ha sostenute: si sforzino dunque i teologi di dedicarsi all'impegnativo compito di sottrarle dal pericolo di scivolare verso forme che possono portare a derive inaccettabili e si dedichino ad arricchirle di quegli elementi che le metterebbero in grado di compiere decisivi passi in avanti.

Gesché descrive questi elementi con l'uso di aggettivi sostantivati, impiegati allo stesso modo di quando si parla di una logica o di un'etica, e dice che le teologie della liberazione dovrebbero impegnarsi ad assumere in sé caratteri di:

- psichica, che sia un vero aiuto per una riflessione ed una prassi equilibrata;
- estetica, che porti a riscoprire che il bene e il bello nel mondo sono più del male;

- liturgica, che costituisca sostegno per la comprensione anche concettuale dei significati profondi e della gioiosità delle celebrazioni;
- escatologica, che pur non ponendosi fuori della dimensione storica non perda di vista la tensione alla salvezza e alla vittoria sul male attese per la fine dei tempi.
- teo-logica, che avverta come Dio non possa essere presente in nessuna teologia alla stregua di un semplice "dato implicito";
- patetica, che riproponga l'importanza dell'aspetto emotivo per un amore "senza rabbia", lontano da ogni spirito giustizialista e di rivalsa.

PARTE TERZA
IL MALE TRA ONTOLOGIA DELLA LIBERTÀ E TEOLOGIA DI LIBERAZIONE

È giunto ora il momento di passare al confronto delle proposte dei due autori alle quali ho dedicato le parti prima e seconda di questa mia tesi, così come avevo prospettato nel progettarla.

Il percorso che allo scopo ho scelto di seguire si snoderà lungo un itinerario che ritengo possa essere tracciato dalla protologia all'escatologia, cioè lungo un sentiero i cui passi vengono via via segnati da Pareyson e da Gesché: dal filosofo, che affronta il mistero del male all'interno di un'ermeneutica e di una visione metafisica, a monte delle quali egli aveva esercitato una decisa opzione per il cristianesimo, e dal teologo, che riflette sul dogma del peccato originale e sulla concretezza attuale del male nel mondo al fine di individuare che cosa, di fronte ad esso, richieda il seguire l'insegnamento di Cristo sul piano pratico e su quello della riflessione teologica.

Dovrò, così, via via intrattenermi sul filosofo piuttosto che sul teologo, o sul teologo piuttosto che sul filosofo, in relazione allo spazio che i due autori hanno dedicato agli argomenti trattati, nonché all'interesse o alla problematicità che negli argomenti stessi, o nelle relative proposte, mi è sembrato di poter rilevare.

Prima di addentrarmi nel percorso suddetto, ritengo sia opportuno riservare qualche riga ad alcune osservazioni preliminari, a partire da quella che non è difficile riconoscere la presenza di notevoli assonanze tra il pensiero di Pareyson e quello di Gesché: entrambi sostengono che il "pensare Dio" è utile tanto per il credente, quanto per l'agnostico e che il Dio al quale essi si riferiscono è tutt'altra cosa rispetto al "dio dei filosofi"; entrambi si appoggiano alla Scrittura e vedono nella colpa dei progenitori la causa dell'ingresso del male nel mondo; entrambi peraltro sostenendo la preesistenza del male rispetto a quella colpa.

Le differenze che li distinguono, tuttavia, si fanno senz'altro notare anche di più e, in primo luogo, balza all'occhio la differente ottica nella quale essi sviluppano le rispettive riflessioni: Pareyson affronta il problema del male come filosofo; ciò che egli cerca è una risposta convincente alla domanda sul senso di quella realtà che il male è; e, se è vero che quanto egli propone attraversa temi che interessano sicuramente la teologia, è ancora più vero che il suo intento non è certamente quello di addentrarsi in un "sapere critico della fede"; in lui, poi, è del tutto assente quella particolare preoccupazione che potremmo definire "interesse pastorale"; sembra, inoltre, ch'egli non si occupi affatto di ciò che si dovrebbe porre in campo per opporsi al male qui ed ora.

Esattamente il contrario dobbiamo dire per Gesché, il quale vuole proprio proporsi come teologo e reclama il diritto della teologia di "dire la sua" sul mistero grande del male; nutre un forte interesse pastorale e si prefigge lo scopo di giungere ad una proposta il cui fine sia quello di sostenere, proprio qui e proprio ora, una concreta reazione al male; e, a tale scopo, ritiene di dover definire le caratteristiche che dovrebbe assumere una teologia che volesse rinnovarsi per essere in grado di esserne il supporto teoretico.

Questo, in estrema sintesi, è quello che emerge dal confronto dei due autori; certamente, però, è necessario spingere più a fondo la ricerca, cosa che non si può fare se non partendo da un rapidissimo richiamo delle tesi avanzate dai due autori ed accompagnandolo con alcune, necessarie considerazioni; ci si potrà così rendere conto se ci sia la possibilità che il contributo del filosofo e quello del teologo possano profittevolmente integrarsi – o, più precisamente, se offrano spunti che possano essere utilmente integrati in una proposta dalle prospettive teologicamente più apprezzabili – ovvero se, alla fine, non si debba concludere che la visione, sicuramente più problematica, di Pareyson e quella, pur essa a modo suo provocatoria, di Gesché non possano che essere semplicemente giustapposte e studiate ciascuna nel proprio specifico ambito.

1 – Protologia: sull'origine dell'essere e del male

L'itinerario che intenderei intraprendere per confrontare i nostri autori si apre, come ho poco sopra detto, sulla protologia; ed è ciò che ne dice Pareyson, quindi, che va per primo considerato, vista la radicalità della sua proposta in merito.

1.1 – La protologia in Pareyson

Il filosofo torinese si trova a dover dar conto di una realtà complessa: da un lato, egli dice, non si può negare che il male esista e si deve altresì riconoscere che si mostrano del tutto inaccettabili le soluzioni che in qualche modo si rifanno all'idea del male come carenza di essere; dall'altro lato, sembra che la riflessione filosofica si sia estenuata inutilmente sul problema e che perciò, incapace di proporre ipotesi più adeguate sul male considerato in tutta la sua complessità, si sia oramai fatta prendere dalla tentazione di "deporre le armi" e di concentrarsi eventualmente solo su suoi aspetti particolari.

Egli decide, così, di percorrere una via diversa, una via che si apre con un'indagine del problema metafisico per eccellenza, quello, cioè, della natura dell'essere.

Alle spalle della sua riflessione, egli ha due importanti acquisizioni delle quali è necessario tener conto si vuol comprendere il complesso della sua proposta sulla realtà del male: da un lato, va considerata la sua visione ermeneutica[524] che, a detta di Giovanni Ferretti, è «nel contesto della pluralità di culture, religioni, teologie che caratterizza il moderno mondo secolarizzato e globalizzato […] la migliore teoria ermeneutica di ispirazione cristiana»[525]: in base a questa, si ha che «la verità, lungi dal

[524] Cfr. *supra* parte prima, 1.1.

[525] FERRETTI, *Il criterio della misericordia. Sfide per la teologia e la prassi della Chiesa*, 8. Più avanti – 91-92 –, l'autore arriva addirittura a suggerire che la visione pareysoniana può costituire «una via di soluzione al dibattito ecclesiologico sulla priorità ontologica temporale della Chiesa universale sulle chiese locali o viceversa, che si è sviluppato in seguito al documento della Congregazione per la dottrina della fede *Communionis notio*, del 1992». E ciò, perché: «La teoria ermeneutica di Pareyson ci può aiutare a pensare, suggerendoci di intendere le diverse chiese locali come le molteplici interpretazioni viventi dell'unica verità/realtà del mistero della Chiesa, che non esiste indipendentemente dalle sue

disperdersi nelle proprie formulazioni, ne alimenta essa stessa la pluralità, conservandosi unica e identica proprio in quanto si incarna in ciascuna di quelle che sappiano coglierla e rivelarla»[526]; così, di fronte alla domanda se il cristianesimo sia un "fatto eterno" che può prendere corpo in molteplici forme culturali senza risolversi in nessuna di esse, con forza Pareyson risponde di sì, ma, per cogliere a fondo l'origine e la portata della sua convinzione, va ricordato che la sua filosofia è stata sviluppata dopo una precedente scelta in favore del cristianesimo, elaborata e decisa di fronte all'ineludibile, previa domanda posta perentoriamente dall'attuale contesto culturale: fine o ritrovamento del cristianesimo?

> Il razionalismo, cioè l'idealismo storicistico, ha voluto identificare il punto di vista dell'uomo e il punto di vista di Dio. L'esistenzialismo ha posto in luce che l'uomo non è Dio. Da un lato l'esistenzialismo di tendenza umanistica: la filosofia della finitezza e della negatività. Dall'altro lato l'esistenzialismo di tendenza teistica: la filosofia della contingenza e della creaturalità. […] L'esistenzialismo ch'è in grado di ricondurre l'uomo d'oggi all'uomo in sé, e quindi di non inibirsi una comprensione storica della crisi attuale, è dunque l'esistenzialismo cristiano, che possiede l'eterno termine di riferimento della storia. L'esistenzialismo cristiano è il riconoscimento del fatto che oggi una filosofia non si può costruire se prima non si è risposto alla domanda: fine o ritrovamento del cristianesimo? Questa alternativa è perentoria, cioè priva di terzo termine, e quindi esclusiva, poiché emerge dal fallimento del tentativo di mediarla in una sintesi che non si può più riproporre.[527]

E su tale scelta pareysoniana Luca Ghisleri ha scritto:

> A questo proposito va anzitutto chiarito che, secondo la sua prospettiva esistenzialista, la "filosofia cristiana" si identifica con la "filosofia d'un cristiano" proprio perché alla base di ogni filosofia si trova una scelta (religiosa o mondana) che indica la sua condizionalità

---

interpretazioni e al tempo stesso vive tutta intera in ciascuna di esse. La tesi pareysoniana per cui in ciascuna delle varie interpretazioni la verità è presente tutta intera non significa che ognuna di esse debba riferire una verità isolata dalle altre e priva di ogni rapporto con le altre. Ciò che esclude è che stiano tra loro in un rapporto di integrazione reciproca in un'unità superiore, che starebbe fuori e oltre le singole interpretazioni, tutte in qualche modo manchevoli rispetto alla interezza della verità. L'unità delle varie interpretazioni va infatti colta alla radice, nell'unica verità che vive tutta in ciascuna di esse, sebbene in modi diversi. Il che è in perfetta sintonia con quel "senso dell'unità profonda della realtà" di cui parla il Papa (*Evangelii gaudium*)».

[526] PAREYSON, *Verità e interpretazione*, 69.

[527] PAREYSON, *Esistenza e persona*, 128-129.

storica e che essa è chiamata a riconoscere praticamente. Pareyson afferma di aver optato per la fede cristiana, che egli concepisce come "di per sé ancipite" in quanto può essere considerata da una prospettiva religiosa come "dono di Dio" e da una prospettiva filosofica come "atto dell'uomo". In questa luce "ciò che *religiosamente* è un possesso può *filosoficamente* essere una ricerca" perché la fede nel suo versante umano ha un carattere opzionale che la filosofia deve indagare e chiarire. In riferimento a ciò il suo *personalismo ontologico* sottende una condizione dell'essere come irrelatività che si fa *dono* e cioè relazione che costituisce la persona chiamata in una *scelta* per o contro l'essere, a ribadire o rifiutare questo suo essenziale rapporto ontologico. […] In questa luce la filosofia che parla del dono, della scelta e dell'incarnazione è già innervata da un'ispirazione religiosa cristiana, anche se in *Esistenza e persona* e in *Verità e interpretazione* Pareyson sembra maggiormente interessato a mostrare l'autonomia della filosofia e i limiti di una religione che esclude il rapporto con essa. In *Ontologia della libertà* invece egli intende evidenziare di più il rischio di una filosofia che – senza riferimento alla religione – ha esaminato non adeguatamente nella sua storia le questioni esistenziali della libertà (intesa solo in senso etico) e del male (concepito solo come privazione), le quali – nella loro fattualità – non possono essere dedotte da una ragione dimostrativa, ma possono essere narrate all'interno del mito, inteso come "il rivelarsi della verità nel livello originario della coscienza".[528]

Luca Ghisleri ha dunque sottolineato due importanti aspetti: innanzitutto l'evoluzione del pensiero di Pareyson, in cui l'opzione per il cristianesimo si è fatta progressivamente più forte, e, poi, l'altra fondamentale acquisizione del filosofo, di cui dicevo prima, che fa seguito alla constatazione dell'impotenza dimostrata, di fronte al male, dagli strumenti di cui si sono servite le varie metodologie basate su concatenazioni strettamente logiche; di fronte a tale incapacità, Pareyson ha maturato il convincimento che non si deve temere di andare a cercare nel fondo veritativo del mito[529], e in particolare del mito su cui poggia l'esperienza religiosa cristiana, lo spunto, o anche la conferma, per le proprie intuizioni, perché, come si legge nell'introduzione di *Ontologia della libertà*:

[528] L. GHISLERI, *Luigi Pareyson: ontologia dell'inesauribile ed ermeneutica dell'esperienza religiosa*, in https://filosofiadellareligione.itindex.php/-primo-piano/103-luigi-pareyson-ontologia-dell-inesauribile-ed-ermeneutica-dell-esperienza-religiosa, 2, 14 gennaio 2020 (13.2.2020).
[529] In ciò Pareyson fa propria un'intuizione che possiamo trovare anche in Schelling; poi, però, egli si allontana decisamente dal filosofo tedesco nel modo di utilizzarla.

> Nel riconoscimento di una razionalità che non sia dimostrativa o estensiva, ma chiarificatrice e universalizzatrice [… nel mito e nell'esperienza religiosa si può cogliere] la carica di universalità implicita in quel "pensiero originario" che il pensiero filosofico "con la sua assidua problematizzazione e con la sua vocazione universale per un verso coglie e penetra e per l'altro chiarifica ed evidenzia".[530]

Solo avendo sempre presenti i descritti cardini del suo filosofare, ci si può addentrare profittevolmente nel pensiero di Pareyson, partendo della sua affermazione che il male non può essere pensato senza Dio – sottolineo "pensato senza Dio", non spiegato facendo ricorso a Dio –: già, ma a quale Dio si riferisce Pareyson?

Non a quello proposto dalle metafisiche che si basano comunque sulla visione classica di un Dio che con il male non ha assolutamente nulla a che fare:

> I rassicuranti orizzonti metafisici di un Leibniz, di uno Hegel, anche di un Tommaso d'Aquino, di un Agostino, di un Concilio Vaticano I, sono svaniti come un miraggio davanti alle esperienze che hanno polverizzato i loro maestosi edifici della teodicea, della teologia razionale, della apologetica, del trattato *de Deo*: e la polvere è salita fino a oscurare Dio. Quando si è presa coscienza di questa rovina, il problema del male è apparso in tutta la sua rinnovata e inviolata grandezza.[531]

Secondo il pensiero di Pareyson, insomma, il mistero grande del male ed il mistero ancora più grande di Dio stanno o cadono insieme ed egli deve perciò necessariamente chiarire che cosa li unisca; come già detto in precedenza[532], non ho trovato un'indicazione esplicita del filosofo di come egli abbia iniziato il percorso che lo ha portato a formulare la sua proposta, ma ritengo credibile che egli sia partito, vorrei dire heideggerianamente, con l'interrogarsi proprio su quell'essente che il problema se lo pone: l'esperienza mostra che, in ogni atto umano, ed al di là di ogni limitazione alla quale ciascuno può essere soggetto nelle situazioni che si trova a vivere, è richiesto un esercizio della propria libertà, tanto che perfino il suo rifiuto ne comporta l'esercizio e quindi, paradossalmente, l'affermazione.

Non resta, pertanto, che accettare il fatto che noi "siamo" la nostra libertà; e ciò spinge il pensiero verso una verità più generale e cioè che «l'essere stesso è libertà e

---

[530] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, XI.
[531] P. DE BENEDETTI, *Quale Dio? Una domanda dalla storia*, Morcelliana, Brescia 2018[8], 12.
[532] Cfr. parte prima 2.1.

la libertà stessa è l'essere; non in confusione, non in mescolanza, ma in una chiara convertibilità»[533].

Ma vien da chiedere, allora: «Quale libertà?», o anche: «La libertà di chi?»

La libertà in se stessa, dice Pareyson, non la libertà di qualcuno: la libertà per essere tale non ha bisogno di essere preceduta da nulla e non deve essere seguita da nulla; ed allora, pur nella consapevolezza che per parlare di certe realtà non disponiamo che di un linguaggio approssimativo, così si potrebbe completare l'asserto: nel principio c'era soltanto la libertà, una libertà incondizionata ed affermante se stessa, Dio che nell'eternità e dall'eternità volle essere e volle l'essere, cioè il bene.

Il pensiero del filosofo, così, entra nell'abisso della realtà divina per sostenere che Dio e la sua libertà coincidono, non che Dio abbia la libertà, ma che l'essenza di Dio sta nella sua libertà ed in nient'altro che nella sua libertà:

> Dio è libertà. Egli esiste come libertà, e la sua stessa esistenza è frutto di libertà. È un atto assoluto di libertà illimitata e arbitraria, col quale Dio si fa e si dice al tempo stesso padrone del proprio essere e dell'essere in generale. Dio, per definizione, non presuppone un altro essere: presuppone un abisso, presuppone il baratro della ragione di cui parlava Kant, il quale figura Dio come quello che sul limite dell'eternità dice: "Da me provengono tutte le cose, ma io, io, da dove provengo?".[534]

Pareyson, dunque, pone la coincidenza originaria ed eterna di Dio e dell'essere, il che equivale a dire di Dio e della scelta del bene, anzi, del «bene scelto».

E il male? Il male non poteva, non può, che consistere nell'opzione contraria, quella del "non-essere" o, per esprimere il medesimo concetto in termini positivi, dell'"essere del nulla": e come l'essere è fecondo, così il male, «non-essere scelto», è distruttivo, è una forza avversa all'essere che attenta all'essere e all'opera di Dio, e non va confuso con una semplice mancanza di essere.

> Il punto cruciale per Pareyson è il punto cruciale di ogni pensiero: il punto in cui l'abissalità stessa di Dio sprofonda fino incontrare un'altra abissalità, quella del nulla. […] Il primo atto d'originazione, dunque, sostiene Pareyson è un'operazione altamente drammatica dove il male e il nulla hanno giocato la loro ultima carta, ma la volontà divina ha prevalso e si è

---

[533] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 21.
[534] *Ib.*, 35-36.

imposta. Il Dio prima di Dio ha voluto essere e infatti è irreversibilmente stato, questo porta Pareyson ad associare con sempre maggiore insistenza il male e Dio in maniera audace e scabrosa come egli stesso ammette. Non solo tra Dio e il male esiste un nesso insolubile ma occorre altresì affermare che Dio non è innocente rispetto al male come s'è affannata di dimostrare ogni teodicea; l'innocenza e l'incoscienza del male infatti non sono degne del livello di Dio. Se Egli, essendo libertà originaria, ha avuto una profonda radicale esperienza del negativo al punto da averlo vinto e debellato per sempre ciò significa che Dio stesso non è pensabile se non come contenente in sé il male per quanto questo si mostri già superato e vinto all'interno stesso della positività di lui.[535]

Pareyson si rifiuta decisamente di riconoscere nel male il carattere di una contro-divinità, ma osserva che nonostante la realtà di questo corpo estraneo alla creazione, questa forza distruttiva dell'essere che lo vorrebbe riportare al nulla, il nulla "non è", mentre l'essere "è"; se ne deduce che Dio nel suo auto-affermarsi ha, sì, rifiutato in modo definitivo il male; ma quel male, opzione scartata da Dio una volta per tutte, doveva continuare ad avere in lui una qualche forma di "presenza", perché altrimenti, se fosse venuta meno ogni alternativa al bene, non avrebbe potuto stare in piedi neppure la libertà ed ora non avremmo l'essere, ma il nulla.

La libertà è dunque il cuore stesso del reale, il cui atto è sempre interno a un'alternativa. Un tale atto può porsi come affermativo, positivo, come bene scelto; ma può porsi anche come negativo, rientrante nel nulla, forza autodistruttiva e onnidistruttiva. Il pensiero che coglie questa costitutiva ambiguità del reale è per Pareyson un *pensiero tragico*, per il quale

[535] TRAPANI, *L'origine del male. Sul pensiero filosofico dell'ultimo Pareyson*, 102-103. In ciò, si può senz'altro trovare un'assonanza con quanto scrive Karl Barth nel suo *Dio e il niente*, 9-10: «Esistono un'opposizione e una resistenza alla sovranità di Dio sul mondo. Esiste, un elemento entro l'universale divenire – si dovrebbe parlare addirittura di un oscuro sistema di elementi – che non rientrano nella provvidenza divina nel senso finora descritto, che, dunque non è sostenuto, né accompagnato, né guidato dall'azione onnipotente di Dio, come lo è l'evento della creazione […] e che, dal canto suo, è assolutamente refrattario a essere sostenuto, accompagnato e retto da Dio in modo paterno o in un qualche altro senso. […] Noi designiamo questa opposizione e resistenza, questo elemento recalcitrante, questo corpo estraneo […] come il *Niente* (*das Nichtige*)» Il teologo svizzero, tuttavia, continua in modo ben diverso da quello di Pareyson: «Nel dominio del creato, sotto la signoria del creatore, è all'opera una *forza attiva* di cui non si può rendere ragione né a partire dal Creatore stesso né mediante la creatura, né come azione del primo né come atto esistenziale della seconda»; e più avanti (*Ib*., 16) avverte: «Ci si può ancora ingannare in un senso del tutto diverso. Sarebbe palesemente un'altra distorta applicazione del riconoscimento della sovranità di Dio attribuire al Niente, nel suo rapporto di opposizione e di resistenza alla sovranità divina, le sembianze di un mostro dotato dei caratteri di una contro-divinità, di fronte a cui provare angoscia e rispetto».

l'ambiguità diventa una categoria ontologica. […] Il pensiero tragico guarda all'esistenza del male come a una realtà positiva nella sua negatività, come forza distruttrice.[536]

Lo sviluppo del ragionamento pareysoniano, insomma, sfocia nella conclusione che il male deve necessariamente sussistere in Dio, pur se nella forma di opzione definitivamente scartata, rifiutata nel principio e per sempre: questo è il nucleo del "discorso temerario" del filosofo torinese.

Ecco, in definitiva, come si possono spiegare le tre cose: il male, Dio e la libertà; in un suo davvero interessante articolo, Andrea Bellocci così commenta:

Non solo i tradizionali attributi dell'onnipotenza, bontà e comprensibilità vengono ad essere annullati nell'abisso della *libertà divina*, ma la stessa origine del male, di cui viene affermato il carattere di *realtà positiva*, *libera*, *spirituale*, viene fatta risalire a Dio: l'inizio configurato quale vera e propria alternativa, ovvero come *scelta*, implica infatti necessariamente un contatto col "nulla", che viene a costituire in tal modo il versante meontologico dell'autogenesi divina. Il male si configura come possibilità da sempre scartata, ma istituita proprio tramite il suo rifiuto.[537]

Ma occorre aver ben presente ciò che il filosofo precisa, staccandosi nettamente da Schelling che, prima di lui, aveva trattato il rapporto tra Dio, la libertà e il male:

Non intendo minimamente parlare di un fondo oscuro della divinità, che in Dio servirebbe da serbatoio o ricettacolo del male, né di una progressiva neutralizzazione cui sarebbe sottoposto il male nel corso dell'evoluzione divina. Il male non è presente nell'essenza divina, sia pure provvisoriamente e in attesa d'esserne eliminato, ma è vinto con la stessa esistenza di Dio, la quale consiste appunto nella vittoria sul male.[538]

Bisogna comunque ammettere che c'è effettivamente un aspetto angosciante in questa concezione pareysoniana; il filosofo stesso ne era ben conscio, ma, d'altra parte, pur rendendosene pienamente conto, egli non vedeva alternative; e così prosegue nel suo discorso:

---

[536] TRAPANI, *L'origine del male. Sul pensiero filosofico dell'ultimo Pareyson*, 20.
[537] A. BELLOCCI, *Ottimismo e pensiero tragico*, in www.giornaledifilosofia.net / www-filosofiaitaliana.it, 1 (8.1.2019).
[538] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 243-244.

> Questa presenza del male in Dio è già quasi l'annuncio della catastrofe, cioè della caduta dell'uomo, con la quale il male sarà realizzato, e quindi il suo rapporto col bene non sarà più da vinto a vincitore [qual è il rapporto del male con Dio], ma consisterà in un aperto conflitto, da pari a pari, di lotta combattuta senza quartiere, con alterne vicende, in un'estrema incertezza; e con la quale la libertà entrerà nel mondo della storia, ove comincerà a esercitarsi anche come libertà negativa.[539]

Queste ultime righe sono davvero importanti ai fini di una valutazione della coerenza interna della proposta di Pareyson: il suo porre l'origine di ogni cosa nella libertà e nella scelta tra essere e non essere, identificata come scelta tra bene e male, ed il suo trarne la presenza del male in Dio, che, per quanto oggetto di eterno e definitivo rifiuto, è comunque necessaria a garantire il perdurare di un'alternativa, senza la quale la libertà non avrebbe più senso, costituisce il cuore di una raffinata ontologia, che resterebbe però una visione provocante, ma tutto sommato astratta, se non ci fosse modo di collocarvi la concretezza nel nostro mondo di quel male che Dio ha rifiutato; «questa presenza del male in Dio è già quasi l'annuncio della catastrofe», dice il filosofo, ponendo così il *trait d'union* tra le due realtà del male in Dio e del male nel mondo che si può comprendere solo rifacendosi al mito proposto in Gn 3.

Il filosofo, infatti, vista l'incapacità dimostrata dalle soluzioni "classiche", "elabora" il suggerimento che gli viene dalle prime pagine del libro della Genesi: Dio, con un libero atto di pura generosità, ha creato l'universo ed in esso anche l'uomo, creatura ch'egli ha voluto a propria immagine e quindi dotata di libertà; certo, quella dell'uomo non è una libertà originaria, ma partecipata, il che non toglie, però, che comunque di vera libertà si tratti e che, dunque, da un punto di vista "qualitativo", non ci sia differenza tra libertà divina e libertà umana.

Ed anzi: talmente grande è la libertà partecipata all'uomo da non precludergli la possibilità di esercitare un'opzione diversa da quella scelta dal suo creatore; e l'uomo deve aver effettivamente esercitato quell'opzione, causando l'ingresso del male nel mondo, come appunto suggerisce, in tutta ragionevolezza, il racconto del terzo capitolo del libro della Genesi; non si può ritenere infatti che l'uomo, nella sua realtà di creatura, avesse la capacità di inventare una realtà così grande e terribile qual è il male, benché sia senz'altro da esserne considerato l'autore.

---

[539] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 182.

Ma se non nell'uomo, allora, dove mai può essere cercata l'origine del male? «Solo in Dio», risponde Pareyson, a conferma di quanto egli aveva già concluso riflettendo sul rapporto tra essere e libertà; ecco perché egli può affermare che il male si mostra paradossalmente come la migliore prova dell'esistenza di Dio, perché, senza Dio, il male non lo si può davvero comprendere.

1.2 – Critica teologica alla protologia di Pareyson

Che cosa si potrà affermare, dunque, su questa protologia pareysoniana? Che è sicuramente affascinante, quanto ardita, ma ci dovremmo tuttavia chiedere se sia compatibile con il Dio rivelato da Gesù Cristo questo Dio, libertà che si autopone e che ha un contatto col male nel momento stesso che lo rifiuta, per mantenerlo in sé come possibilità vera, ma respinta *ab aeterno et in aeterno*.

E credo di poter anticipare la risposta che non lo è meno – lo è anzi, direi, di più – di quanto non lo sia il Dio perfettissimo delle perfezioni in cui lo volle costringere la tradizionale visione ereditata del pensiero greco; ma questo lo vedremo meglio più avanti, dopo aver considerato qualche altro importante aspetto del pensiero di Pareyson.

A tal proposito, vorrei soffermarmi su quanto ha scritto Piero Coda in un suo interessante saggio[540]: egli riconosce al filosofo un grande merito, quello cioè di aver riportato al centro della discussione lo storico problema dell'ontologia del male; ma subito precisa di dover dire, «con sincero affetto e la stima filosofica d'un allievo per il maestro» che la soluzione da lui proposta «lascia alla fine insoddisfatti»[541].

E così motiva il suo giudizio:

> Nella sua *Ontologia della libertà*, Pareyson ha disegnato, in termini netti e stringenti l'ineludibile sfida cui oggi sono chiamati a rispondere, pur muovendo da versanti distinti, la filosofia e la teologia. Si tratta […] di "concepire l'essere stesso come libertà"[542]. Il che assume notevole rilevanza anche per la teologia, giacché "l'idea di appendere tutto alla

[540] P. CODA, *Il logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2003.
[541] *Ib*., 218.
[542] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 457.

libertà, di farne dipendere ogni cosa, di darle la posizione di centro, di elevarla a origine e fonte, non può essere che cristiana"[543].[544]

E più avanti aggiunge:

La costituzione speculativa della teologia tradizionale – strettamente legata ad una metafisica dell'essere come sostanza immutabile apatica e necessaria – è riuscita soltanto a proporre la questione della libertà di Dio nei confronti della creazione, non quella, temeraria, della libertà di Dio in sé, o meglio di Dio quale libertà. […] Anche la teologia trinitaria del '900 – che ha [… rimesso] al centro della sua meditazione la rivelazione cristologica, l'abisso dell'abbandono e l'evento delle relazioni d'amore delle tre divine persone – in realtà non è riuscita sinora a compiere dei consistenti definitivi passi in avanti nella direzione d'una convincente ontologia della libertà.[545]

Piero Coda dice poi di ritenere estremamente valida l'indicazione metodologica del filosofo torinese che, per accostare tutta questa vertiginosa tematica, afferma l'insostituibilità dell'esperienza religiosa, poiché essa, attraverso i suoi miti e i suoi simboli, si presta effettivamente ad essere una "fonte ispiratrice" per lo sviluppo del pensiero filosofico.

E tuttavia afferma:

Trovo singolare che Pareyson non tenga conto e non affronti mai di petto – pur accennandone in più di un'occasione – la verità trinitaria come tipica della rivelazione cristiana di Dio. Il motivo fondamentale, con tutta probabilità (ma […] andrebbe verificato), è da ricercarsi nel fatto che la dottrina della trinità di Dio appariva a Pareyson come dogma piuttosto astratto e derivato, e non come verità stimolatrice di pensiero in quanto originaria […]. È mia convinzione […] che l'Ontologia della libertà di Pareyson, come provocazione per la teologia cristiana, possa rinvenire proprio nell'orizzonte e nel ritmo trinitario della rivelazione una decisiva pista di verifica e di approfondimento.[546]

Secondo Piero Coda, infatti:

---

[543] *Ib*., 460.
[544] CODA, *Il logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, 317.
[545] *Ib*., 318-319.
[546] *Ib*., 321-322.

> Nell'atto di libertà in cui originariamente Dio, da sé iniziando, "diventa", volendolo, *Abbà*, Padre, donando tutto ciò che possiede ed è a quell'altro da Sé che viene all'essere […,] in questo atto originario di libertà si consuma il primordiale archetipo "dramma" della storia di Dio: quello in cui è dischiuso anche lo scenario entro il quale si svolgerà il dramma della storia dell'uomo e del Dio fatto uomo. […] Il Padre volendo l'altro, il Figlio, gli concede tutto ciò che egli è, vi si consegna senza residui. Si annienta in tale consegnarsi. Se così non fosse, quella di Dio/*Abbà* non sarebbe vera libertà né vera relazione all'altro. Sarebbe impietramento originario e immobile in quella necessità e identità che coincidono con l'implosione di sé in sé: il vuoto, il nulla. [… E] come per il Padre lo stupore d'essere si converte nella libera scelta d'amore per cui l'altro è; e come per il Figlio lo stupore dell'esserci si converte nella scelta d'accogliersi e ridonarsi in amore al Padre; così lo stupore della libera reciprocità d'amore del Padre e del Figlio è la scoperta ch'essi in tal modo fanno della libertà dell'amore come essenza viva e verità dell'essere che sono in quanto Dio. Tale scoperta si converte nella libera co-originazione dello Spirito, Spirito di libertà e di amore, da parte del Padre e del Figlio. Il quale Spirito Santo […,] essendo anch'Egli nel principio con il Padre e il Figlio, […] anch'Egli co-originario al Padre e al Figlio nell'evento immemoriale e sempre adveniente dell'originarsi *di Dio da Dio come Dio*, anch'Egli […] è libertà non solo rispetto alla creazione, ma anche in Dio stesso […]. Il che permette, in questo momento apparentemente in sé compiuto della storia originaria *in divinis*, di rileggere e rinnovare l'intero racconto, approfondendone ancora il significato nella prospettiva dell'ontologia della libertà.[547]

In effetti, è vero che tutto questo nella proposta del filosofo torinese non c'è: Pareyson, filosofo cristiano e del tutto convinto del valore di una "filosofia cristiana", non ha esitato a chiamare in campo la Seconda Persona della Trinità nel parlare del valore della sofferenza e dell'intervento di Dio contro il male; come mai, allora, non è andato più in là, spingendosi fino a riconoscere l'intervento della Terza Persona e quindi la natura di Dio come unità trinitaria?

Forse egli riteneva che l'affrontare un tema come questo lo avrebbe portato ad addentrarsi su un sentiero più teologico che filosofico, il che potrebbe in qualche modo accordarsi con l'ipotesi lanciata da Piero Coda che la dottrina della Trinità potesse apparirgli «come dogma piuttosto astratto e derivato, e non come verità stimolatrice di pensiero in quanto originaria», il che, però, desta un certo stupore, se si pensa che,

---

[547] *Ib.*, 329-330.

come ha sottolineato Luca Ghisleri[548], il personalismo ontologico di Pareyson sottendeva una concezione dell'essere come relatività che si fa dono, e «Dono» è proprio uno dei nomi che la tradizione attribuisce allo Spirito Santo[549].

Ma forse, considerate le circostanze nelle quali vide la luce *Ontologia della libertà*, non si può escludere il fatto ch'egli in qualche modo abbia avvertito di non avere davanti a sé il tempo di addentrarsi adeguatamente, e con rigore filosofico, in un mistero così profondo come quello del rapporto "generativo" sussistente tra Trinità divina e libertà di Dio «non solo rispetto alla creazione, ma anche in Dio stesso»; qui però ci addentriamo in un campo dove possiamo solo formulare ipotesi; sta di fatto che l'aspetto trinitario di Dio non è oggetto di un'esplicita trattazione filosofica nell'*Ontologia della libertà*, ancorché Pareyson, parlando del Figlio di Dio, in realtà faccia pensare di considerare la Trinità divina come un dato implicito e caratterizzante l'esperienza religiosa cristiana.

D'altra parte, come Piero Coda stesso sottolinea, «anche la teologia trinitaria del '900 – che ha [… rimesso] al centro della sua meditazione la rivelazione cristologica, l'abisso dell'abbandono e l'evento delle relazioni d'amore delle tre divine persone – in realtà non è riuscita sinora a compiere dei consistenti definitivi passi in avanti nella direzione d'una convincente ontologia della libertà»; mi sembra perciò non particolarmente generoso il suo "trovare singolare" che la filosofia di Pareyson non abbia saputo individuare l'opportunità di far rientrare in maniera diretta l'argomento della natura trinitaria di Dio nell'ambito della sua ontologia.

A meno che quel «Trovo singolare» non debba essere letto "in modo positivo", cioè come equivalente ad un: «Trovo strano che non ci abbia pensato»; in questo caso, però, dovremmo chiederci dove poter individuare ciò che avrebbe dovuto fornire a Pareyson l'input per aprire la sua riflessione all'aspetto trinitario di Dio.

E ci sono, allora, alcune tra le righe di Piero Coda sopra citate che, penso, contengano uno spunto da considerare in tal senso:

> Il Padre volendo l'altro, il Figlio, gli concede tutto ciò che egli è, vi si consegna senza residui. Si annienta in tale consegnarsi. Se così non fosse, quella di Dio/*Abbà* non sarebbe

[548] GHISLERI, *Luigi Pareyson: ontologia dell'inesauribile ed ermeneutica dell'esperienza religiosa*.
[549] Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica*, I, q. 38.

vera libertà né vera relazione all'altro. Sarebbe impietramento originario e immobile in quella necessità e identità che coincidono con l'implosione di sé in sé: il vuoto, il nulla.

Per proseguire nel mio discorso, ora, dovrò far ricorso ad espressioni che potranno magari suonare come inadeguate, ma, d'altra parte, non credo che, per trasmettere il concetto che mi interessa, un diverso linguaggio avrebbe la stessa efficacia; il discorso è questo: Pareyson ha sviluppato l'intuizione fondamentale per cui Dio è visto come libertà che si autopone e, scegliendo di essere, pone l'essere, cioè il bene, e rifiuta per sempre il male; ma, se ci fermassimo qui, verremmo ad avere una visione riduttiva di Dio, perché sembrerebbe che, in definitiva, "Dio non avesse altro da fare" che mantenersi in questo suo perenne stato di rifiuto, in un modo di essere, cioè, che si presenterebbe, come appunto dice Piero Coda, alla stregua di un «impietramento originario e immobile in quella necessità e identità che coincidono con l'implosione di sé in sé».

È considerando questo, mi pare, che il filosofo avrebbe potuto aprire la sua riflessione al discorso trinitario e, nel cogliere questa viva e perennemente autogeneratrice oblatività intradivina, dare maggior forza anche a tutto ciò che segue, a partire da quel "libero atto di pura generosità" che è stato l'aprirsi dell'amore trinitario di Dio alla sua attività *ad extra*, "al suo ritrarsi" per lasciare spazio alla creazione.

Nella riflessione pareysoniana, invece, non essendoci questo, l'atto creativo di Dio si presenta come un qualcosa di avulso rispetto alle premesse, perché, se è chiaro che niente poteva obbligare Dio a trarre qualcosa dal nulla, non si può tuttavia negare che quell'atto creativo sembra più "logico" se proveniente da un Dio che è intrinsecamente amore generativo.

1.3 – La protologia in Gesché

Dopo esserci soffermati sulla protologia pareysoniana, è giunto il momento di tornare alla visione di Gesché, dedicandole un adeguato spazio; anche per il teologo di Lovanio è necessaria una premessa: egli rivendica fortemente il diritto-dovere della teologia di prendere il proprio posto tra le altre scienze per occuparsi del problema del

male, e certamente, aggiunge, essa dovrà farlo "teologicamente" il che comporta che ci si ponga in un'ottica di fede e che lo si faccia con mente aperta, evitando inopportuni e assurdi dogmatismi.

È ferma convinzione del teologo di Lovanio che: «l'idea di Dio, anche come puro simbolo o astrazione, rappresenta nella storia del pensiero l'idea più audace [… e] il concetto più profondo»[550] e d'altra parte, egli dice: «Se per Kant Dio è un postulato razionale della ragion pratica, un'ipotesi sensata della ragione teorica, se per Schelling la ragione non contribuisce solo all'intelligenza del suo oggetto (*intellectus fidei*), ma anche a quella di questo mondo (*intellectus mundi*), allora non è presunzione, da parte del teologo, chiedere che non si escluda l'idea di Dio dal cammino dello spirito»[551].

E ciò emerge in modo particolarmente evidente proprio per il caso del problema del male, il quale certamente può ben essere affrontato da un punto di vista filosofico, piuttosto che antropologico o etico o altro, ma, a suo parere, vien posto in termini estremi solo introducendovi l'idea di Dio.

È con questo convincimento che egli

> inizia il suo percorso in cui prova ad "utilizzare" Dio "per pensare" […]. Il coinvolgimento di Dio nella riflessione diventa così un espediente ermeneutico – utile per credenti e non credenti – perché impone di pensare un problema fino in fondo senza la presunzione di spiegarlo, ma per "sondarlo fino al suo limite estremo". Introducendo Dio nel problema o mettendo tale problema in Dio, se ne possono cogliere tutte le sfumature, in modo tale da arricchire il pensiero, a prescindere dalla circostanza di possedere o meno la fede nel trascendente.[552]

Ponendo il riferimento a Dio come punto ineludibile per l'intero campo della ricerca umana, Gesché si pone sulla scia di grandi teologi nei secoli scorsi[553]; il teologo

---

[550] GESCHÉ, *Il male*, 6.
[551] *Ib*., 6-7.
[552] G. MAGGIORE, *(Dio per pensare) Il male, di Adolphe Gesché*, in https://giuliomaggiore.files.wordpresas.com/2015/01/dio-per-pensare-il-male.jpg (13.3.2017).
[553] Lo sottolinea anche Jean-Michel Maldamé che scrive: «Il metodo seguito [… da Gesché mette] in evidenza il fatto che il riferimento a Dio illumina l'intero campo della ricerca umana. Questo è un aspetto molto classico dell'approccio teologico, poiché, secondo San Tommaso, la *Sacra Doctrina* (in termini moderni, la teologia) parla di Dio e di tutte le cose alla luce di Dio (*La somma Teologica*, Ia, q. 1). Tutte queste opere [cioè quelle che compongono la raccolta *Dieu pour penser*] mostrano come il riferimento cristiano sia la fonte di una migliore comprensione non solo di Dio che si rivela, ma dell'uomo e del mondo. È in questa luce che la verità delle cose appare più chiaramente – J.M. MALDAMÉ, *L'anthropologie théologique de A. Gesché, De l'excès au mystère par le chemin de*

di Lovanio, però, lo fa in modo tutto suo: «Platone si augurava, per mezzo della sua maieutica, che l'uomo cercasse in se stesso un ricordo di Dio. Mosè invece domanda a Dio quale sia il suo nome. Questi due percorsi sono molto diversi, e noi cercheremo di saggiare il secondo»[554].

Un commento di questa visione metodologica lo si trova in alcune interessanti pagine di un saggio nel quale Valter Danna e Roberto Repole hanno raccolto, dopo la sua scomparsa, alcuni scritti di Franco Ardusso pubblicati altrove o anche inediti; vi si legge:

> Prima di rendere conto della fecondità, anche speculativa, del Dio cristiano (questo è il modo con cui Gesché individua e istituisce le ragioni della fede), è opportuno prendere in esame alcune densissime linee metodologiche che il nostro autore scrisse all'inizio degli anni '80 in riferimento alla teologia dogmatica […]. Dopo aver constatato che la teologia non ci guadagna mai allorché manca l'appuntamento con la storia e che essa, nei suoi momenti più alti, si scrive sempre in una situazione di "crisi" (tempo di discernimento e di decisione), Gesché stende un elenco ragionato dei bisogni interni ed esterni (alla fede e alla Chiesa), che caratterizzano l'attuale congiuntura storico-culturale nella quale il credente è chiamato a vivere e pensare la fede, e ad esibirne le ragioni.[555]

Tra questi bisogni, di cui occorre tener conto, emerge soprattutto lo sviluppo delle scienze umane che ha posto in crisi il trionfalismo soggettivistico ereditato dal razionalismo ed al quale si accompagna:

> la *crisi della metafisica occidentale* che ha comportato per la teologia la critica dell'ontoteologia che pensava Dio come ente supremo, e l'essere sotto la forma dell'ente, non rendendo giustizia né a Dio né all'essere. […] Non si tratta […] di rinunciare né all'essere né alla ragione, ma di abbandonare il *Vorstellen* (il pensiero della rappresentazione dove io parlo per primo e al posto dell'essere), per accedere al *Darstellen* (dove la cosa stessa si presenta e si manifesta mentre io lascio e ascolto l'essere che si manifesta). Qui siamo in presenza di un punto cardine di tutta la teologia di Gesché, soprattutto là dove egli ricerca le ragioni della fede cristiana. Gesché infatti non si stanca di denunciare il fatto che spesso il cristianesimo ha assunto acriticamente l'ontoteologia,

---

l'énigme, in https:www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale- 2004-4-page-77.htm# (10.10.2018) –.

[554] GESCHÉ, *Dio*, 15

[555] F. ARDUSSO, *La fede provata*, Effatà, Cantalupa (TO) 2006, 141.

nella quale Dio è vittima degli interdetti impostigli dal teismo filosofico il quale non sarebbe approdato che alla costruzione di un Dio a nostra immagine-somiglianza. […] Molte pagine di Gesché possono rassomigliare ad un lavoro di decostruzione di quella teologia nella quale, per attenersi ad un'espressione che egli ripete spesso, Dio è preceduto dalle nostre definizioni.[556]

È per questo modo di considerare Dio, dice in effetti Gesché, che molti teologi hanno parlato e parlano di un Dio giusto, "giusto della nostra giustizia", fino a fare di lui un inflessibile giustiziere, preoccupato più di castigare gli errori che di andare in cerca della pecora smarrita.

Il teologo di Lovanio, invece, si rifiuta di pensare Dio in tale maniera, perché non è questo il Dio che si è rivelato in Gesù Cristo[557], e lo fa specialmente quando la sua ricerca si spinge entro questioni difficili – e senza dubbio quella del male lo è – per le quali la teologia non sembra essere riuscita nell'impresa di proporre soluzioni soddisfacenti; tra queste «il tema più arduo affrontato da Gesché è certamente quello del male perché, come egli stesso asserisce, è un problema "che non permette (non dovrebbe permettere) alcuna illusione, alcuna scappatoia del pensiero"[558]»[559].

E un altro commentatore, poi, scrive giustamente che riguardo allo scandalo della presenza del male nel mondo Gesché adotta

un approccio "esistenziale", per riprendere un termine familiare che non ha quindi alcun significato tecnico, se non nel rifiuto di una considerazione che parta da una nozione

---

[556] *Ib*., 141-142.

[557] A proposito di questa tendenza di "far precedere Dio dalle nostre definizioni", Raffaele Maiolini così scrive in un suo articolo (R. MAIOLINI, *La sofferenza di Dio in chiave trinitaria. Discutendo con Giacomo Canobbio*, «Humanitas» 63 (5/2008), 826): «Non si può risolvere il problema della (im)mutabilità/(im)passibilità di Dio ponendo come punto di partenza il principio (metafisico) della natura divina che esclude *a priori* qualsiasi possibilità di mutabilità/passibilità. È il Dio rivelato in Gesù, è il tipo di (im)mutabilità/(im)passibilità che si evince dalla sua (di Gesù) storia che deve essere attribuito a Dio. La questione, dunque, non può essere posta partendo dal punto di vista filosofico della possibilità "formale" di una (im)mutabilità/(im)passibilità di Dio, ma secondo le indicazioni della storia di Gesù. La vera *hýbris qua talis* – da cui la Scrittura mette in guardia – non è proprio la ricaduta "nella religione mitologica", intesa non tanto e non solo come attribuzione a YHWH di tratti antropomorfi che non marcherebbero "la differenza rispetto agli uomini", bensì di idolatrare un feticcio che non è Dio, ma costruito da mani d'uomo? Non è, cioè, la preoccupazione della Scrittura di lasciar dire a Dio chi è Dio?».

[558] GESCHÉ, *Il male*, 9.

[559] ARDUSSO, *La fede provata*, 152.

astratta o da una essenza per dedurre principi e regole morali. In questo contesto la questione antropologica è assiale.[560]

L'uomo di fronte al male, a certe forme di male più precisamente, si trova in una situazione che non riesce a comprendere e che è perciò portato a rifiutare, e questo rifiuto può portare al rifiuto di Dio – *malum, ergo non est Deus* –; il teologo di Lovanio, che non affronta il problema di definire l'essenza del male e neppure si sofferma sul cercarne l'origine ed il rapporto con l'essere di Dio, si dedica, piuttosto, a far emergere sia la poca sensatezza del trarre dalla presenza del male nel mondo la conclusione dell'inesistenza di Dio, sia la debolezza intrinseca delle varie "classiche" teodicee: da un lato, egli dice, il negare Dio a causa del male non spiega il male e lascia l'uomo a portarne da solo il peso, mentre, dall'altro lato, la preoccupazione di difendere Dio dall'accusa di volere/tollerare il male ha fatto sì che le relative trattazioni finissero col dimenticarsi proprio del male.

Ciò dovrebbe bastare, egli dice, a convincersi che probabilmente si è sbagliato metodo: risultati più utili possono essere raggiunti se, anziché negare Dio o scandalizzarsi per questa negazione si coglie che

> Il vero problema è altrove: [sta nell'] ascoltare e saper ascoltare un grido, e un grido che ha per sé un diritto imprescrittibile [, quello di] esprimere, fosse pure in modo sconveniente ed eccessivo, illogico, lo scandalo del male, gridando il più forte possibile. Arrivando dunque anche a pronunciare il nome di Dio a rischio di bestemmiare, per dire che si rigetta e si rifiuta il male. Questo rischio è sano. Spesso la bestemmia è più un grido contro il male [… che non posso negare], che un grido contro Dio (che vorrei non dover negare). Sarebbe ben più preoccupante, a nostro parere, se nessun uomo avesse mai alzato follemente il suo grido contro Dio. […] Questo ateismo (logico o no) ha tutto sommato un'idea elevata di Dio. Sembra dirci "io onoro di più il vostro Dio dicendo che non esiste, che non dicendo che abbia voluto o permesso il male". […] In ogni caso, ciò che qui si svela è che il punto sostanziale dell'obiezione, e dunque il suo senso per noi, ha per oggetto la natura di Dio più che la sua esistenza. Il problema assume allora ben altra dimensione.[561]

---

[560] J.M. MALDAMÉ, *L'anthropologie théologique de A. Gesché, De l'excès au mystère par le chemin de l'énigme, «Revue d'étique et de théologie morale»* in https://www.cairn.info/revue-d-etique-et-de-theologie-morale-2004-4-page-77.htm# (10.10.2018).
[561] GESCHÉ, *Il male*, 16-17.

Ed è considerando questo, dice Gesché, che occorre inventarsi una nuova teologia; più precisamente:

> [Serve che la teologia riprenda] coscienza del permanere e anche dell'aggravarsi del problema del male, e del fatto che questa obiezione pesa su Dio. [… Occorre] comprendere il rischio di ritrovarsi molto presto in pieno vuoto teologico e di non poter più rispondere a chi ci chiede ragione della nostra speranza. Insomma tutto converge qui nel dire che la teodicea deve essere ripresa con nuovo impegno. È anzitutto necessario che la teodicea riscopra il suo oggetto: giustificare Dio (anche se il suo progetto non-detto, l'antropodicea, resta valido, e pensiamo anzi sarà possibile rispondervi meglio). Riscoprendo il suo discorso, la teodicea riscoprirà anche un nuovo Dio. Non più quello del teismo […]. La teodicea potrà allora riscoprire (non abbiamo paura di dirlo) che Dio è veramente interessato dall'obiezione del male.[562]

In effetti, dice ancora il teologo di Lovanio, il credente che affronta il dubbio osserva semplicemente che c'è un fondamento teologico che lo sostiene nel non temere di proporre a Dio la sua obiezione:

> Dio ha osato il paradosso di suscitare un essere finito capace di opporsi al suo Dio. In questo ha il suo fondamento teologico la possibilità dell'obiezione a Dio. […] Si sa che la preghiera stessa può nascondere una obiezione, [… Il] *Kyrie eleison* può benissimo sottintendere una mancanza di pietà in Dio. […] E in un concilio, chi crede di dover dire di no, resta portatore dello Spirito Santo! Ci si ingannerebbe radicalmente sul nostro Dio, immaginandolo incapace di tollerare la contraddizione. L'obiezione può anche dissimulare in sé una grandissima fede, perché suppone che esista e possa rispondere colui al quale si rimprovera di tacere.[563]

E dopo aver fissato l'attenzione su questi importanti aspetti che stanno alla base della proposta di Gesché, possiamo gettare uno sguardo sulla sua protologia: il teologo di fronte alla realtà della presenza del male nel mondo si chiede come sia possibile non trascurarla e come coglierne un senso.

In realtà, egli dice il male non può essere argomentato, esso può però essere oggetto di racconto in quanto avvenimento, e questo è esattamente ciò che fa la

---

[562] *Ib.*, *Il male*, 176-177.
[563] *Ib.*, *Il male*, 181-182.

Scrittura; sembrerebbe naturale quindi che la riflessione teologica debba partire di lì, ed è necessario che lo faccia applicando un'ermeneutica che eviti di anteporre preconcette soluzioni sia filosofiche che teologiche che si sono mostrate insoddisfacenti le prime, limitate le seconde; ad esse si potrà semmai ricorrere in un secondo momento, ma l'avvio va ricercato altrove.

Non sarà difficile, così vedere che in base al racconto genesiaco ci troviamo di fronte ad una creazione tutta buona, molto buona, dove all'improvviso si manifesta una presenza negativa, inattesa, estranea, che si propone da sé, che non era prevista nel piano del Creatore e che, come tale, non può che essere ritenuta totalmente irrazionale.

Il creatore stesso sembra esserne colto di sorpresa e questo moto di "sorpresa" da parte di Dio lo si avverte anche in altre pagine della Bibbia, oltre che in quelle di Genesi:

> "Che succede?", è questa la domanda che si può intravedere, rileggendo familiarmente questi testi che fanno pensare proprio all'irruzione di una realtà negativa e inattesa. Si pensi al racconto del Diluvio, dove Dio "si pente" di ciò che ha fatto. O al racconto di Sodoma e Gomorra, quando Dio chiede ad Abramo se sia vero l'incredibile grido d'infamia, giunto sino a lui. Nel giardino dell'Eden, Dio non è lo Zeus di Prometeo, la cui aquila-spia ha già visto tutto[564]: "Adamo, dove sei?", chiede, "Eva, cosa hai fatto!". Nell'episodio della Torre di Babele, Dio scende per vedere e si meraviglia che "sia stata questa 'la loro prima impresa'". Tutto succede come se Dio, scandalizzato, volesse al più presto cancellare tutto. E nel nuovo testamento anche Gesù si scoraggerà davanti al male e, trattandosi di una realtà insostenibile, s'indigna per ogni tentativo di spiegazione. Ad esempio, nell'episodio del cieco-nato.[565]

1.4 – Critica biblica alla protologia di Gesché

Il teologo di Lovanio espressamente dice di aver voluto seguire, nel costruire la sua proposta, il criterio della «lettura familiare» delle pagine bibliche; i motivi precisi

[564] Evidentemente, secondo Gesché la prescienza di Dio, seppure intesa come prescienza dei possibili, secondo l'interpretazione di Leibniz, non confà ad una "lettura familiare" dei testi biblici.
[565] *Ib*., 48-49.

di tale scelta non sono stati da lui esplicitati e su di essi, perciò, si possono solo avanzare congetture: personalmente, ritengo ch'egli abbia voluto portare avanti un'interpretazione del primo libro dell'Antico Testamento che gli sembrava più in linea con l'atteggiamento di Gesù come lo si trova soprattutto nei racconti lucani, atteggiamento che costituisce il faro verso il quale tutta la sua proposta è orientata; se ciò fosse vero, si potrebbe anche dire che Gesché non è stato un "interprete del tutto neutrale", ma non si può tuttavia far altro che prendere atto della sua esplicita dichiarazione di non essere qui interessato all'esegesi letteraria[566].

Così, quando si concentra sui primi capitoli di Genesi, lo vediamo rilevare che vi emerge un fatto da non sottovalutare e cioè che né ad Adamo, né ad Eva, può essere attribuita l'origine del male: non c'è dubbio che il racconto della caduta attribuisca ai progenitori il dilagare del male nel mondo; esso tuttavia, osserva il teologo, mostra altresì che il male c'era già; ed infatti, pur non dicendo come e da dove venisse, il racconto pone improvvisamente dinnanzi ai progenitori un male che già, in qualche modo, s'era impadronito del serpente ed era in grado di esercitare la sua azione tentatrice; non si può dire, insomma, che il male l'abbiano inventato Eva o Adamo.

Credo sia necessario, a questo punto, soffermarsi per un po' sull'interpretazione di quel personaggio, il serpente, ch'entra in scena con l'aprirsi del terzo capitolo di Genesi: Gesché, nel riferirsi ad esso, impiega ripetutamente l'espressione «Demonio-serpente» od altre formule equivalenti; già ho sottolineato in proposito[567], che ci si poteva chiedere se con questo egli intendesse, o meno, collegare a quella figura una natura demoniaca personale.

La possibilità che un tale interrogativo potesse farsi avanti nel lettore di certo non doveva essergli sfuggita, tant'è ch'egli volle precisare che, sull'argomento, non gli era parso di doversi intrattenere – o forse riteneva di non poterlo fare senza dilatare

---

[566] L'autore, parlando di «lettura familiare» non intende di certo utilizzare l'espressione nel significato di "lettura superficiale"; gli è ben chiaro quale sia il valore di un'approfondita esegesi letteraria, ma precisa che essa «non studia il testo nell'esteriorità di ciò che lo precede, come fa il metodo storico-critico, il quale analizza la preistoria d'un testo, la sua storia nel corso delle varie metamorfosi e i vari strati della sua trasmissione ed il suo inserimento in assiemi più ampi, il lavoro sulle fonti ecc. L'esegesi letteraria non rinnega questi metodi; si dichiara anzi debitrice alle loro scoperte e dice che in nessun caso potrebbe rinunciarvi. Ma essa reca la novità di voler cogliere e comprendere il *testo* nella sua immanenza di testo, e di testo *letterario*, e di testo *composto* in vista d'un effetto ch'è insito nella sua intenzione»: A. GESCHÉ, *Il Cristo*, 141. Ed è proprio su questa «intenzione» ch'egli ha voluto concentrarsi.

[567] Cfr. *supra* parte seconda 2.2.

oltre il logico i limiti del discorso che stava conducendo – ed aggiunse che il problema poteva in qualche modo essere superato, ricorrendo al concetto di "paripostasi", mutuato da Dionigi Areopagita, giacché quel "quasi-sostanza", ben poteva bastare per qualificare ciò che si doveva intendere in merito al seduttore, per la sua natura "demonica" e la sua totale e radicale ingiustificabilità.

Ma si è davvero di fronte ad una questione "bypassabile" quasi fosse un dettaglio privo di rilievo? Direi di no, perché il teologo basa tutta la sua proposta proprio sull'attenuante che deriva ai progenitori dal fatto di essere stati ingannati da un seduttore maligno, portatore di un male preesistente, di un male che viene dal di fuori.

Ed anche l'argomentazione con la quale Gesché sostiene che il male è una realtà non appartenente di per sé alla natura dell'uomo si regge proprio sul fatto che, nel racconto biblico, questo personaggio malefico fosse presente nel giardino di Eden prima della disobbedienza di Eva ed Adamo e fosse, con la sua arte di seduttore, in grado di circuire i progenitori, la cui colpa, quindi, resta impregiudicata, ma non ne fa dei totalmente colpevoli:

> Parlando del Demonio, posso dire: "il *de-mon*[568], il non me che si esprime in questa vertigine. Non è il mio essere che si è espresso (grazie, Eva!), io sono stato ingannato, sono stato giocattolo e giocato, ho ceduto, ho obbedito a qualcosa che mi è capitato e che vi prego di non riconoscere come mio".[569]

Che il serpente di Gn 3 si qualifichi come figura del Demonio, non pare però essere particolarmente condiviso dall'esegesi corrente; Gesché non poteva ignorarlo, ma questo non gli impedì di portare avanti il suo discorso e mi sembra quindi opportuno che ci si soffermi un momento su tale "disinteresse" del teologo per il parere degli esegeti.

Commentava Gerhard von Rad già nel 1951 (anno dell'edizione originale tedesca):

> Il serpente, di cui ora si parla, è designato come uno degli animali creati da Dio (2,19); è difficile ch'esso sia per l'agiografo la personificazione di una potenza 'demoniaca';

[568] Qui, la traduzione non è in grado di rendere il gioco condotto sul termine francese *demon* che, sillabato in *de-mon* può essere letto come "dal mio", "(lontano) da ciò che è me".
[569] GESCHÉ, *Il male*, 74.

certamente non lo è di Satana. Ciò che lo fa emergere fra tutti gli animali è soltanto la sua maggiore scaltrezza. Ed è appunto su questa proprietà che l'agiografo fonda il discorso che segue. È opportuno che ci si liberi dalla grande importanza teologica che l'interpretazione ecclesiastica ha annesso quasi unanimemente a questo inizio del racconto. […] L'interesse è incentrato sull'uomo e la *sua* colpa, perciò il narratore si è ben guardato dallo svelare in qualche modo il male, evitando, per quanto possibile, di concretizzarlo o addirittura personificarlo come una potenza esteriore. Che egli spostasse al di fuori dell'uomo l'impulso alla tentazione, dipendeva quasi più da un'esigenza della narrazione che dalla necessità di presentare il male come qualcosa che sta al di là dell'uomo. In tutto il racconto questo antagonista degli uomini rimane sconosciuto, indefinito e difficilmente descrivibile. Certo, nella storia delle religioni il serpente è l'animale sospetto e strano per eccellenza […] e si può anche supporre che in origine il nostro racconto celasse un lontano ricordo di un mito. Tuttavia, così come esso si presenta oggi, nella sua semplicità ed intenzionalità, è tutt'altro che un mito. Non dobbiamo incentrare il nostro interesse sulla natura, ma piuttosto sulle parole del serpente.[570]

Von Rad, dunque, è categorico: il serpente non è che un animale tra gli altri e solo la sua astuzia lo fa emergere, sicché non lo si può identificare né con un demonio, né col "principe dei demoni"; ed è perciò «opportuno che ci si liberi dalla grande importanza teologica che l'interpretazione ecclesiastica ha annesso quasi unanimemente a questo inizio del racconto».

Credo sia giusto sottolineare, tuttavia, che Von Rad, la cui autorità non intendo minimamente porre in discussione, vuole che ci si scrolli di dosso una secolare e "quasi unanime tradizione ecclesiastica", solo sulla sua parola: dice che «il ricordo del serpente qui è quasi incidentale», però poi ammette che «nella storia delle religioni il serpente è l'animale sospetto e strano per eccellenza»; e come mai allora, l'agiografo avrebbe voluto, da un lato, servirsi di una figura simile, "sospetta per eccellenza", e, dall'altro lato, non avrebbe inteso attribuirle alcun significato particolare?

Certo che l'attenzione è tutta concentrata sull'uomo! Ma non si vede, né Von Rad lo dice, perché l'interpretazione che nel serpente vede raffigurato il Demonio sia incompatibile con l'idea di una tentazione proveniente dall'esterno, da un «antagonista degli uomini [che] rimane sconosciuto, indefinito e difficilmente descrivibile».

---

[570] G. VON RAD, *Antico Testamento. Genesi (capitoli -12)*, Paideia, Brescia 1969, 104.

Di vent'anni più tardi è il seguente commento di Claus Westermann, anch'esso pubblicato originariamente in Germania:

> Questo capolavoro dell'arte narrativa veterotestamentaria (3,1-7) non può essere riprodotto in termini esplicativi se non molto imperfettamente. […] La scena è in sé relativamente autonoma; la trasgressione del comando potrebbe essere raccontata anche senza di essa. Appare così l'intenzione del narratore: presentare la seduzione come fenomeno umano. Seduzione e inganno ci sono sempre stati e sempre ci saranno […]. Nel racconto della creazione sono messi in evidenza i tratti fondamentali del fenomeno: l'uomo è tale che in certe circostanze può essere sedotto; e c'è sempre qualcuno che sfrutta questa possibilità. […]. Questo, che è l'autentico significato del racconto, rimase in ombra nella interpretazione tradizionale che vide nel serpente Satana. Di ciò il testo non dice nulla; in tal modo si passa sotto silenzio ciò che è decisivo, ciò che il narratore vuol dire: il serpente, con tutta la sua astuzia, è una creatura di Dio, Dio stesso ha creato quell'essere che induce l'uomo alla disobbedienza; questo paradosso non deve essere edulcorato.[571]

L'interpretazione tradizionale, come si vede, non è effettivamente contraddetta da Westermann: per lui, essa semplicemente non riveste particolare importanza ed ha il demerito di mettere in ombra quello che è il fatto centrale del racconto, l'intento cioè di descrivere l'uomo come un essere limitato e tentabile.

Westermann, d'altra parte, sottolinea come ci sia sempre «qualcuno» che si appropria della possibilità di farsi «ingannatore», un nemico esterno, dunque, un apportatore di male che è, anche lui, creatura di Dio, «paradosso che non può essere edulcorato».

Ma allora, osservo, a meno che non si voglia pensare l'assurdo che la malignità di questo qualcuno sia voluta da Dio stesso, questo qualcuno la sua malignità deve averla voluta lui di sua iniziativa; e ciò può essere soltanto se esso è una creatura dotata di intelligenza e libertà, quale che sia il nome, Demonio od altro, che ad essa si vuol dare.

---

[571] C. WESTERMANN, *Creazione*, Queriniana, Brescia 1974, 154-156. I medesimi concetti sono sostanzialmente ribaditi qualche anno più tardi nel commentario dello stesso autore – *Genesi*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1989, 35 –. E a lui fa inoltre riferimento Gaetano Castello, che ne condivide l'opinione – G. Castello, *Genesi 1-11. Introduzione commento alla storia biblica delle origini*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2013, 120 –.

Il commento di Jan Alberto Soggin si apre con la constatazione del repentino cambio di tono che si ha nel passaggio dal secondo al terzo capitolo di Genesi: «Nella situazione quasi idilliaca del giardino, propria dell'età dell'oro, con la quale si conclude il cap. 2, entra improvvisamente un elemento perturbatore: il serpente»[572].

Si è dunque di fronte ad una sorpresa – lo aveva rilevato anche Gesché – che nel lettore antico avrebbe potuto essere interpretata in un modo "teologicamente pericoloso" che l'agiografo volle prevenire, poiché: «[Sul serpente] il testo s'affretta a dichiarare che si tratta di un animale come tutti gli altri, creatura di Dio e denominato dall'uomo, anche se particolarmente astuto»[573].

Anche questa collocazione del serpente tra le creature di Dio fu tuttavia avvertita come problematica[574], sicché:

> Generazioni posteriori hanno di poi cercato una spiegazione che potesse o scagionare la prima coppia, ovvero chiarire come mai un elemento del genere potesse trovarsi nel giardino; e quella più antica è certamente quella di Sap 2,24 che cerca di assimilare il serpente al diavolo. [Tuttavia] il testo ci tiene ad eliminare ogni elemento sovrannaturale nel serpente: non si tratta di una divinità, né di un demonio, e la responsabilità della prima coppia appare fuori questione. […] Soltanto questo può spiegare il carattere ordinario, animale del serpente; è come se il testo dicesse: non è quello che voi pensate, si tratta di una creatura come tutte le altre, a parte la sua particolare astuzia![575]

Neppure Soggin, credo di poter concludere, sembra avallare l'interpretazione del serpente come figura di Satana[576]; egli tuttavia non sottace l'antichità di quell'interpretazione che tentava di superare il problema costituito dal fatto di trovarsi in presenza di una creatura di Dio caricata di tutta la negatività del male; quel problema però, continua a sussistere e vale per esso quanto già osservato sopra: dovendosi escludere che quella negatività sia voluta da Dio, non resta che legarla alla volontà di

---

572 J. A. SOGGIN, *Genesi 1-11*, Marietti, Genova 1991, 77.
573 *Ibid*.
574 E ci si potrebbe anche chiedere quella presenza della negatività in una delle creature «che Dio aveva fatto», e che Dio maledice, non possa aver contribuito a sostenere il "pensiero scandaloso" di Pareyson del male in Dio, rifiutato da Dio
575 *Ibid*.
576 Interessante è anche quello che scrive Gianni Cappelletto – G. CAPPELLETTO, *Genesi (Capitoli 1-11)*, Messaggero, Padova 2005, 113 – che non affronta in modo esplicito la questione se in Gn 3 si parli del diavolo oppure no, ma mette in luce la valenza particolare del termine ebraico che indica il serpente e che può essere collegato ai riti magici cananei dove le figure femminili avevano una parte rilevante, il che potrebbe quindi fornire una spiegazione della centralità attribuita al ruolo di Eva nella caduta.

una creatura dotata di intelligenza e libertà, quale che sia il nome con il quale la si voglia indicare.

In definitiva, è vero che l'interpretazione di Gesché si scontra con l'opinione di non pochi biblisti: il teologo, come già osservato, non poteva ignorarlo eppure continuò ad attenersi a quanto gli veniva suggerito da una «lettura familiare» della Bibbia[577] – una lettura che, peraltro, è stata fatta propria dalla Chiesa nel corso dei secoli ed è probabilmente ancora la più presente nella concretezza del vissuto della maggioranza dei credenti –; e non mi sembra, d'altra parte, che ci siano ragioni così forti da condurre al rifiuto del pensiero di Gesché il cui punto centrale è che Adamo ed Eva sono nel contempo autori del male e vittime di un inganno venuto da fuori.

Se da un lato, perciò, i progenitori si sono certamente resi meritevoli di un castigo, e la loro sofferenza è dunque motivata, dall'altro lato il loro stato di vittime fa sì che non si chiuda per essi la possibilità di essere perdonati; e su di noi, in quanto "loro discendenti", viene a gravare un'eredità carica, sì, di inevitabile sofferenza, ma comportante anche la possibilità di perdono; noi non possiamo né dobbiamo entrare in un'ottica inopportunamente colpevolista, non dobbiamo credere di appartenere ad un'umanità inesorabilmente qualificabile come *massa damnata*, ed è questo il fulcro della proposta di Gesché.

2 – Responsabilità: l'uomo fa i conti con il male

I nostri due autori, abbiamo visto, si trovano d'accordo su un punto fondamentale: il male non l'hanno inventato i progenitori; le cose però cambiano nel momento in cui essi si danno a valutare la responsabilità dell'uomo.

[577] Cfr. *supra* parte seconda 3.2.

2.1 – La responsabilità dell'uomo in Pareyson

Pareyson, abbiamo visto, è categorico: l'origine del male non sta nell'uomo, ma sull'uomo, aggiunge, ricade tutta la responsabilità del suo ingresso nel mondo: è avvenuto, infatti, che con la colpa dell'uomo la "catastrofe quasi annunciata" si è effettivamente abbattuta sull'intero creato.

Il racconto di Gn 3 viene, così, a confermare quanto la speculazione filosofica aveva postulato: il male latente in Dio, ma da Dio rifiutato da sempre e per sempre, non poteva avere altra via d'accesso che la libertà dell'uomo.

Ed i progenitori seguirono l'attrazione malefica, rifiutando di sottostare al comando divino e pensando di potersi sostituire a lui nell'origine stessa dell'essere, appropriandosi dell'essere e quindi del bene; e a tale ribellione, che va colta in tutta la sua gravità, seguì il disastro che avrebbe coinvolto tutta l'umanità per tutti i secoli venturi: «A causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e, con il peccato, la morte […] e così in tutti gli uomini si è propagata la morte, poiché tutti hanno peccato… (Rm 5,12)».

Entrato nel mondo per colpa dell'uomo, dunque, il male sembra svilupparvisi in un crescendo inarrestabile; eppure, l'essere continua a sussistere e il non-essere rimane una non realtà e questo deve essere spiegato.

Ancora una volta si ha che, per il filosofo, la soluzione migliore è quella offerta dall'esperienza religiosa ebraico-cristiana: Dio non si è rassegnato a vedere stravolto il suo progetto e non ha accettato di stare a guardare, inerte, la sua opera avviata verso la distruzione; egli ha voluto, così, scendere in campo per prendere su di sé la sofferenza del mondo e, cosa inaudita, il Figlio si è fatto carne, ha patito ed è risorto, vincendo la morte e riconducendo al nulla il male, cosa possibile solo a Dio, perché:

> La sofferenza divina giunge ad essere completa espiazione e liberazione, cioè vittoria ultima sul male e sulla sofferenza, proprio perché è il momento del massimo trionfo della negatività, cioè del male e del dolore, che arrivano sino ad impossessarsi di Dio; proprio perché è il posto più avanzato dello spedito cammino della negatività, oltre il quale essa non ha potuto né può più andare, e se questo argine di minima resistenza non s'è infranto

> al massimo urto, allora la negatività è stata vinta per sempre, e l'umanità è stata affrancata dal dolore.[578]

Detto ciò, tuttavia, la questione non è ancora risolta: se, infatti, sulla base delle righe appena lette, si rende in qualche modo ragione dell'altrimenti incomprensibile volontà del Padre di abbandonare alla sua Passione il Figlio, il Figlio assolutamente innocente, rimane poi da spiegare in quale maniera si possano coniugare il fatto che la sofferenza e il male persistono nel mondo con la definitività della vittoria di Cristo e come sia possibile, di fronte alla croce di Cristo, continuare a sostenere l'idea di un Dio buono, onnipotente e giusto, sulla quale si sono estenuate l'apologetica e la teodicea.

La risposta di Pareyson si articola in una serie di proposizioni non del tutto "lineari": egli sostiene, innanzitutto, che si deve riconoscere in Dio una dialettica connaturale che non tende ad una sintesi hegeliana, ma che rimane continua e permanente, cosa che, a suo modo di vedere, può dare scandalo solo a chi rimane prigioniero di una certa idea di Dio.

C'è invece una dialettica di Dio che è apertamente riconosciuta dalle pagine della Scrittura[579] dove il Dio che viene proposto è un Dio ben lontano dal "dio dei filosofi": il Dio biblico è il Dio della misericordia e dell'ira, il Dio che dà il male come il bene e agisce in ciò a suo piacimento – più giusto sarebbe dire "secondo il suo progetto" –, senza che nulla e nessuno si possa opporre al suo arbitrio:

> L'esperienza religiosa, che vede in Dio il proprio centro, afferma di per sé l'estrema, illimitata, arbitraria libertà di Dio. Naturalmente quest'affermazione è puramente religiosa, ben lontana perciò dalle concezioni meramente filosofiche dell'arbitrarismo o volontarismo divino – in realtà piuttosto rare nel corso della storia della filosofia – che ne sono irrigidimenti concettuali o trasposizioni razionalistiche. Ma se col termine di arbitrarismo

---

[578] PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, 216.

[579] In proposito, scrive Paolo De Benedetti: «Forse possiamo soltanto dire che l'immagine divina è instabile ed è ambigua. L'instabilità dell'immagine divina è certamente prediletta dalla Bibbia, proprio in opposizione alle religioni pagane in cui il dio aveva un'immagine stabile. Ma tale instabilità arriva qui all'ambiguità. Immaginando che il Dio biblico oscilli su un crinale con due lati, ci chiediamo: su quale dei due lati si stabilizzerà? (DE BENEDETTI, *Quale Dio? Una domanda dalla storia*, 56)».

divino si vuole alludere a questa concezione puramente religiosa di Dio come libertà assoluta, non si vede come si possa respingerlo o si pensi di doversene difendere.[580]

Si deve poi considerare che, sempre secondo Pareyson, sofferenza e male sono, sì, legati l'una all'altro, ma non coincidono e la prima, paradossalmente, è un male che, per il suo carattere espiatorio, si volge contro il male: l'umanità, infatti, deve in qualche modo espiare quella colpa originaria il cui peso ricade su tutti, anche sugli innocenti, e la sofferenza, con il suo carattere espiatorio, ne è il mezzo.

Ma la sofferenza di tutti gli uomini, per quanto grande, non sarebbe bastata: ecco la necessità che Cristo, il Dio fattosi uomo, fosse abbandonato alla sofferenza; ed il Padre lo ha abbandonato non per malvagità o impotenza, ma per amore verso l'uomo e verso l'intero creato, proprio perché è solo attraverso la sofferenza divina che passa la sconfitta definitiva del male.

E, nel contempo, è proprio nel Cristo abbandonato dal Padre che si manifesta ancora l'ambiguità divina, la convivenza in Dio di negativo e positivo: se il Padre ha lasciato solo il Figlio nelle mani dei suoi carnefici, «ciò significa che Dio è crudele anzitutto con sé: egli stesso vuol soffrire […] e in una forma di sublime masochismo s'è messo contro di sé; v'è in lui una crudeltà radicale originaria, che lo induce anzitutto a negare se stesso e a ergersi contro di sé»[581].

Ma è proprio in questo negare se stesso da parte di Dio, in questo suo "ateismo", che si svela pure l'immensità del suo amore che abbraccia l'universo.

Ecco infatti che la sofferenza universale del creato

trascina nella sofferenza anche la divinità. La sofferenza degli innocenti è segno che la creazione è così fallimentare [lo è diventata dopo la colpa] che per porvi riparo è necessario anche il dolore di Dio. Lo scandalo della sofferenza degli innocenti diventa tollerabile solo sullo sfondo d'uno scandalo ben maggiore: l'estensione del dramma dell'uomo a Dio stesso, cioè la realtà d'un Dio sofferente. Si capisce allora come *tutti*, i peccatori e gli innocenti, l'uomo e il mondo, l'umanità e la divinità, vengano implicati in un'unica – terribile e grandiosa – tragedia cosmoteandrica [tragedia che ha a che fare con l'origine del cosmo e di Dio].[582]

---

[580] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 124-125.
[581] *Ibid*.
[582] *Ib*., 196-197.

Il filosofo entra così, in modo deciso, nel dibattito sul tema della sofferenza, della colpa e di Dio che si era venuto ad imporre dopo le tragedie del secolo scorso che hanno fatto intravedere nel male un carattere di infinita negatività generatrice di infinita sofferenza su tutta l'umanità, perché, come scrive Claudio Ciancio:

> La lacerazione ontologica investe non solo l'autore del male, ma tutti gli altri uomini. Direttamente o indirettamente le azioni malvagie sviluppano sofferenza […] e ogni sofferenza determina altra sofferenza, e addirittura altri delitti: questi sono anche motivati dalla reazione a uno stato di sofferenza. È su questo rapporto che ha insistito Sergio Quinzio per affermare, all'interno di una profonda meditazione cristiana, il primato della sofferenza: "a me sembra accettabile la posizione di Canetti (che ritorna costantemente nell'ebraismo), secondo il quale non c'è orrore più grande del destino di morte al quale ogni uomo è condannato nel momento stesso in cui nasce, e che le colpe che gli uomini commettono derivano tutte da questo destino: che senso ha chiedere all'uomo che nasce condannato a morte, che è condannato a vivere in un natura e in una società che si sostengono sulla lotta violenta, di essere generoso, misericordioso, altruista, benevolo? Se gli si chiede questo, non si può chiederglielo in nome di una legge spiegabile e comprensibile, di una norma etica, ma in nome di un paradossale eroismo, quello che, infinitamente al di là di qualunque norma etica, porta a dare la vita per i propri nemici"[583]. […] Se vi è un legame costitutivo che unisce tutti gli uomini, legame per il quale, non solo della sofferenza, ma anche della colpa altrui ciascuno è partecipe già in quanto uomo e prima ancora dell'assunzione di un'attiva complicità con il male, con ciò tuttavia non è tolto lo scandalo […]. Nell'esperienza cristiana della sofferenza vi è però un passaggio ulteriore e ancora più sconvolgente, il fatto cioè che le conseguenze del male toccano non solo l'intera umanità, ma anche Dio. Le ripetute domande e accuse a Dio riguardo la sofferenza dei più deboli e innocenti non hanno altra risposta (una risposta che non è una spiegazione) se non quella della sofferenza divina. A un mistero si risponde con un mistero più grande, a un enorme paradosso corrisponde un paradosso più esplosivo. Come acutamente osserva Pareyson, le stesse accuse umane a Dio attestano quanto Dio è coinvolto: "se egli è bersaglio di queste domande e proteste e accuse e inquisizioni dell'uomo è perché egli stesso si espone alla contestazione umana, si dà in pasto all'uomo, accetta d'esserne giudicato, cioè egli stesso si lascia trascinare nella vicenda umana, al punto che la tragedia dell'uomo diventa tragedia

[583] S. QUINZIO, *L'esilio e la gloria. Scritti inediti*, a cura di Giannatiempo Quinzio A. e Permunian F. Associazione culturale «In forma di parole», Bologna 1998, 89.

divina, unendosi entrambe in un'unica tragedia universale"[584]. La rappresentazione cristiana di un Dio che è coinvolto nel male è coerente con la portata ontologica del male stesso.[585]

Ed il tema del coinvolgimento di Dio nel male non ha altresì coinvolto solo la speculazione filosofica, ma anche, e profondamente, la riflessione teologica del secolo appena trascorso:

> Dal graduale venir meno dell'ottimismo del secolo XIX e dai drammi provocati dalla rivoluzione industriale, oltre che dalla prima guerra mondiale: la constatazione che gli umani sono capaci di procurarsi sofferenze dalle quali non sembrano poi in grado di uscire fa maturare la convinzione che solo un Dio passibile sarebbe in grado di venirci in aiuto […]. L'idea della sofferenza di Dio è perciò entrata in Teologia sulla scorta di un'esigenza "pratica". Lo fa notare chiaramente uno degli assertori e divulgatori di essa, Jan Galot: "La sofferenza di Dio non ha soltanto un interesse speculativo per coloro che meditano sugli aspetti del mistero divino. Essa apporta una luce essenziale sul problema più arduo, più sconcertante, che si pone all'esistenza umana: quello della sofferenza. Quando gli uomini soffrono, sono tentati di accusare Dio di crudeltà o di ingiustizia. Troppo spesso è stato presentato loro un Dio che, pur essendo egli stesso inaccessibile nella sofferenza, impone all'umanità il fardello del dolore. In effetti, il volto di Dio è ben diverso: il Padre si è impegnato per primo nella via della sofferenza e lo ha fatto per portare, nel sacrificio di suo Figlio, il peso delle sofferenze meritate dai peccati dell'umanità".[586]

Dal canto suo, comunque, Pareyson non ha dubbi, perché, secondo la sua visione, la volontà di Dio di addossarsi la sofferenza del mondo consegue ad una "necessità" che rientra nella sua visione filosofica:

> La sofferenza divina giunge ad essere completa espiazione e liberazione, cioè vittoria ultima sul male e sulla sofferenza, proprio perché è il momento del massimo trionfo della negatività, cioè del male e del dolore, che arrivano sino ad impossessarsi di Dio; proprio perché è il posto più avanzato dello spedito cammino della negatività, oltre il quale essa non ha potuto né può più andare, e se questo argine di minima resistenza non s'è infranto

---

[584] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 220.
[585] C. CIANCIO, *La filosofia di fronte al male. Dalla razionalizzazione al paradosso*, «Humanitas» 63 (5/2008), 788-790.
[586] G. CANOBBIO, *Dio può soffrire?*, Editrice Morcelliana, Brescia 2006, 22-24.

al massimo urto, allora la negatività è stata vinta per sempre, e l'umanità è stata affrancata dal dolore.[587]

E l'esistenza di una chiara forma di crudele ambiguità in Dio trova la sua massima espressione sul calvario:

> [Cristo] sulla Croce si è sentito abbandonato da Dio. E s'è trattato d'un reale abbandono, ciò che, come osserva Kierkegaard, può succedere non a un uomo, ma solo al Dio-uomo: Dio ha risposto col suo silenzio al grido del Cristo, il che è doppiamente crudele da parte di Dio, perché Dio non soltanto ha voluto che il Figlio soffrisse, ma lo ha abbandonato nel momento della sofferenza. […] Tace Dio nell'impassibilità della trascendenza divina; grida Dio nell'angoscia e nell'umanità del Cristo. Nella croce è Dio che abbandona il figlio ed è il figlio che lamenta e soffre l'abbandono da parte di Dio: due aspetti diversi dello stesso momento ateo della divinità. Il Dio dialettico, che continuamente fluttua sui termini del conflitto che reca in sé, avrà forse una certa ambiguità, ma proprio per la sua dialettica si presta molto meno alla contestazione, cui è invece facilmente esposto un Dio non dialettico nella sua compatta positività. Di questo Dio non dialettico si libera facilmente chi, protestando contro la teodicea, sottolinea le incongruenze del mondo creato da lui, come la sofferenza inutile; la quale invece non vale come obiezione contro un Dio dialettico, che può essere qualificato come buono, vicino, provvido, misericordioso, implorante, impotente, solo se al tempo stesso è definibile come impassibile, lontano, indifferente, crudele, muto, glorioso e viceversa. Ed è ancora in virtù della dialettica divina che la vittoria di Dio sulla sofferenza avviene proprio all'apice della sofferenza sua. Il momento in cui con l'abbandono del Cristo sulla croce e il dolore di Dio raggiunge il suo punto culminante è anche il momento in cui il dolore è definitivamente vinto e superato. Nel Dio dialettico accade che la negazione, quanto più scandalosamente è introdotta in lui, tanto più decisamente è confutata e sopraffatta. Se il conflitto con se stesso non ha diviso Dio, nemmeno la negazione introdotta in lui l'ha annientato.[588]

Riguardo al perdurare del male nel mondo, poi, sempre secondo Pareyson, il cerchio si chiude se si proiettano i fatti della nostra storia nella storia dell'eternità di cui sarò a parlare più avanti.

---

[587] PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, 216. Il medesimo concetto è ribadito in PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 202-203: «Proprio perché [Dio] è il posto più avanzato dello spedito cammino della negatività, oltre il quale essa non ha potuto né può più andare […,] la negatività è stata vinta per sempre, e l'umanità è stata affrancata dal dolore».
[588] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 199-202.

2.2 – Critica alla posizione di Pareyson sulla responsabilità dell'uomo

Le parole di Pareyson che sopra abbiamo appena lette colpiscono davvero per il lirismo che accompagna la loro decisa durezza, ma non sono del tutto convincenti.

Chi oppone alla teodicea le incongruenze di un mondo creato da un Dio buono, provvido e misericordioso, dice il filosofo, dovrebbe acquietarsi di fronte all'idea di un Dio nel contempo lontano, indifferente, crudele e muto: il ragionamento che riesco a cogliere è che, se io mi opponessi all'affermazione che un oggetto ha una certa caratteristica, dovrei lasciar cadere la mia opposizione di fronte all'affermazione ch'esso presenta nel contempo la caratteristica opposta; ma questa può davvero essere un'argomentazione totalmente condivisibile? Vero è comunque che nelle pagine bibliche, e in quelle del Primo Testamento in particolare, Dio è il Dio della misericordia e dell'ira, ma nel sottofondo è sempre affermato che egli è un "Dio dalle viscere di misericordia".

Ed anche il motivo per il quale si dovrebbe attribuire alla dialettica divina il fatto che sul Golgota si sia realizzata la piena vittoria di Cristo sulla sofferenza non è veramente chiarito; può, però, essere che Pareyson ritenesse implicito un argomento sul tipo di quello da lui addotto nel parlare della negatività, vale a dire, che la sofferenza ha trovato il suo apice nell'agonia di Dio in Cristo, laddove la dialettica di benignità e crudeltà si è dispiegata contro Dio stesso, scontrandosi con l'impossibilità di andare oltre quell'immensità, e dove, perciò, la sua vittoria venne a segnare in realtà il momento della sua sconfitta.

Il sostenere poi che Dio distribuisca bene e male unicamente in base al proprio arbitrio mi sembra essere piuttosto riduttivo rispetto alla certezza della divina Provvidenza, della quale Pareyson dice, giustamente, ch'essa è un mistero che affonda le proprie radici nell'abisso della divina libertà, aggiungendo, peraltro, che non la si può invocare come garanzia contro l'arbitrarismo divino ed il filosofo avanza a tal proposito la distinzione tra arbitrio e capriccio e dà a quest'ultimo il significato di un volere ed agire "a caso"; è un distinguo in verità assai sottile, tanto, direi, da lasciare non del tutto soddisfatti.

Ed anche il voler ricondurre ogni sofferenza al concetto di espiazione aderisce ad una visione che, come dice Gesché, dovrebbe essere riconsiderata: non c'è dubbio che una qualche forma di espiazione in un mondo segnato dal peccato sia comprensibile e financo giusta e necessaria, così come non si può negare che il concetto di sofferenza vicaria sia conforme alla tradizione cristiana, ma c'è da chiedersi se ciò possa bastare davvero a spiegare tutto il dolore del mondo.

2.3 – La responsabilità dell'uomo in Gesché

Diversamente da Pareyson, e proprio sulla base delle medesime pagine bibliche, il teologo sostiene che, se non è effettivamente possibile affermare l'estraneità dei progenitori al dilagare del male nel mondo, perché la loro colpa è innegabile, non si può altresì porre in second'ordine il fatto ch'essi sono stati ingannati, ingannati dal serpente, figura del demonio, paripostasi della negatività radicale del male.

Per loro, dunque, può essere avanzata quella che, in linguaggio giuridico, verrebbe a costituire un'attenuante.

Va inoltre riconosciuto che c'è un tipo di male, il male di disgrazia, che non può essere addebitato ad una colpa, a meno che non si voglia avallare una visione di Dio davvero inaccettabile.

Il male, se si guarda a fondo il racconto biblico che ne descrive il suo primo irrompere nel mondo, si presenta come un qualcosa di non rientrante nel piano della creazione e quindi come un evento calamitoso che, per l'astuzia del serpente, si è abbattuto sull'umanità e sull'intero creato: l'uomo ha certamente una sua parte di responsabilità che, però, non fa venir meno quel configurarsi del male come un qualcosa di irrazionale, aspetto, questo, che sempre lo accompagna, mentre una teologia abituata a fare un tutt'uno tra presenza del male e colpevolezza, in qualche modo, lo giustifica e ne fa passare in secondo piano l'effettiva, connaturale irrazionalità.

Se, allora, si considerasse con maggior attenzione l'aspetto calamitoso ed irrazionale del male, piuttosto che concentrarsi sulla colpa, si verrebbe a cogliere che, in realtà:

> Il diniego della colpevolizzazione iniziale […] apre nel modo migliore alla responsabilità attiva. Così dunque, e contrariamente a ciò che si pensa, non è l'immediata colpevolizzazione a questo livello che porta alla vera responsabilità. […] Qui si annuncia già la salvezza, poiché immediatamente l'attante del dramma, non essendo giudicato *anzitutto* colpevole ma vittima, si vede liberato da una complicità che sarebbe altrimenti talmente sua propria da rendere impossibile una liberazione. Se così Dio e l'uomo escono invece innocenti dal racconto teologico della Genesi, è dunque possibile porre il vero e primo problema della responsabilità: come agire davanti al male, che bisogna fare, come uscirne? Una responsabilità di salvezza prende il posto di una responsabilità di perdizione. Questo cambiamento di punto di vista è paradossale, ma meritava d'essere sottolineato. La dichiarazione di innocenza compiuta qui dalla Scrittura non è una dichiarazione di innocenza qualsiasi, che si tradurrebbe in una disastrosa deresponsabilizzazione. Al contrario, in un certo senso, si è responsabili, in primo luogo, proprio perché non colpevoli.[589]

Ecco il punto: «Dio e l'uomo escono innocenti»; siamo dunque in presenza dell'apertura di una teodicea e di un'antropodicea, di quanto cioè Gesché aveva detto che era necessario cercare, partendo da nuove basi.

Sul piano della pratica, il cristianesimo ha sempre colto il sussistere di questa responsabilità ed a questa consapevolezza si devono tutte le organizzazioni dedite al soccorso ed alla carità che sono sorte e si sono sviluppate nei secoli, ma se si va sul piano dell'approccio concettuale, si deve ammettere che la riflessione è stata ed è tuttora carente.

2.4 – Critica alla posizione di Gesché sulla responsabilità dell'uomo

Gesché, come s'è appena visto, sviluppa tutto il suo discorso sulla responsabilità a partire da una interpretazione di Gn 3 basata su una «lettura familiare» del testo biblico; egli non fornisce alcuna motivazione del criterio da lui adottato, obbligando quindi ad avanzare su ciò soltanto delle congetture.

---

[589] *Ib.*, 51.

E tale mancanza di motivazioni non induce, per così dire, solo una sensazione di disagio sul fatto interpretativo in sé, ma un disagio che va oltre: quando ci si pone a riflettere sul complesso della proposta del teologo, infatti, si è portati a riconoscere che non si hanno elementi concreti per cogliere un "nesso forte" tra le affermate attenuanti sulla responsabilità dei progenitori nella prima colpa e la responsabilità di farsi carico del soccorso alle vittime del male.

Non si tratta, ovviamente, di mettere in discussione il fatto che chi si voglia dire cristiano non possa che sentire su di sé una tale responsabilità, ma semplicemente di osservare che questa parte dell'argomentazione avanzata dal teologo, legata alla sua lettura dell'episodio della caduta, non è così solida come egli dice: è certamente vero che l'idea di non essere parte di una umanità "*massa damnata* può essere d'aiuto, liberando la nostra mente da un opprimente colpevolismo e ponendoci, quindi, in migliori condizioni, quando si tratta di valutare le situazioni di male, di attribuirne le responsabilità e di stabilire quali azioni intraprendere; ma questo beneficio psicologico è davvero sufficiente a sostenere l'affermazione che si è «responsabili, in primo luogo, proprio perché non colpevoli»?

Il ragionamento svolto da Gesché, insomma, sembra convergere un punto stabilito in partenza, più che sul punto d'arrivo trovato alla fine di un percorso.

Questa forma di precomprensione è stata, del resto, una criticità già rilevata[590]; e di fronte ad essa, nel teologo, non s'è trovata che l'affermazione dell'irrazionalità del male, irrazionalità che comporta un vuoto di senso che non si può colmare se non arrischiando di giungere a giustificare, in qualche modo, il male stesso, ed è difficile non trovare tutto sommato insufficiente una simile via di uscita; sul punto, perciò, il discorso di Gesché sembra quasi assumere più il carattere di una parenesi che quello di un discorso "scientifico".

Pur confermando, quindi, tutto il mio apprezzamento sulla visione del teologo di Lovanio nel suo complesso, credo di non poter omettere che la sua trattazione, la quale proprio nel "nuovo" concetto di responsabilità trovaa il suo apice, si dipana lungo un sentiero i cui passaggi, tutti singolarmente in sé validi, si susseguono in maniera non sempre adeguatamente motivata; e tanto più ciò va sottolineato se si considera che

[590] Ad esempio, cfr. *supra* parte seconda 2.5.

viene proprio da Gesché l'osservazione che la riflessione teologica sulla responsabilità è tuttora carente.

Infine, a chiusura di questo paragrafo sulla responsabilità del protrarsi del male nel mondo secondo i due autori, vorrei sottolineare come la visione pareysoniana che l'attribuisce completamente all'uomo appaia, tutto sommato, poco originale e, vorrei quasi dire, deludente, dopo la provocazione iniziale della sua ontologia; esattamente il contrario mi parrebbe che si possa sostenere a riguardo alla proposta di Gesché che, quindi, al di là della mia suesposta, marginale critica, ben potrebbe essere accolta a correzione di quella del filosofo torinese, la quale, è il caso di sottolinearlo, non vedrebbe con ciò pregiudicata la sua coerenza complessiva.

3 – Sull'ereditarietà del peccato originale

Sia Pareyson che Gesché hanno parlato della prima colpa come di un fatto che, per quanto raccontato in modo mitico, rimane un "fatto", un qualcosa che è accaduto e le cui conseguenze si sono propagate e si propagano su tutta l'umanità chiamata a portarne il peso ereditario.

Sull'ereditarietà e sulla responsabilità che ne consegue i due autori, lo abbiamo visto, hanno una posizione del tutto diversa: il male presente nel mondo, dice il filosofo, è il frutto di quella eredità; il teologo, invece, ha una visione decisamente più aperta, tanto che, egli sostiene, è ora di ri-dogmatizzare il peccato originale, perché sulla relativa dottrina, che è peraltro da lui riconosciuta come non scevra di verità, la teologia ha bisogno di tornare a rinnovare la propria riflessione.

E da questo punto di vista, dunque, la visione di Gesché è senz'altro stimolante; ma qual è lo stato dell'arte riguardo a quel peccato originale ch'egli dice essere giunto il momento di ri-dogmatizzare? Quali sviluppi ha avuto la teologia in merito a quella nozione di peccato originale ch'è stata solennemente affermante dal Concilio di Orange, già nel VI secolo?

Scrive in merito Rosino Gibellini nel suo importante articolo[591]:

> Dopo la sintesi operata da san Tommaso nella *Summa theologiae*, in cui semplifica e riorganizza la teoria agostiniana, il concilio di Trento ha dedicato uno dei suoi primi decreti al peccato originale […] (sess. V giugno 1546). Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992) sintetizza il decreto con le parole del *Credo del popolo di Dio* di Paolo VI (1968): "Noi dunque riteniamo con il concilio di Trento, che il peccato originale viene trasmesso insieme con la natura umana, 'non per imitazione ma per propagazione', e che perciò è 'proprio a ciascuno'" (n. 419). Il concilio Vaticano II si esprime con una 'formulazione più aperta': "Costituito da Dio in uno stato di giustizia, l'uomo però, tentato dal maligno, *fin dagli inizi della storia* abusò della sua libertà, ergendosi contro Dio e bramando di conseguire il suo fine al di fuori di Dio […]. Quel che ci viene manifestato in questo modo dalla rivelazione divina, concorda con la stessa esperienza" (GS 13). […] Si deve inoltre precisare: "Il decreto [tridentino] non dice in nessuna parte che questa propagazione è 'ereditaria', secondo una aggiunta infelice delle traduzioni. Il concilio pone l'accento sull'universale 'diffusione' del peccato di Adamo – un termine vago che evita di pronunciarsi sul modo della diffusione"[592]. […] Si è discusso e si discute ancora sulla natura del peccato trasmesso: peccato *ereditario*, come viene ancora chiamato. […] Si è invece arrivati a una posizione, ampiamente condivisa, nel subordinare il carattere amartiologico all'aspetto soteriologico.[593]

Sembrerebbe, dunque, che il Catechismo della Chiesa Cattolica, riprendendo una formulazione antecedente di quasi un quarto di secolo, si sia in realtà appoggiato ad una visione derivante da una «aggiunta infelice delle traduzioni» del dettato del Concilio di Trento, mentre oggi, pur se si disputa ancora sulla natura del peccato trasmesso, «peccato ereditario come viene ancora chiamato», ci si concentra soprattutto sul carattere soteriologico connesso a quella prima colpa.

E questa visione di preminenza del carattere soteriologico, in qualche misura, già la si può dire assonante con ciò che afferma Pareyson il quale, in fondo, nonostante l'insistenza sulla gravità di quella colpa e sulla responsabilità che per l'uomo ne deriva, non cessa di mettere in luce il "filo rosso" costituito dall'idea della salvezza che vi è sotteso; essa, però, sicuramente si confà ben più a Gesché il quale esplicitamente

---

[591] Cfr. *supra* Introduzione.
[592] M. NEUSCH, *L'énigme du mal, Bayard*, Paris 2007, 164.
[593] GIBELLINI, *Ripensare il peccato originale*, 137-138.

afferma che Dio è «fin dall'origine Dio di salvezza», fatto che, egli afferma, non può essere posto in ombra da una superficiale cristologia.

Ma vale la pena di continuare nella lettura della sintesi di Rosino Gibellini:

> È da ricordare anche la densa opera della scrittrice protestante Lytta Basset, *Le Pardon originel*» (Ginevra 1994), dove mostra come l'atteggiamento colpevolizzante si situa nella linea degli amici di Giobbe, insolenti teorici del male, e invita a cambiare logica, portando l'attenzione sulla situazione del peccatore 'davanti a Dio'. Questa è la vera origine, andare all'incontro del Dio che perdona, e non alla ricerca del primo peccato del primo uomo. La scrittrice ginevrina si fa sorprendenti e illuminanti domande: "Sembra proprio strano che la questione universale sia e rimanga 'chi è il primo a introdurre il peccato nel mondo?' e mai chi per primo ha subito il male"[594].[595]

E se già qui si può intravedere l'affermata consonanza con la visione di Gesché – anche lui aveva, tra l'altro, sottolineato come un atteggiamento colpevolizzante si ponesse sulla stessa linea degli amici teologi di Giobbe –, ancora più evidente essa si mostra quando si legge ciò ch'ebbe a scrivere Paul Ricoeur già negli nel anni del Vaticano II:

> "Non si dirà mai abbastanza quanto male ha fatto alle anime, durante secoli di cristianesimo, prima l'interpretazione letterale della storia di Adamo, poi la confusione di questo mito, trattato come una storia, con la speculazione successiva e in particolare con quella agostiniana sul peccato originale. Chiedendo ai fedeli di confessare questo blocco mitico-speculativo e di riceverlo come una spiegazione che basta a se stessa, i teologi hanno chiesto indebitamente un *sacrificium intellectus*, laddove si dovevano risvegliare i credenti a una sola intelligenza simbolica della loro condizione attuale"[596]. L'interpretazione del racconto genesiaco non deve essere mossa dalla "idea di un peccato che sarebbe *primo* ed *ereditato* come le false razionalizzazioni alle quali ha dato luogo"[597]. […]"Il peccato non è la nostra storia originaria, non costituisce il nostro statuto ontologico primario; il peccato non definisce l'essere-uomo; al di là del suo divenire peccatore sta il suo essere creato".[598] […] "Se si segue fino in fondo l'intenzione del tema del serpente, bisogna dire che l'uomo

---

[594] L. BASSET, *Le pardon originel. De l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*, Labor et Fides, Genève 1994, 109.
[595] GIBELLINI, *Ripensare il peccato originale*, 138.
[596] RICOEUR, «Il mito "adamitico" e la visione "escatologica" della storia», in *Finitudine e colpa*, 504.
[597] *Ib*., 500 (nota 1).
[598] *Ib*., 517.

non è il malvagio assoluto; è solo un malvagio in seconda, un malvagio a causa della seduzione […] per il consenso a una sorgente del male che l'ingenuo autore del racconto biblico dipinge come un astuto serpente. Peccare è cedere"[599]. L'interpretazione inoltre non deve dimenticare la prospettiva salvifica: "Ma la salvezza sviluppa una storia; in termini simbolici: il secondo Adamo è *più grande* del primo. Bisogna arrivare fin qui per comprendere che la Bibbia non parla mai del peccato se non nella prospettiva della salvezza che ne scaturisce. Questa pedagogia del genere umano fa abbondare il pessimismo della caduta affinché sovrabbondi l'ottimismo della salvezza"[600].[601]

Ancora una volta, penso che non sia necessario sottolineare quanto, nelle righe soprastanti, si possano intravedere tesi care a entrambi i nostri due autori, ma principalmente a Gesché: l'uomo non è ontologicamente malvagio, «non è il malvagio assoluto; è solo un malvagio in seconda», per l'assenso che egli dà ad una tentazione proveniente dall'esterno, da un seduttore impersonato dal serpente; ed è inoltre ribadita la preminenza del carattere pedagogico del racconto biblico, in cui si fa abbondare il pessimismo della caduta affinché sovrabbondi l'ottimismo della salvezza», aspetto, questo, sul quale assai poco si sofferma l'ordinaria catechesi, quando invece varrebbe verosimilmente la pena di porre nel dovuto risalto una ben diversa lettura:

Forse, si può dire, come suggeriscono alcuni nuovi interpreti, che la posizione di Ricoeur si avvicina all'interpretazione del peccato originale nella linea del "peccato del mondo" […] L'interpretazione del peccato originale in termini Giovannei di "peccato del mondo" (Gv 1,29), come contesto di situazione peccaminosa in cui nasce ogni uomo, è stata proposta dal teologo olandese Piet Schoonenberg nello scritto *La potenza del peccato*[602] (1962). Uno studioso della teologia del peccato originale, il teologo domenicano di Tolosa, Maldamé, esprime così la viabilità di questa interpretazione: "Oggi, i genitori sono di fatto scioccati quando si dice loro che il loro figlio, frutto del loro amore e ricevuto come un dono di Dio è 'peccatore fin dalla nascita' per giustificare la necessità del battesimo. La nozione di peccato del mondo permette di evitare questo scandalo. Si può infatti spiegare che il neo-nato è vittima potenziale del male; in effetti viene in un mondo di violenza e di menzogna […]. La categoria di 'peccato del mondo' indica che il male è 'già là' (espressione di Ricoeur): il neo-nato è 'vittima' del peccato del mondo, e può diventarne

[599] *Ib*., 526.
[600] *Ib*., 542.
[601] GIBELLINI, *Ripensare il peccato originale*, 140-141.
[602] P. SCHOONENBERG, *La potenza del peccato*, Queriniana, Brescia 1971[3].

‘complice’, ma il battesimo lo rende solidale in Cristo, ponendolo nella comunione dei santi. […] È importante continuare a chiamare questa eredità ‘un peccato’, perché le nozioni di ferita o di inclinazione cattiva non sono sufficienti a dire la profondità di ciò che distrugge l’umanità: la rottura con l’amore di Dio e la perversione della propria vocazione ad essere ‘a sua immagine e somiglianza’”[603].[604]

Ho ritenuto di far ricorso a questa lunga serie di citazioni di Rosino Gibellini dalla quale emerge, in modo molto netto, quanto lungo sia stato il travaglio dell’ancora non conclusa riflessione sulla dogmatica del peccato originale, sulla sua natura “ereditaria” e sulla responsabilità che ne può derivare; in essa si colloca la soluzione proposta da Gesché che mostra la sua originalità proprio nel superare l’ossessione per l’aspetto amartiologico del racconto della prima colpa.

È vero che, dopo aver parlato della responsabilità dei progenitori nella caduta, egli non prosegue con l’affrontare il problema di dove andasse ricercata l’origine del male che, impersonato dalla figura del serpente, non si sa dove se ne stesse prima, né da dove venisse, facendo così sembrare che il suo discorso rimanesse un po’ ai margini del mistero.

Il teologo, tuttavia, ha voluto guardare la questione della concretezza del male da ogni suo lato, affermando, giustamente, che non ci si poteva limitare ad esaminarla solo dal punto di vista della teologia morale, ma che occorreva affrontarla anche, e forse soprattutto, dal punto di vista della dogmatica.

Egli così, attraverso la sua analisi, ha sollecitato a riprendere lo studio delle teologie della liberazione, concentrandosi soprattutto sulla validità della loro intuizione di base: è della vittima del male che ci deve principalmente preoccupare.

Certo, occorrerà farlo, evitando di lasciarsi trascinare dalla tentazione di unire alla denuncia delle situazioni di male uno spirito di rivalsa che porterebbe ad aggiungere male al male; ma è opportuno comunque riprendere il cammino indicato da quelle teologie.

Una nuova teologia di liberazione dovrà peraltro ricordare che, da un lato, Dio non può essere presente, in nessuna teologia, alla stregua di un semplice “dato

---

[603] J.M. MALDAMÉ, *Le peché originel. Foi chrétienne, mythe et métaphysique*, Cerf, Paris 2008, 159-160.
[604] GIBELLINI, *Ripensare il peccato originale*, 141-142.

implicito"; e dovrà, altresì, curare, dall'altro alto, di essere equilibrata, cogliendo la realtà che il bene del mondo è sempre più del male; pur non ponendosi fuori dalla dimensione storica, infine, essa dovrà non perdere di vista il definitivo realizzarsi della salvezza e della vittoria sul male, atteso per la fine dei tempi.

E si introduce così, con questo accenno ai "tempi ultimi", il tema che vedremo nel prossimo paragrafo ed è davvero fondamentale, credo, nella soluzione di Pareyson.

4 – Pareyson: male ed escatologia

Se l'attenzione di Gesché è molto concentrata sul male come presente qui ed ora ed egli può, perciò, ritenere di aver raggiunto il suo obiettivo, una volta che gli sia stato possibile delineare le caratteristiche di una teologia atta a proporsi come base teorica per sostenere adeguatamente l'impegno cristiano di farsi carico della responsabilità di soccorrere le vittime del male, Pareyson si trova di fronte ad un problema affatto diverso:

La sua soluzione, come già detto altre volte, pur non essendo priva di qualche criticità, è affascinante ed è caratterizzata da una sua coerenza interna: si potrebbe obiettare che in vari luoghi egli ha dovuto superare le difficoltà attraverso l'inserimento di autentici "postulati", asserzioni ch'egli fa proprie, ma che non trovano altra ragione che quella d'essere un punto d'appoggio per ciò ch'egli vuol sostenere; si deve tuttavia aggiungere che il formulare congetture e postulati, è d'altra parte tipico non solo della filosofia, ma di tutte le scienze teoretiche le quali, di per sé, richiedono solo la coerenza interna del complesso teorico, cosa, questa, che non manca nella riflessione del filosofo torinese.

La sua proposta si regge sull'identificazione di Dio e libertà, Dio come libertà originaria che si è auto-posta nell'eternità, emergendo dal nulla, nel modo in cui essa è, per una determinazione dovuta unicamente al proprio volere: è un'idea affascinante,

lo ripeto, ma non è effettivamente sostenuta da nient'altro che dall'intuizione del filosofo[605]; è accettabile?

Quello che dobbiamo chiederci è se il Dio della proposta pareysoniana sia lo stesso Dio che è stato rivelato da Gesù Cristo, perché dalla risposta a questa domanda dipende l'accettabilità, teologicamente parlando, del dire di Pareyson.

In precedenza, mi sono soffermato sull'obiezione di Piero Coda il quale sottolinea come la mancanza di un'apertura sulla sostanziale trinitarietà di Dio costituisca una grave limitazione in vista di un possibile sviluppo di un'ontologia della libertà, e questa non è davvero cosa di poco conto – e vedremo che c'è anche dell'altro ancora su cui bisognerà riflettere –, ma, prima di passare a trarre conclusioni, ritengo di dover affrontare ancora alcune domande che si pongono sul piano prettamente filosofico.

Una rilevante questione è la seguente: ripercorrendo ciò che Pareyson sostiene, abbiamo che per lui la caratteristica essenziale del male è quella di costituirsi come un anti-essere; d'altra parte, l'esperienza mostra che il male è realtà, ma se il male è un anti-essere, come mai si verifica, allora, che esso stesso, una volta attivato, continua ad esserci? Lo si può trarre dalle premesse del filosofo o deve essere preso come un ulteriore postulato dopo quello per cui "in principio era la libertà"?

Esplicite argomentazioni di Pareyson non ne ho trovate; l'unica soluzione che io intravedo all'interno della sua visione è in qualche modo connessa alla questione della definitività della vittoria di Cristo: il filosofo infatti, per sciogliere certi nodi e completare e dare coerenza alla sua riflessione, che si è aperta sull'estrema protologia dell'origine dell'essere, ritiene di doversi spingere col suo discorso fino ad affrontare il problema del tempo e degli stati dell'essere, in altri termini, il problema dell'eternità.

La questione da affrontare poteva essere vista sotto angolature diverse: se, da un lato, c'era la necessità di spiegare la contemporanea presenza di essere ed anti-essere; dall'altro lato, bisognava fornire una giustificazione alla "pretesa" di dare per definitiva la vittoria di Cristo sul male e di dover nel contempo sostenere la realtà del male stesso.

[605] Nell'aprire il capitolo sulla libertà – cfr. *supra* parte prima 2.1 – ho cercato di immaginare una successione di tre passaggi per descrivere sinteticamente un percorso che Pareyson potrebbe aver seguito nello sviluppare il suo pensiero.

La soluzione sta nel considerare che cosa sia l'eternità: essa è cosa ben diversa da un indeterminato susseguirsi di istanti; e vi si devono scandire diversi eoni, cioè diversi stati dell'essere, ciascuno caratterizzato da un suo tempo, che si succedono "senza continuità", senza cioè che in un eone si verifichi qualcosa che prepara evolutivamente l'avvento dell'eone successivo – ciò non significa, però, che quanto avviene in un eone sia ininfluente per gli altri –.

Tutto inizia con la libertà che si è auto-affermata sul nulla, con Dio che ha voluto essere: e siamo nel primo eone; abbiamo quindi l'eone edenico che si apre con la creazione ed è interrotto dalla disobbedienza dei progenitori; ed è con la caduta che si apre l'eone della storia dell'universo attuale in cui si è realizzata la vittoria di Cristo che è storica, ma, proiettata nell'eternità, è vittoria definitiva, definitiva perché il Risorto sta nell'eternità non solo come Dio, ma come Verbo incarnato e quindi anche in anima e corpo[606]: lì la morte non ha più alcun potere su di lui ed il male è, lì, già reso inattivo.

Di ciò ho già parlato nella prima parte di questo mio lavoro e perciò ritengo di far qui seguire solo alcune osservazioni sull'accettabilità o meno di quanto compone la notevole proposta pareysoniana.

L'origine di tutto, sostiene dunque il filosofo, si colloca in un eone radicalmente protologico, cioè in uno stato dell'essere in cui è presente unicamente la realtà di Dio e ciò mi sembra non solo conforme alla nostra fede – che altro può significare, infatti, «In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio»? –, ma dà altresì modo di rispondere a domande che da sempre accompagnano la visione creazionista, come, ad esempio, quella che si interroga sull'essere "prima di Dio" – e ciò vale sia che si apprezzi l'idea della pareysoniana divina auto-affermazione, sia che non ci si senta in grado di entrare nel mistero dell'originazione divina e si preferisca limitarsi a prendere come un dato di fatto l'esistenza di Dio Creatore –.

E neppure ritengo che ci siano obiezioni da avanzare sull'accettabilità di ciò che Pareyson afferma riguardo all'eone in cui si svolge la nostra storia – sullo stato dell'essere, cioè, che si è aperto con la caduta dei progenitori, la fine di quello edenico

[606] Noi affermiamo, con il dogma dell'Assunzione, che la beata Vergine Maria sia accanto al Figlio suo nell'eternità in anima e corpo e l'idea che il "luogo" di quella celeste ed eterna glorificazione si ponga in un diverso stato dell'essere potrebbe fornire una risposta alla domanda di come ciò sia possibile.

e l'inizio del nostro tempo: la sua compatibilità col racconto dei primi capitoli di Genesi mi pare infatti evidente.

Qualche parola in più, invece, richiedono gli eoni escatologici, vale a dire il giudizio e l'apocatastasi.

Sul primo, il filosofo non si intrattiene più di tanto; egli non fa distinzione tra giudizio particolare e giudizio universale[607] e, senza fornire ulteriori precisazioni, lascia intendere di riferirsi a quello stato dell'essere in cui avverrà la separazione del bene dal male o, meglio, in cui ci sarà il definitivo smascheramento del male che apparirà in tutto il suo essere privo di qualsiasi positività.

Dalla brevità della trattazione di Pareyson non mi pare che emergano elementi in contrasto con quanto viene affermato tradizionalmente dalla teologia; in proposito, però, ritengo che, sempre rimanendo nell'ottica del filosofo, si potrebbe dire qualcosa di più rispetto a quanto egli ha espletato, un qualcosa che si collega alla "complicata" questione dell'apocatastasi.

Poiché il filosofo la sostiene senza mezzi termini e la ritiene necessaria per la complessiva coerenza della sua proposta; su di essa conviene, senz'altro, soffermarsi, sospendendo per un attimo il discorso sul giudizio.

È noto, infatti, come l'eternità della dannazione sia stata più volte affermata e ribadita da una costante dottrina fin dai primi secoli della Chiesa.

L'apocatastasi, che era stata sostenuta da Origene nel suo *De Principiis*, pubblicato nel 220, fu avversata da altri padri, come Agostino, e fu condannata formalmente con l'editto dell'imperatore Giustiniano che venne poi confermato dal sinodo di Costantinopoli, nel 543:

> Se qualcuno dice o ritiene che il castigo dei demoni e degli uomini empi è temporaneo e che esso avrà fine dopo un certo tempo, cioè ci sarà un ristabilimento (apocatastasi) dei demoni o degli uomini empi, sia anatema (DH 411)[608].

Essa continuò in seguito ad essere esclusa da un solenne magistero, a partire dal Concilio Ecumenico Costantinopolitano II, nel 553:

---

[607] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, nn. 1021; 1038-1040.

[608] In tale maniera farò riferimento, uniformandomi ad un uso generale, ai numeri di H. DENZINGER - P. HÜNERMANN (a cura), *Enchiridion symbolorum et definitionum et declarationum de rebus fidei. Edzione bilingue*, EDB, Bologna 2003.

Chi non scomunica Ario, Eunomio, Macedonio, Nestorio, Eutiche, e Origene, insieme ai loro empi scritti e tutti gli altri eretici condannati e scomunicati dalla santa chiesa cattolica e apostolica […], sia anatema (DH 433).

Proseguendo quindi con la proclamazione di Pelagio I, nel 557:

Credo e professo, che […] gli ingiusti invece, […] che per decisione della loro propria volontà […] o non conobbero la via del Signore o, conosciutala, l'abbandonarono vinti da molteplici prevaricazioni, li affiderà con giudizio oltremodo giusto alle pene del fuoco eterno e inestinguibile (DH 443).

Fino a giungere alla lettera della Congregazione della dottrina della fede a tutti i vescovi, nel 1979:

La chiesa, in fedele adesione al Nuovo Testamento e alla tradizione, […] crede che una pena attende per sempre il peccatore, il quale sarà privato della visione di Dio, come crede alla ripercussione di tale pena in tutto il suo essere (DH 4657)».

In un recente saggio di Vito Mancuso[609] si legge:

L'antica e ripetuta condanna magisteriale dell'apocatastasi non ha impedito alle più alte intelligenze teologiche, attratte dallo splendore della verità più che dalla pedissequa obbedienza, di essere sempre affascinate dalla densità teologica di questa dottrina […], nell'apocatastasi non sono tanto in gioco sentimenti misericordiosi […] quanto il punto di vista rigorosamente teocentrico che concerne l'esito del progetto divino alla base della creazione. È nel nome del Logos, e del compimento che esso postula, che alcuni grandi teologi hanno sostenuto l'apocatastasi […], nell'epoca Patristica vi aderirono tra gli altri Clemente Alessandrino, Origene, Gregorio di Nissa, Massimo il Confessore, Dionigi Areopagita. Nell'epoca contemporanea l'hanno sostenuta alcuni tra i teologi più significativi, tra cui in ambito protestante Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer.[610]

---

[609] Che reputo peraltro decisamente discutibile nel suo complesso, ma che ritengo di dover comunque citare, sia per la risonanza che ha avuto sui media, sia considerato ciò che il Cardinale Carlo Maria Martini ebbe a scrivere in una sua lettera indirizzata dell'autore – il cui tono sembra peraltro velatamente critico (cfr. più avanti" –: «sarà difficile parlare di questi argomenti senza tenere conto di quanto tu ne hai detto con penetrazione coraggiosa».

[610] V. MANCUSO, *L'anima e il suo destino*, Raffaello Cortina, Milano 2007, 240.

E più avanti, riferendosi in particolare alla teologia cattolica contemporanea, Mancuso si dilunga in altre pagine piuttosto polemiche, arrivando a parlare di «sana incoerenza del Magistero», e commentando negativamente la dottrina della Chiesa che non tiene conto, a suo modo di vedere, che l'eternità dell'inferno rappresenterebbe «una sconfitta del piano divino», darebbe un'immagine di Dio poco evangelica e sarebbe, alla fin fine, una «impossibilità logica».

In una lettera del Cardinale Carlo Maria Martini rivolta allo scrittore e riportata nel saggio mancusiano come premessa, è dato di leggere:

> Vieni così a toccare punti delicati e in parte controversi come quelli riguardanti i cosiddetti *novissimi*, cioè morte, giudizio, inferno, paradiso, eccetera. Penso di sentire parecchie discordanze su quanto tu concludi su diversi punti, ma non posso negare che tu cerchi sempre di ragionare con rigore, con onestà e con lucidità, e che hai il coraggio delle tue idee, dicendo anche apertamente che esse non sempre collimano con l'insegnamento tradizionale e talvolta con quello ufficiale della Chiesa. Perciò il tuo libro incontrerà opposizioni e critiche. Ma sarà difficile parlare di questi argomenti senza tenere conto di quanto tu ne hai detto con penetrazione coraggiosa.[611]

Ed in effetti *L'anima e il suo destino* ha incontrato opposizioni ed aspre critiche praticamente da subito; particolarmente dura è stata quella di Bruno Forte che, in un articolo pubblicato su "L'Osservatore Romano" il 2 febbraio 2008, così si è espresso:

> L'insieme di queste tesi si rifà a un'opzione profonda, che emerge da molte delle pagine del libro: quella che non esiterei a definire una "gnosi" di ritorno, presentata nella forma di un linguaggio rassicurante e consolatorio, da cui molti oggi si sentono attratti.[612]

E non meno dura fu la dettagliata recensione del teologo gesuita Corrado Marucci che, nella stessa data, scrisse su La Civiltà Cattolica:

> Venendo poi a parlare dell'inferno, Mancuso dedica tutto il capitolo (ben 35 pagine) alla confutazione del dogma dell'eternità dello stesso. Anche qui, saltando da Agostino a Tommaso fino a von Balthasar, egli approda alla lapidaria affermazione per cui "parlare di eternità dell'Inferno è una contraddizione assoluta" (p. 263), oltre che poco evangelico.

---

[611] *Ib*., XIII.
[612] Cfr. B. FORTE, *Chi salva l'anima? Gnosi di ritorno e linguaggio consolatorio. L'osservatore Romano - 2 febbraio 2008,* gris-rimini.it/documenti/vari/gnosi/osservatore_romano_020208.php (2.10.2020).

> […] Precisiamo qui, se fosse necessario, che la dottrina dell'apocatastasi, oltre che sempre condannata dal Magistero, è anche insostenibile fintantoché si vuole mantenere la reale libertà di ogni essere spirituale anche di fronte all'appello di Dio.[613]

Ho già espresso i motivi per i quali ho ritenuto di introdurre alcune citazioni dal saggio di Vito Mancuso, e non ritengo perciò di dover tornare sull'argomento; mi limito quindi ad osservare che, al di là del giudizio che se ne voglia avere, vi si possono in ogni caso individuare degli elementi che andrebbero comunque considerati in un discorso teologico sull'apocatastasi.

E sul tema del perdono universale, data l'importanza ch'esso riveste nella proposta di Pareyson, credo di dovermi soffermare ulteriormente, iniziando col dedicare un certo spazio al pensiero di Giacomo Canobbio e, in particolare, a ciò che troviamo nell'ultimo capitolo del suo *Destinati alla beatitudine*[614].

Vi si legge, per prima cosa, un'importante affermazione:

> Si deve anzitutto precisare che la 'fede' nell'inferno non ha il medesimo valore della fede nel paradiso. Va infatti messo in conto che in Cristo l'uomo è radicalmente salvato. Ciò determina una differenza fondamentale tra le asserzioni escatologiche: quelle relative alla 'condanna' non possono stare sullo stesso piano di quelle relative alla salvezza. Le prime infatti sono il risvolto negativo di ciò che in Cristo già conosciamo. […] L'inferno è oggetto di rivelazione solo in forma indiretta, se per rivelazione intendiamo l'autocomunicazione di Dio in Cristo. Del resto nel linguaggio cristiano si parla di 'sperare nel paradiso' e di 'temere l'inferno', e solo in una concezione gnoseologica che ritiene la conoscenza come l'apprensione neutra di una realtà esterna, si potrà sostenere che inferno e paradiso vengono a noi allo stesso modo. Peraltro nel Simbolo di fede si confessa di credere la resurrezione dei morti e la vita eterna come esito dell'azione dello Spirito, il quale ovviamente non può essere pensato come principio di fallimento della vita.[615]

Ed annota questo con un'affermazione di Karl Rahner:

---

[613] Cfr. C. MARUCCI, *L'anima e il suo destino secondo Vito Mancuso*, www.lacivitacattolica.it/author/corrado-marucci (2.10.2020).
[614] G. CANOBBIO, *Destinati alla beatitudine. Breve trattato sui novissimi*, Vita e Pensiero, Milano 2012.
[615] *Ib.*, 115-116.

né la dottrina della Chiesa nella tradizione e nel Magistero straordinario, né la dottrina della Scrittura costringono ad affermare che perlomeno alcuni uomini sono veramente dannati, si tratti di nomi precisi o di un'affermazione generica su individui anonimi.

In ogni caso, parlando dei novissimi, ci si scontra con due problemi: da un lato, ci si deve chiedere come non umiliare la libertà dell'uomo di autodeterminarsi anche di fronte all'amore di Dio; dall'altro lato, si pone il quesito se la grazia di Cristo non possa vincere anche le resistenze più forti, anche perché sembra difficile ritenere che si possa parlare di una beatitudine piena e perfetta negli eletti in presenza dell'infelicità più profonda di alcuni loro fratelli – argomento, quest'ultimo, che è in linea con il dire di Pareyson, secondo il quale non si potrebbe parlare sul serio di definitiva vittoria sul male qualora dovesse persistere il male di una sofferenza eterna –.

I due problemi enunciati vengono alla luce soprattutto nella riflessione contemporanea che si sforza di recuperare la riflessione soteriologica come fondamento dell'escatologia e la dimensione comunitario-solidale del destino dell'umanità. In questo recupero si sottolinea che l'esito della vita del singolo uomo non può essere semplicemente frutto di libertà umana. Questa, per quanto rilevante sia, non sembra in grado di annullare l'unica predestinazione disposta da Dio, che è predestinazione alla salvezza. In tal senso, come già sopra si ricordava, inferno e paradiso non sono due realtà simmetriche. Piuttosto, l'inferno è da pensare come il possibile risvolto negativo, quasi il risvolto assurdo della condizione alla quale l'uomo è destinato da Dio. Ma, a fronte di tale possibile risvolto, sorge la domanda se con esso non si debba affermare il possibile fallimento dell'amore di Dio e, contestualmente, l'assolutizzazione del soggetto umano a fronte del Signore, l'unico cui si possa attribuire l'assolutezza. […] D'altra parte, se non si vuol cadere in una forma di determinismo 'positivo', sembra si possa/debba concedere agli umani la possibilità di peccare, e quindi anche di fissare la propria condizione in maniera definitiva. La prospettiva che si dischiude è pertanto questa: pur ammettendo la tragica possibilità dell'inferno, è lecito, anzi doveroso, sperare per tutti il raggiungimento della salvezza. Si deve riconoscere che nell'elaborazione e nella divulgazione della dottrina dell'inferno ha giocato pure la tendenza a farsi giustizia attraverso la punizione, anche sulla scorta dell'archetipo che richiederebbe un'adeguata proporzione tra la colpa e la pena; a tale archetipo neppure Dio potrebbe sottrarsi, anzi sarebbe lui il garante dello stesso, comminando la pena suprema a

chi è incorso nella colpa suprema, il peccato di ostinazione. Ma tale orientamento può conciliarsi con la fede, la speranza e la carità?[616]

È una domanda alla quale, francamente, è difficile dare una risposta: specialmente se consideriamo quanto si legge in Mt 18,21-22: «Allora Pietro gli si avvicinò e gli disse: "Signore, se il mio fratello commette colpe contro di me: quante volte dovrò perdonargli? Fino a sette volte?" e Gesù gli rispose: "Non ti dico fino a sette volte, ma fino a settanta volte sette"»

E dopo di ciò: possiamo credere che quel Dio che a noi, creature da nulla, chiede un perdono indefinito, alla chiusura di quel battito d'ali che è il nostro passaggio su questa terra, proprio lui non sappia in qualche modo vincere il nostro «peccato di ostinazione» e pronunci la condanna ad una pena interminabile con un definitivo: «Ora basta, *game over*, *rien ne va plus*!»?

Scrive Giovanni Ancona[617]:

> Questo mistero di elezione (predestinazione) non va ovviamente equivocato in un orizzonte predeterministico. La possibilità che il singolo individuo rifiuti di esistere in relazione a Dio e alla comunità di fede è concreta ed è esclusivamente dovuta alla libertà personale. La responsabilità della ribellione è tutta dell'uomo, così come l'esito negativo a cui essa conduce. L'agire elettivo di Dio è universale e quindi egli destina tutti gli uomini alla salvezza; per cui, colui che si ribella al volere di Dio, scegliendo di stare fuori dal mistero della salvezza, impegna responsabilmente, sia pure in negativo, la sua libertà personale.

Ed annota questa sue righe con il seguente pensiero di Walter Kasper:

> L'amore di Dio, che ci ha eletti e ci ha chiamati in vita per pura misericordia e a motivo del quale Gesù Cristo ha dato se stesso in croce per noi, è definitivo e non può semplicemente cessare con la morte. Ma la risposta non può naturalmente neppure essere l'attesa di un *happy end*, secondo il moto "andrà tutto bene". Dio ci prende sul serio proprio nella sua misericordia: egli non vuol ignorare né calpestare noi uomini e la nostra libertà. Tutto dipende perciò anche dalla nostra decisione e dalla nostra risposta all'offerta dell'amore di Dio. L'amore può e vuole conquistare l'altro, non può e non vuole costringerlo. L'amore di Dio vuole quindi essere ricambiato, però può anche essere

---

[616] *Ib*., 120-121.
[617] G. ANCONA, *Antropologia teologica. Temi fondamentali*, Queriniana, Brescia 2019[3], 45-46.

ignorato e respinto. Poiché siamo stati creati per rispondere all'amore di Dio, il rifiuto di tale amore significa l'autorinnegamento dell'uomo e, quindi, la sua infelicità.[618]

Pareyson, come s'è visto, va per contro enumerato tra i sostenitori della salvezza universale e sul suo pensiero in proposito vorrei sottolineare alcune cose: in primo luogo, il filosofo torinese non si confronta esplicitamente con la dogmatica cattolica – a lui, peraltro, certamente nota –, ma si limita ad osservare che, se si vuol comprendere come mai ci sia ancora l'essere, piuttosto che il nulla, si deve per forza pensare ad una definitiva sconfitta del male già in atto nell'eternità per la vittoria di Cristo e che si manifesterà su ogni tempo con l'avvento dell'ultimo eone, quello appunto dell'apocatastasi[619].

Secondo la proposta pareysoniana, comunque, si dovrebbe prima passare per l'eone del giudizio: il filosofo ne parla quasi di sfuggita e non fornisce alcun particolare, ma dice una cosa di grande rilievo: si tratta di uno stato dell'essere in cui ci sarà lo smascheramento del male il quale "finalmente" apparirà in tutta la sua terribile negatività.

Ora, quando si compie un qualsiasi atto, ciò che viene ricercato è l'aspetto positivo che in esso viene ravvisato ed è ritenuto superiore al negativo che ad esso si accompagna: se uno, per dire, ruba un bene altrui, nella sua testa è verosimilmente passato il pensiero che la positività del possesso acquisito mediante il furto fosse superiore rispetto alla negatività comportata dal privare ingiustamente della cosa il legittimo proprietario.

È ovvio che non voglio con questo avanzare una qualsivoglia giustificazione del furto, ma semplicemente sottolineare il "meccanismo mentale" che sottostà all'azione del rubare, meccanismo che credo vada riconosciuto alla base di tutte le azioni negative, anche di quelle più tremende: si pensi, ad esempio, ai grandi crimini che hanno funestato il secolo scorso, alla Shoah, piuttosto che alle purghe staliniane, per non dire di altri terribili episodi che hanno caratterizzato la storia recente; verosimilmente Hitler, nella sua folle visione, vedeva nella purezza della razza un bene

[618] *Ib*., n. 5 (W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del Vangelo. Chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2013, 158-159).
[619] Cfr. *supra* parte prima 5.

superiore al male della soppressione di milioni di esseri umani, ed un discorso analogo può essere fatto per lo Stalin e per l'idea della società ch'egli avrebbe voluto realizzare.

Nell'eone del giudizio, stando a Pareyson, ma anche all'ortodossia cattolica, il male verrà portato alla luce in tutta la sua crudezza e ognuno si "troverà nudo" di fronte ad esso e vedrà davanti a sé il male compiuto in tutta la sua realtà, senza alcun velo e senza più l'abbaglio di alcuna falsa valutazione: credo che tutti abbiamo provato quanto possa essere duro il vivere un rimorso nel momento in cui ci si viene a rendere conto di una propria cattiveria, ed è stato in quel rimorso che abbiamo trovato il seme di un sincero pentimento.

Domandiamoci, allora, che cosa potrebbe voler dire per i responsabili degli orrori di cui sopra, citati a puro titolo di esempio, il vivere l'esperienza dello smascheramento del male di cui essi sono stati causa, dovendone avvertire nell'anima tutto il peso, senza che alcuna falsa idea di bene sopraggiunga ad alleggerirlo; chiediamoci, quindi, se abbia ancora senso il cercare di stabilire "per quanto tempo" dovrebbe prolungarsi una punizione di tale intensità; e poniamoci infine a considerare se davvero siamo in grado di escludere che a quell'esperienza possa seguire un rimorso e un pentimento che apra la porta alla misericordia di Dio.

Una pena d'incommensurabile intensità sulla quale potrebbe affacciarsi una conversione – può consistere in questo lo stato del Purgatorio? –, a fronte di un castigo d'interminabile durata, tutti e due collocati nell'eternità, in quell'eternità della quale non è che noi sappiamo molto e di cui è difficile tratteggiare un'adeguata rappresentazione, ma della quale abbiamo detto che non può essere immaginata come l'estendersi della successione temporale di istanti che caratterizza l'attuale nostro tempo che, nella sua totalità e commisurato all'eternità, non può che costituire, prendendo a prestito l'espressione del linguaggio matematico, "un insieme di misura nulla".

Si possono altresì aggiungere le seguenti righe di Giovanni Ferretti[620]:

> La misericordia non è un "correttivo" della inesorabile giustizia divina, bensì è la stessa giustizia divina come acutamente osservato da W. Kasper, ripreso da Papa Francesco. A patto, evidentemente, *che anche la giustizia sia ripensata*. Ovvero non sia intesa come semplice retribuzione di meriti e colpe – "giustizia retributiva" – e in particolare come

[620] FERRETTI, *Il criterio della misericordia. Sfide per la teologia e la prassi della Chiesa*, 52-54.

> "giustizia penale", nel presupposto che l'offesa o il peccato si possa riparare per via di giustizia solo con una pena (spesso identificata con una sofferenza inflitta) corrispondente alla gravità del male commesso[621]. Una concezione della giustizia, questa, sia umana che divina, che ha dominato lungamente nella tradizione occidentale cristiana ed è tuttora ben radicata nello stesso pensiero laico. In Sant'Agostino, ripreso in ciò da Sant'Anselmo, essa era alla base della critica ai *misericordes*, cioè a coloro che ritenevano che la misericordia di Dio potesse perdonare i peccati senza un'adeguata pena di sofferenza riparatrice. Senza la pena, si pensava, il peccato non è di fatto sradicato, compensato, e si avrebbe l'ingiustizia di un peccatore che entra in paradiso come tale, contaminando la santità dei cieli e facendo torto ai giusti. La pena, invece, anche la pena dell'inferno, ristabilisce l'ordine del mondo violato; e così i giusti, in cielo, possono godere della contemplazione delle pene dei dannati come di ciò che concorre a ristabilire l'armonia dell'universo, la bellezza del mondo. Biblicamente e soprattutto evangelicamente, la "giustizia" va intesa diversamente. Essa è quella "giustizia più grande" annunciata da Gesù nel Discorso della montagna (Mt 5,20). La giustizia dell'amore che si estende anche ai nemici, perché tiene sempre adeguatamente conto della dignità infinita di ogni uomo, figlio di Dio e fratello nostro. Che si realizza non tramite la pena ma, se mai, attraverso il perdono che sollecita il pentimento e rende possibile la riabilitazione alla relazione di amore reciproco. Non diversamente, quindi, dalla logica dell'autentica misericordia[622].[623]

Che Dio non voglia salvarci contro la nostra volontà e che quindi si debba credere all'esistenza dell'inferno e alla sua eternità è quanto affermano la Tradizione ed un costante Magistero, e non si può che prenderne atto; ma rimane aperta la domanda di Giacomo Canobbio: «Tale atteggiamento può conciliarsi con la fede, la speranza e la carità?»

Qui, perciò, non resta che astenersi da ulteriori speculazioni e concludere con le parole di Franz-Joseph Nocke riportate sempre da Canobbio:

---

[621] *Ibid.*, n. 32: «La giustizia di Dio non consiste nel punire il male, nel far scontare il male compiuto con una proporzionata dose di sofferenza (come nel concetto diffuso di giustizia, una giustizia essenzialmente punitiva o distributiva), ma nel "giustificare", ossia nel cercare di salvare l'uomo con la conversione, di "riabilitarlo" al giusto rapporto con Dio e con i fratelli. Una "giustizia riabilitativa" che a buon diritto non si contrappone, ma fa un tutt'uno con la sua misericordia».

[622] *Ibid.*, n. 34: «Si ricordi come San Paolo, nella *Lettera ai Romani*, dirà che Dio è giusto perché giustifica l'empio, che quindi la sua giustizia consiste proprio nella misericordia con cui egli salva il peccatore».

[623] *Ibid.*

> È esatto dire che il cristiano crede nel paradiso, ma non lo è altrettanto dire che il cristiano crede nell'inferno. La fede cristiana è essenzialmente speranza. Ma questa speranza viene proclamata davanti all'abisso del fallimento. Parlare dell'inferno significa richiamare l'attenzione sull'abisso, ma non fissare l'attenzione su questo abisso e tanto meno affermare che qualcuno senz'altro ci cadrà dentro.[624]

5 – Pareyson e Gesché: una "collaborazione" tra assonanze e distonie?

È ora giunto il momento di riprendere gli elementi da considerare in ordine alla domanda posta nell'apertura di questa terza parte della mia tesi: il contributo del filosofo e quello del teologo possono profittevolmente integrarsi o, al di là di qualche punto di contatto, devono essere visti come due soluzioni giustapposte e da considerare ciascuna nel proprio specifico ambito?

Per vedere come potrebbe essere una "soluzione integrata", evidentemente occorre partire da Pareyson e dalla sua visione metafisica – verosimilmente egli non avrebbe gradito il termine, ma insisto nel ritenere che proprio nell'ambito della metafisica vada a collocarsi invece il suo discorso –, ripercorrendo la sua proposta che si apre sugli inizi dell'essere: parlare del male nella sua essenza è impossibile senza parlare dell'essere e pensare l'essere non è a sua volta possibile senza pensare il nulla, ove il nulla non è un nulla semplicemente relativo, un "vuoto di qualcosa", bensì l'assoluto non-essere.

E ciò che collega tra loro male, essere, e nulla è la libertà: tutto inizia dalla libertà che ha voluto essere, "emergendo dal nulla", per l'atto con il quale Dio, libertà originaria, ha voluto essere ed ha voluto l'essere, cioè il bene; il male è l'anti-essere, opzione contraria al bene la cui presenza è necessaria al sussistere dell'alternativa sulla quale si è esercitata la libertà; il male, dunque, non è una semplice carenza di essere,

[624] CANOBBIO, *Destinati alla beatitudine. Breve trattato sui novissimi*, 122.

ma è una forza distruttiva che vorrebbe ricondurre l'essere al nulla, non ad un semplice niente, bensì al nulla che era prima che Dio fosse, al "nulla di Dio"; e con ciò Pareyson risponde anche a quella che rappresenta la domanda più radicale della metafisica e può essere così formulata: «perché l'essere piuttosto che il nulla?».

Seguendo il filosofo torinese, dunque, si avrebbe che per parlare del male ci si trova a parlare di Dio o forse, e forse meglio, si potrebbe invertire l'asserto, dicendo che si deve parlare di Dio se si vuole parlare del male; in ogni caso, Dio ed il male sono intrinsecamente connessi, perché il male è in Dio, seppur come possibilità definitivamente scartata: ciò, infatti, è richiesto dalla coincidenza di Dio come libertà auto-posta ed essere, perché se non ci fosse o venisse meno l'alternativa, diverrebbe impossibile affermare il sussistere della libertà e ne verrebbe meno, così, anche l'essere, ma l'essere invece "è".

L'universo poi esiste, e la sua realtà ha senso, solo perché Dio l'ha voluto con un atto creativo di pura e libera generosità, e la presenza dell'uomo nel mondo è dovuta al medesimo motivo: per la sua misericordia Dio lo ha creato, facendolo a propria immagine e cioè dotato di una libertà che non differisce dalla sua se non per il fatto di essere partecipata, anziché originaria.

Di fronte alla possibilità di scegliere tra il bene e il male, poi, l'uomo ha ritenuto di potersi porre al posto di Dio e "posizionarsi" all'inizio dell'essere, per esplorare una via diversa da quella di Dio; e così l'uomo ha usato la sua libertà per scegliere, attivandolo nel creato, quel male che in Dio era latente, e rifiutato, e inattivo.

La protologia pareysoniana così riassunta dovrebbe dunque stare alla base della ricercata proposta compatibile per i due autori; essa, per quanto provocatoria, può essere ritenuta teologicamente carente, non considerando come ha osservato Piero Coda l'aspetto trinitario, ma non pare eterodossa: vedere Dio come libertà che fin dal principio ha voluto e vuole se stessa è coerente con l'idea cristiana di Dio, ed il creazionismo di Pareyson non ha ombre di dualismo né di emanatismo; una qualche difficoltà, invece, possono sicuramente causare le idee del male in Dio e della dialettica di Dio.

Per la prima, però, non è privo di valore il seguente chiarimento fornito dal filosofo, probabilmente in vista di possibili contestazioni, se non in seguito ad esse:

> L'espressione "il male in Dio" non significa che Dio incontri e trovi in se stesso il male, come facente parte della sua propria realtà, come costitutivo almeno iniziale della sua propria essenza, e che, trovatolo nel proprio fondo, entri in lotta con esso per superarlo e vincerlo, iniziando così un processo teogonico nel quale egli giunga a essere completamente Dio a mano a mano che riesce a esplicitare il male e a espellerlo definitivamente da sé. Non intendo minimamente parlare di un fondo oscuro della divinità, che in Dio servirebbe da serbatoio o ricettacolo del male, né di una progressiva neutralizzazione cui sarebbe sottoposto il male nel corso dell'evoluzione divina. Il male non è presente nell'essenza divina, sia pure provvisoriamente e in attesa d'esserne eliminato, ma è vinto con la stessa esistenza di Dio, la quale consiste appunto nella vittoria sul male: l'atto con cui Dio origina se stesso è quello stesso con cui il nulla è vinto e il male è sgominato. Dio sconfigge ed elimina il male nell'atto stesso con cui origina se stesso, senza che per questo si possa dire che il nulla e il male preesistano alla sua esistenza. L'unica "esperienza" che Dio ha del nulla e del male è l'atto con cui egli li vince col suo stesso esistere; ma questa "esperienza", per così dire, egli l'ha e la fa, ed è questa "esperienza" l'unico significato della locuzione "Il male in Dio".[625]

Riguardo alla dialettica di Dio, si deve ammettere che nelle pagine bibliche sono attribuite a Dio severità e tenerezza, ira e misericordia, eccetera, e in questo senso si può anche parlare di una dialettica di opposti in Dio, purché si riconosca che nella sua essenza il Dio cristiano, il Dio rivelato da Gesù Cristo, è sempre ed originariamente il Dio che ha viscere di misericordia, ma su questo discorso della dialettica di Dio dovrò tra poco aggiungere ancora qualcosa.

A questo punto, dobbiamo chiederci che cosa ne penserebbe Gesché e quale potrebbe essere il suo contributo: egli nel suo approccio "da teologo" non sente il bisogno di pensare all'origine di Dio, dell'essere, del male: l'essere "c'è", il male è una realtà concreta ed innegabile, l'esistenza di Dio è fuori discussione: non intendo certo affermare ch'egli si sia banalmente disinteressato del problema filosofico, tutt'altro, ma solo far rilevare ciò che, nella sua trattazione sul male, costituisce il sottofondo sul quale egli si muove e che determina i passi verso l'obiettivo al quale egli tende.

La sua proposta, infatti, si dipana attraverso temi sui quali tradizionalmente la filosofia si è esercitata ed egli non esita a parlarne; tutto il discorso che prepara la sua

[625] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 243-244.

soluzione, e in essa poi si dispiega, viene però a basarsi su una visione antropologica di fede, nel convincimento che ciò sia un *proprium* della teologia, com'è chiaramente espresso in queste sue righe:

> La teologia, come antropologia, sarebbe […] allora, quel discorso che ha il compito di esprimere il *Logos* sull'uomo incluso nell'*éthos*-fede. Perché c'è sull'uomo, nella fede, un discorso specifico, che ha diritto a essere inteso. Tocca alla teologia liberare questo discorso che le altre scienze dell'uomo non possono affatto esplicitare. Sarebbe dunque questo il luogo proprio della teologia come discorso sull'uomo, e si verrebbe così a giustificare la sua opera nel concetto antropologico.[626]

Fermo in questa convinzione, Gesché la completa, sostenendo che nell'uomo c'è "un fondamentale" inviolabile, presente tanto in chi crede, quanto in chi non crede: si tratta di un appello a Dio; per parlare del male, pertanto, egli inizia col considerare gli atteggiamenti umani di fronte alla contemporanea esistenza di Dio e del male.

Si sofferma sulle opinioni che non conducono da nessuna parte per la loro erroneità o per la loro insufficienza, dalla negazione di Dio fino alla teodicea, per giungere con la sua analisi a mostrare la necessità di gettare il problema in Dio, rivolgendosi con fiducia a lui ed accompagnandosi a lui nella lotta contro il male; il suo percorso va dunque dalla posizione *contra Deum*, a quella *cum Deo*, passando per quelle *pro Deo*, *in Deo* e *ad Deum*.

Il teologo di Lovanio non propone una sua visione sulla natura metafisica e sull'origine del male: si limita a definire «menzogna metafisica» il proporlo come carenza di essere e dice che la sua negatività è intrinsecamente irrazionale, cioè inaccettabile, priva di ragione, e nessuna spiegazione può essere avanzata per essa, perché "spiegandola" si finirebbe inevitabilmente col giustificarla e renderla in qualche modo razionalmente "comprensibile"; alla presenza del male si può solo opporre la fede sulla presenza di Dio, di un Dio che è l'Irrazionale, perché Dio è amore, amore senza limiti, amore oltre ogni "ragionevolezza":

> Solo un Irrazionale (la "follia di Dio") può incriminare un irrazionale. E non si sarebbe anche tentati di dire, non più: *malum, ergo non est Deus*, ma piuttosto: *malum ergo Deus*?

---

[626] GESCHÉ, *L'uomo*, 44.

Certo, ne sono consapevole, il problema dell'insorgere del male non è risolto. Lo sarà mai? L'*unde malum* non resterà sempre un enigma assoluto? In ogni caso non so rispondere»[627].

Queste quattro righe, che sembrano recare un'assonanza, fanno in realtà emergere la differenza tra i due autori: entrambi trovano nella presenza del male una prova dell'esistenza di Dio; Gesché, peraltro, mitiga la portata della sua affermazione attraverso un «si è tentati di dire», quando invece Pareyson afferma che il male è paradossalmente la migliore prova dell'esistenza di Dio e non aggiunge nulla per alleggerirlo, perché sottostante vi è il suo «discorso temerario».

E Gesché scrive di vedere nell'espressione "il male in Dio" la presenza di «rischi di gnosi»[628], qualificando come «proposte teologiche curiose, molto discutibili» quelle che l'hanno sostenuta: si stava riferendo proprio al filosofo torinese? Io non lo escluderei, ma non ho trovato nulla che possa provarlo; non resta, perciò, che attenersi alla loro letteralità ed ammettere l'evidente lontananza dei due autori su questo punto; ciò posto, devo dire che la soluzione di Pareyson, nonostante le criticità che vi si possono individuare e sulle quali la riflessione filosofica che le volesse far proprie dovrà tornare a concentrarsi, parrebbe essere la più promettente.

Ma restiamo su Gesché: il trovare nel male un motivo per negare Dio, afferma il teologo, lascia l'uomo solo di fronte al male stesso e l'uomo è costretto a portarne da solo tutto il peso, trovandosi abbandonato in una situazione superiore alle sue forze; di lì la frustrazione per l'anelito di salvezza sempre presente e sempre insoddisfatto nell'uomo, situazione tragica alla quale il cristianesimo risponde con la dottrina del Dio Salvatore, di un Dio che è per sua natura avversario del male, non lo diviene dopo la caduta dei progenitori.

Su quest'ultimo punto il pensiero di Gesché sembra porsi in parallelo con quello di Pareyson, dato che anche per il filosofo Dio è intrinsecamente l'avversario del male; c'è però tra i due una sottile, quanto significativa differenza: Gesché vede questa caratteristica di Dio come una necessità della natura divina, Pareyson l'attribuisce al libero volere di Dio che così ha stabilito di essere, mentre avrebbe potuto, volendolo, auto-determinarsi in modo diverso ed anche addirittura opposto.

---

[627] GESCHÉ, *Il male*, 37.
[628] Evidentemente, o non conosceva il chiarimento con il quale Pareyson escludeva qualsiasi processo teogonico, o non gli era parso sufficiente, o, ancora, non intendeva riferirsi al filosofo torinese.

Anche per Gesché, poi, quello della libertà è un tema di estrema rilevanza, tant'è ch'egli ascrive al dogma del peccato originale il grande merito di aver sottratto all'invincibilità di Fato il destino dell'uomo rimettendolo nelle sue mani, ma non è alla libertà come fondamento metafisico ch'egli è interessato, bensì alla libertà considerata come fondamento dell'antropologia, alla libertà come essenziale facoltà umana, e da questo punto di vista, dunque, egli segue l'impostazione classica ed è lontanissimo da Pareyson.

Nel pensiero del teologo di Lovanio tra male e libertà non sempre c'è un rapporto diretto, perché c'è un male, il «male di disgrazia» in cui l'uomo si configura sostanzialmente e solo come vittima: ed è lì che si avverte come particolarmente urgente la necessità di riconsiderare la dottrina sul peccato originale.

Non è certo pensabile che il filosofo torinese non si rendesse conto dell'esistenza del male di disgrazia, ma nel suo pensiero non c'è alcun male che non derivi dalla disobbedienza dei progenitori ai quali si deve l'attivazione di ciò che era presente in Dio solo come possibilità: il male non perde mai la sua natura di «non-essere più la scelta».

Nessuna attenuante, dunque, è da lui concessa all'uomo, né poteva esserlo, vorrei dire, perché Pareyson parla, sì, della disobbedienza dei progenitori come conseguenza di una tentazione, ma l'impressione che se ne trae è che questa sia per lui un fatto totalmente interno all'uomo, proveniente dalla sua psiche, non da un qualcosa di esterno; ed ogni sofferenza, allora, anche quella dell'innocente, è così in qualche modo giustificata in rapporto alla gravità di quella colpa del tutto umana.

Nei confronti di questo modo di vedere l'uomo soprattutto come partecipe di una colpa o, meglio, di un'eredità da espiare, Gesché non ha esitato a usare parole decisamente forti:

> Con la sua dottrina del peccato (che culmina nella dogmatica del peccato originale) e con la sua teoria della salvezza (che si esprime nelle cristologie di redenzione che suppongono, come conseguenza, che l'uomo debba "essere salvato da una colpa") la teologia non ha forse portato l'Occidente a vivere immerso in un universo di tormenti, di cui si sarebbe potuto fare a meno valorizzando piuttosto un'economia di liberazione?[629]

[629] GESCHÉ, *Il male*, 104.

Anche in relazione all'uso che i due autori fanno delle pagine bibliche è da sottolineare il diverso approccio che li caratterizza: Pareyson che ha formalizzato il suo rifiuto tanto del razionalismo, quanto dell'irrazionalismo, sostiene che occorre andare oltre gli schemi di una logica formale e servirsi della "razionalità implicita" che è operante nell'espressione artistica o si cela nel sottofondo veritativo insito nel mito e nell'esperienza religiosa che su di esso si è venuta a fondare, dando luogo ad una tradizione che la filosofia non può semplicemente lasciare da parte come cosa da riservare ad "anime semplici".

Gesché trova nel racconto di Gn 3 il sostegno per affermare che l'uomo non è fatalmente sommerso da un destino disegnato per lui e dal quale egli non si può sottrarre, come non lo erano i progenitori, perché il peccato è una possibilità per l'uomo, ma l'essere peccatore non fa parte della sua natura, pur se la tentazione è sempre davanti a lui; e l'uomo, poi, non ha inventato né reso presente il male, il male nel creato c'era già; così, egli trae dall'inizio di Genesi che i progenitori non avevano dinnanzi a sé alcun destino per il quale fossero irreparabilmente trascinati al peccato, ciò nonostante scelsero la disobbedienza e furono proprio loro, con quella loro libera scelta, ad introdurre nel mondo quel male che da allora vi imperversa.

Il filosofo trova nei primi capitoli del libro della Genesi una conferma della sua protologia e del suo pensiero temerario, e ne trae lo spunto per un'antropologia che vede l'uomo come un essere gravato da una colpa ereditaria priva di attenuanti e per la quale l'umanità non può che accettare la sofferenza come necessaria via di espiazione:

> [Il cristiano deve accettare] l'idea che non si soffre mai abbastanza, a causa dell'economia sbilanciata dell'universo, e che perciò anche gli innocenti sono chiamati a prestare il loro contributo di sofferenza, del che non Dio ma l'uomo stesso è responsabile.[630]

Il teologo, invece, non solo non trova nel racconto genesiaco lo spunto per intrattenersi sull'essenza del male, limitandosi a dirlo totalmente irrazionale in quanto estraneo al progetto di Dio, ma aggiunge che il tentare di spiegarlo – ed è questo ciò che Pareyson ha fatto – finisce per dargli una indebita patente di razionalità; tutto ciò che possiamo affermare, dice, è che il male non è ontologicamente necessario, perché

[630] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 208.

se così fosse nessuno potrebbe farci nulla, mentre invece noi abbiamo la certezza che possiamo e dobbiamo combatterlo.

Per Gesché, quindi, non è proponibile la duplice conclusione pareysoniana per cui è «legge dell'universo che al bene è indispensabile la conoscenza del male e che la via alla gioia non può essere che un cammino doloroso»[631].

La caduta dei progenitori, poi, secondo il pensiero del teologo di Lovanio, va considerata semplicemente come un evento, un evento disastroso le cui conseguenze non toccano soltanto l'uomo, ma si ripercuotono sull'intera realtà, fino al punto che Dio stesso ne è in qualche modo coinvolto e soffre – il linguaggio per esprimere questi concetti è vincolato sempre da limiti insormontabili – nel vedere la sofferenza del mondo da lui creato per amore.

Dio è amore, infatti, e questo considerare l'amore essenziale di Dio fa capire che Dio è ontologicamente un Dio che vuole salvare; è questa la verità che sta alla base e fonda la cristologia, la soteriologia non è perciò una sorta di aggiunta alla cristologia, ma ne è il fondamento:

> Vogliamo far notare come la dottrina del Dio-Salvatore, trattata (quasi) esclusivamente in ambito cristologico, possa dare l'impressione che si tratti in qualche modo, di un comportamento "secondo" di Dio, quasi frutto di una "combinazione". […] Bisogna farlo invece fin dall'inizio ed è necessario situare questo movimento in Dio, come appartenente da sempre e ontologicamente alla sua definizione.[632]

E verrebbe da chiedersi, allora, se non si debba attribuire a Gesché anche il pensiero che l'incarnazione del Verbo non aveva bisogno del peccato originale per divenire realtà.

Per contro, Pareyson scrive che Dio "si vide costretto" a farsi carico del male del mondo e ad intervenire «soffrendo a sua volta, perché solo col dolore si può vincere il male»[633]; e al diverso modo di concepire la soteriologia, egli affianca un modo differente di concepire la sofferenza – nella quale peraltro egli vede una paradossale positività che sussiste a fianco della sua negatività: si tratta del valore espiatorio e

---

[631] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 182.
[632] GESCHÉ, *Il male*, 42.
[633] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 194.

redentivo della sofferenza –; la sofferenza è necessaria in quanto solo attraverso di essa si può vincere il male, ancorché non la si debba mai cercare per se stessa.

La sofferenza va quindi accettata, anzi, di più: «segno e misura dell'essere cristiano è la continua disponibilità a soffrire per gli altri, anzi a volerlo fare, anzi a trovarvi soddisfazione, cioè sollievo alla propria colpevolezza e infelicità: *tollite iugum meum super vos, et invenietis requiem animabus vestris* (Mt 11,29)»[634].

Va rilevato che si manifesta qui un ulteriore limite conseguente alla mancanza dell'aspetto trinitario nell'ontologia della libertà, in particolare per quello che riguarda la Terza Persona: che la sofferenza, se accolta per amore e posta accanto alla sofferenza di Cristo, abbia un valore redentivo è senz'altro un'idea cristiana, ma questa accoglienza, questa trasvalutazione della sofferenza, ben diversa dalla sopportazione stoica, è possibile solo se sostenuta dall'azione dello Spirito.

Dio aveva riposto una grande fiducia nell'uomo e si attendeva da lui

> «il tocco finale da dare, come sigillo di perfezione, alla sua opera, e aveva espresso tale speranza con la formulazione del divieto, che non doveva apparire come insidia incredula e sospettosa bensì come fidente collaudo e desiderosa ricerca di collaborazione; ma mai fiducia fu così mal riposta e ripagata.[635]

E così per vincere il male Dio s'è fatto crudele verso se stesso e s'è offerto alla sofferenza, perché la sofferenza divina rappresentava il limite superiore di una sofferenza oltre la quale il male non avrebbe più trovato terreno per dispiegarsi, incontrando lì la sua sconfitta[636]; e sul calvario Dio ha reso manifesto l'apice della sua dialettica

> che continuamente fluttua sui termini del conflitto che reca in sé [… e] avrà forse una certa ambiguità, ma proprio per la sua dialettica si presta molto meno alla contestazione, cui è invece facilmente esposto un Dio non dialettico nella sua compatta positività.[637]

Il concetto della dialettica di Dio, invece, proprio non lo si trova in Gesché, il quale, dal canto suo, dice che Dio è addolorato, non perché Adamo ed Eva,

---

[634] *Ib*., 208.
[635] *Ib*., 187-188.
[636] Cfr. *supra* parte prima 3.1.
[637] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 202.

disobbedendo, abbiano attentato ai suoi diritti, ma perché si sono messi in una situazione che attenta al destino disegnato per loro e per l'intera creazione; e Dio, che non cessa di amare la sua creatura, offre se stesso per porre rimedio a ciò in un modo "paradossale", secondo le «sconvolgenti» affermazioni paoline di 2Cor 5,21 e Gal 3,12 che presentano Cristo "fatto peccato in nostro favore" e "divenuto lui stesso maledizione per riscattarci dalla maledizione della legge".

Il riferimento alle lettere ai Corinzi e ai Galati non è di Gesché, ma di Pareyson[638], e l'ho voluto inserire tra alcune righe nelle quali mi relazionavo al teologo lovaniense per far meglio risaltare come da un discorso che sembra mostrare tutto sommato una certa sintonia fra i due autori, nasca la necessità di evidenziare delle differenze notevoli.

Pareyson riportava le citazioni paoline nell'ambito di un discorso con il quale voleva far comprendere come fosse necessario considerare l'ineliminabile dialettica di Dio, la convivenza in lui di potenza e impotenza e di misericordia e crudeltà – concetto, ripeto, non presente in Gesché –: che la citazione dei due testi Paolini si inquadri perfettamente nel pensiero di Gesché non lo si può dubitare, tuttavia il suo frequente rifarsi al Cristo, cioè alla salvezza di Dio in persona, è da lui usato per far risaltare un duplice insegnamento che viene delle pagine dei Vangeli e che non troviamo nel filosofo.

Al teologo importa infatti far risaltare che Gesù riconosce il male di disgrazia e lo combatte e gli interessa altresì far emergere dove si trovi la base dell'affermazione per cui sempre, di fronte al male, c'è una responsabilità che va considerata con preminenza rispetto a quella dell'individuazione del colpevole, la responsabilità di farsi carico del soccorso alla vittima.

E questa responsabilità, permane anche quando la vittima non sia esente da colpe, sostiene Gesché, il che va ben oltre quello che dice Pareyson, il quale afferma, sì, che «nessuna colpa e nessun peccato, per quanto grave esso sia (e quale maggiore gravità di quella, paurosa e terribile, della colpa originaria?), potrà mai mettere il peccatore fuori dal consorzio umano»[639], aggiungendo pure che nulla potrà impedire «ch'egli sia da considerare *prima* infelice che criminale, e bisognoso di pietà *al tempo*

---

[638] Cfr. *supra* parte prima 4.2.
[639] PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 189.

stesso che di espiazione»[640], ma questo sollecito ad usare «pietà» nei confronti del criminale, «al tempo stesso» che si dovesse decidere a suo carico l'applicazione di una pena espiativa, è ben lontano da ciò che asserisce il teologo il quale, pur riconoscendo la necessità di una pena nei confronti del colpevole, sollecita a prendersi "fraternamente" cura di lui, a farsi carico del suo stato, ad essere suo "prossimo".

Entrambi gli autori, insomma, si pongono all'interno di una visione sicuramente cristiana, ma, per usare proprio il linguaggio del teologo lovaniense, direi che Pareyson si pone nella scia della tradizione paolina, Gesché si inserisce invece in quella lucana[641].

Di questa diversità di visione si ha una prova evidente anche nel modo con il quale Pareyson e Gesché considerano la colpevolezza dell'uomo e l'onnipresente anelito di felicità che accompagna la vita umana anche nei momenti di maggiore sconforto e delusione – più forte è la delusione quanto più è intensamente avvertito l'umano anelito alla felicità –: per il primo, il cristiano deve accettare l'idea «che l'uomo non ha alcun diritto alla felicità né alcun permesso di lamentarsi»; per il secondo, l'uomo «ha il dovere e il diritto di essere felice»; il baratro che separa le due visioni è tanto evidente da non meritare una parola in più.

E che ci fosse una sensibilità diversa tra i due autori, lo si vede anche in altri, non trascurabili particolari, sicché si è portati a dover riconoscere che si tratta di una differenza che va oltre il fatto che l'uno abbia affrontato il mistero del male da filosofo e l'altro da teologo; Gesché, infatti, ha il pensiero sempre rivolto a distinguere responsabilità e colpevolezza anche quando vuol sottolineare l'aspetto sostanzialmente drammatico della natura del male, dando perciò risalto alla valenza di questa fondamentale distinzione che porta a considerare il male al di là dell'aspetto morale:

> Insegnando che il male ha una portata metafisica legata al destino, la teologia contribuisce non poco a questa nuova considerazione del carattere essenzialmente drammatico del male. Il male non è solo nell'intenzione, la oltrepassa, perché, indipendentemente da essa, ha sempre delle conseguenze, inqualificabili e detestabili. Talvolta, senza intenzione

---

[640] *Ibid.*

[641] Uso le espressioni "tradizione paolina" e "tradizione lucana" unicamente nel senso ad esse attribuito Gesché (cfr. *supra* parte seconda 4.1) e non certo per disconoscere quanto Luca sia vicino all'Apostolo del quale fu discepolo, come si evince da Fm 24; Col 4,14; 2Tm 4,11.

colpevole, ci troviamo di fronte al male, che esige pertanto di essere perseguito in quanto male. Responsabilità, come si vede, non coincide esattamente con colpevolezza. […] Al limite, e un po' paradossalmente, più si è non colpevoli, più si è armati per essere responsabili. Si tratta di un capovolgimento di distribuzione delle parti, caratteristica costante d'altra parte dell'intuizione cristiana.[642]

La stessa cosa, poi, cioè la diversa sensibilità che caratterizza i due autori, si manifesta anche nel momento in cui essi si riferiscono alla colpa originale, nel suo "accadere storico": per Pareyson quell'episodio che Genesi descrive con l'unico linguaggio possibile, quello del mito, l'accadere di un qualche fatto che, nella sua disastrosa drammaticità, ha chiuso l'eone del mondo edenico ed ha aperto quello della nostra storia, precipitando tutte le generazioni successive in un mondo guastato; Gesché invece sottolinea che Genesi mostra la colpa primordiale, come un fatto "avvenuto nel passato" e che perciò, in quanto "fatto", pur se accaduto, poteva non accadere e non è necessario che si rinnovi, ed in quanto "passato" è un fatto compiuto, ed è perciò una colpa che genera, sì, conseguenze dolorose, ma, proprio per questo, la lotta contro il male diviene una precisa responsabilità alla quale siamo tenuti qui ed ora, senza attendere "il passaggio di questo mondo": la definitiva sconfitta del male la vedremo solo in un futuro escatologico, ma l'inimicizia tra la stirpe del serpente e la stirpe di Eva è già in atto.

E credo che su tal punto la visione di Gesché sia, fra le due, senz'altro la più promettente per una teologia che voglia dirsi cristiana.

Da ultimo, a proposito della "fine dei tempi", non mi pare che sia necessario sottolineare come per Gesché l'argomento rimanga del tutto ai margini, mentre per Pareyson è una questione fondamentale, per quanto ardua da affrontare, come si legge in un suo splendido frammento:

Difficile conciliare *giudizio* (e quindi inferno) e *salvezza universale*. Accentuare il primo significa compromettere la seconda, la seconda rendere provvisorio il primo. Eppure *sono definitivi tutti e due*. Come? Perché sono *eoni diversi*, ciascuno dei quali chiuso e concluso in sé. L'eone giudizio potrebbe essere l'ultimo [e quindi l'inferno potrebbe essere l'ultimo destino per alcuni]. Ma l'eone dell'apocatastasi sopraggiunge, e senza disturbare la

[642] GESCHÉ, *Il male*, 66-67.

definitività dei precedenti, trasvaluta ogni cosa su un piano diverso. Non vi si giunge senza passare attraverso il giudizio. Non ottimismo facile: solo la tragicità dell'inferno rende possibile l'apocatastasi. Il passaggio potrebbe essere la parusia, o il Cristo che consegna tutto al padre.[643]

In definitiva, tornando alla domanda che avevo detto di dover affrontare all'inizio di questo paragrafo, penso di dover concludere così: una soluzione integrata dovrebbe farsi carico della visione del male come presentato nella protologia pareysoniana, dovrebbe quindi assumere da Gesché il concetto di responsabilità e chiudersi con l'escatologia del filosofo torinese: è innegabile che in questo oscillare tra riflessione filosofica e considerazioni teologiche si possa intravedere più di una criticità, non senza un certo carattere di "forzatura", e così, benché sia difficile sottrarsi al fascino delle due soluzioni, devo ammettere che la domanda di cui sopra mi rimane alla fine senza una oggettiva risposta e, come detto fin dalla premessa di questa mia tesi, il male e il senso del suo permanere nel mondo continua a rimanere "mistero"

[643] *Ib.*, 310.

CONCLUSIONE

Ho cercato, nelle tre parti del mio lavoro, di esporre e quindi confrontare tra loro le proposte di Luigi Pareyson e di Adophe Gesché la cui provocatorietà rispetto alle tradizionali posizioni è parsa subito piuttosto evidente: «Il male è in Dio», afferma il primo; «È giunta l'ora di ri-dogmatizzare il peccato originale», sostiene il secondo.

Entrambi erano ben coscienti che sarebbe stato per loro fatale "invadere l'altrui campo", e così è in effetti avvenuto: Pareyson ha toccato ambiti teologici, come Gesché ha dovuto toccare temi propri della filosofia, in alcuni casi mostrando una certa assonanza con quanto affermato dal filosofo, in altri casi manifestandone un'evidente distanza.

Filosofia e teologia, d'altra parte, si pongono in ambiti diversi del sapere umano ed ancorché, in molti casi, esse si trovino a dover affrontare lo studio dei medesimi oggetti, esse lo fanno pur sempre partendo da differenti premesse e ponendosi differenti obiettivi; non deve perciò stupire il fatto che due proposte di largo respiro, come quelle sulle quali si è concentrato il mio studio, in più punti possano essere portatrici nei medesimi concetti, per presentare poi in altri punti differenze ed anche inconciliabilità, così come si è di fatto verificato in Pareyson e Gesché.

Ed in effetti, se nonostante alcune notevoli assonanze ("pensare Dio" è utile per il credente quanto per l'agnostico; Dio non è "il Dio dei filosofi"; riferirsi alla Scrittura è fondamentale per scoprire il senso della realtà; la colpa dei progenitori è stata la chiave che ha aperto il crescendo del male nel mondo), la diversa visione dei due autori emerge più o meno evidente nel merito di varie questioni, essa diventa un'opposizione difficilmente superabile proprio sugli argomenti che qualificano le rispettive provocazioni: Gesché rifiuta l'idea del male in Dio, mentre Pareyson non vede come "alleggerire" l'interpretazione del dogma che addossa all'uomo la completa responsabilità della presenza del male nel mondo.

Credo, così, che non possa che generare un certo imbarazzo la domanda che, alla fine, si doveva affrontare: quale possibilità ci sia, cioè, di vedere una forma di reciproco sostegno nelle proposte dei due autori; più che altro, credo che, a causa delle criticità che rimarrebbero irrisolte in un'ipotizzata integrazione, non si possa stabilire con la necessaria precisione se quella del filosofo e quella del teologo, al di là di qualche punto di contatto, possano davvero essere considerate come due soluzioni in qualche modo convergenti o se, al contrario, non debbano che essere viste che come argomentazioni giustapposte e da considerare ciascuna nel proprio specifico ambito.

E si deve riconoscere che è un'operazione che pone sicuramente di fronte a più di una criticità anche l'utilizzare loro parti, accostandole ed eventualmente integrandole col contributo di chi ne ha commentato l'opera, per giungere a formulare, con vantaggio, un risultato che dia qualche sprazzo di maggior luce sul mistero: con quale criterio infatti dovrebbero essere scelte le parti da tenere per buone dell'uno o dell'altro autore?

Si potrebbe, da un lato, dire che, poiché la mia tesi è presentata come uno studio svolto in ambito teologico, il criterio dirimente dovrebbe essere quello della rispondenza a ciò che si rivela attraverso la vita, morte e risurrezione di Gesù Cristo; con questo, però, ci si deve dall'altro lato chiedere: non si corre il rischio di "umiliare" la filosofia, di farla tornare allo stato di *ancilla theologiae*?

Non si corre questo rischio, potrebbe sembrare, finché si tratta di valutare i temi della protologia e dell'escatologia in cui si è cimentato il solo Pareyson, ma anche lì non è che non s'incontrino difficoltà: sussiste sempre, infatti, il problema che non si tratta di discutere solo sulla relativa ragionevolezza teoretica, ma anche di verificarne la compatibilità teologica, come, ad esempio, si vede quando ci si trova di fronte alla pareysoniana questione dell'apocatastasi; ed ancora più difficile è il compito della scelta quando si tratta di affrontare temi ove i due autori si trovano in evidente disaccordo.

E purtuttavia, nonostante tutto quanto precede, credo che nelle due proposte si possano trovare passaggi che si prestano ad essere impiegati per formulare un'argomentazione complessiva nella quale filosofia e teologia vengano a trarre reciprocamente beneficio, nell'andare incontro all'anelito che, sempre, si vive nel

profondo dell'animo umano: come cogliere un senso nella realtà e qual è il suo ultimo destino?

Così, senza nascondermi l'innegabile problematicità insita nell'operazione e pur rendendomi conto della possibilità che nel risultato possa anche trasparire una certa forma di forzatura, ho ritenuto che lo sforzo di trovare il modo di "far collaborare" Pareyson e Gesché abbia un senso: non si otterrà di certo una soluzione del mistero grande del male – la si otterrà mai? –, ma è possibile che vi si trovi una qualche nuova, interessante apertura d'orizzonte.

Per questo, nel corso della parte terza, ho già di fatto indicato come, a mio giudizio, andrebbe articolata la ricercata proposta "combinata" e dovrebbe bastare, perciò, riprenderne adesso i punti essenziali, per la qualcosa direi proprio che non si può che partire dalla visione di Pareyson.

Il suo primo postulato, l'idea di Dio come libertà che si autopone e dà inizio all'essere ed all'eternità, avendo in quel suo primo atto il suo unico contatto col nulla e senza che nessuna necessità si intromettesse a dirigere il suo volere, mi sembra davvero di notevole spessore: con esso effettivamente si evita il non senso dei vari materialismi e nichilismi che hanno caratterizzato la filosofia a partire dal Razionalismo in avanti; e bene vi si inserisce, poi, la definizione del male come anti-essere, forza distruttiva dell'essere, possibilità da sempre rifiutata, ma realmente latente in Dio, ad evitare ogni rischio di dualismo e senza la quale perderebbe di significato il sussistere della libertà primigenia e quindi dell'essere.

Ritengo inoltre che l'appropriarsene non sia in contrasto, anzi, né con il racconto genesiaco sulle origini del mondo, né con l'apertura del Quarto Vangelo; è peraltro un'idea che, anche da un punto di vista filosofico, richiederebbe d'essere ampliata in ottica trinitaria, come suggerito da Piero Coda[644], perché ciò può costituire il *trait d'union* con quell'atto di pura e libera generosità con il quale Dio dà luogo alla creazione.

Non del tutto convincenti sono, invece, le argomentazioni del filosofo sull'arbitrarismo di Dio e sulla essenziale dialettica divina che egli avanza soprattutto per spiegare il male che dilaga nel mondo e colpisce anche gli innocenti, ma che non

[644] Cfr. *supra* parte terza 1.

iescono a far superare la sensazione di essere di fronte ad un espediente che non raggiunge pienamente lo scopo[645].

Sostenere, ancora, che il male sia presente nel creato per opera dell'uomo è un fatto che, oltre ad essere in qualche modo suggerito dall'esperienza, è altresì "richiesto" dalla necessità di evitare una visione fatalista della storia; ed è qui che si inserisce la visione di Gesché, che si trova d'accordo con Pareyson nell'attribuire alla colpa dei progenitori l'ingresso del male nel mondo, ma si stacca nettamente da lui nel momento in cui si dà a considerare il concetto di responsabilità che ne deriva.

La posizione del teologo di Lovanio, che mette in risalto non solo lo stato di attori colpevoli dei progenitori, ma anche il loro contemporaneo stato di vittime, direi che è senz'altro più convincente di quella del filosofo, e ciò non perché sia una posizione "più comoda", ma perché sembra più attinente a quanto emerge dal racconto genesiaco e perché permette a Gesché di introdurre un concetto diverso di responsabilità; e non si può negare che la responsabilità di soccorrere la vittima debba avere la preminenza rispetto a quella della definizione del colpevole e sia effettivamente più in linea con l'atteggiamento prevalente di Gesù che si trova nei racconti evangelici e soprattutto in quelli lucani.

Per parlare di escatologia, poi, bisogna rifarsi nuovamente a Pareyson il quale sostiene l'apocatastasi come una necessità logica portata dal fatto che il perdurare eterno di un male, pur se visto come una "giusta" punizione per qualcuno, si troverebbe ad essere comunque in conflitto con l'idea di una sua definitiva sconfitta e di una sua nuova riduzione allo stato di pura possibilità latente e inattiva: è una visione che non è certo conforme ad una lunga serie di interventi del Magistero, alcuni dei quali anche recenti, ma sulla quale la riflessione teologica continua ad esercitarsi.

Da ultimo, penso che basti un semplice accenno alla fecondità insita nelle cosiddette Teologie della liberazione, sostenuta da Gesché e senz'altro condivisibile, sulle cui intuizioni, la teologia potrebbe trovare un solido fondamento teoretico per una concreta lotta contro il male, a patto, naturalmente, che si sappia evitare il rischio di lasciarsi trascinare in derive giustizialiste.

---

[645] Ed è per questo che, non trovando soddisfacente su tale argomento neppure la posizione di Gesché, ho tentato di inserire una mia personale proposta che vede nella sofferenza l'aspetto d'una pedagogia che conduce all'oblatività, alla disponibilità a perdere sé perché l'altro sia.

E, per finire, ecco un'ultima mia considerazione: è stata una buona scelta quella di porre a confronto la visione di un filosofo e quella di un teologo, nonostante le criticità riscontrate nel tentativo di integrare le relative proposte? Direi senz'altro di sì: sì, perché è la natura del male a richiederlo, attraverso le domande che il mistero della sua realtà pone e che, da un lato, obbligano ad interrogarsi sul senso e sul destino di un mondo attraversato da una generale sofferenza, un mondo in cui si è posti dinanzi al paradosso che la vita presuppone la morte; e laddove si parla di senso è la filosofia che è chiamata in causa, mentre quando si parla di destino lo è la teologia.

D'altra parte, viene da lontano il convincimento che la collaborazione dei due saperi sia necessaria laddove si debbano affrontare questioni complesse che coinvolgono tutto l'uomo e il suo essere nel mondo, e mi sembra che questo mio lavoro possa venire a confermarlo.

E quand'anche la riflessione filosofica non raggiunga un immediato accordo con le affermazioni consolidate nella teologia, ciò non deve portare *sic et simpliciter* al suo rifiuto, ma deve piuttosto essere recepito come stimolo per l'ulteriore verifica e chiarificazione dell'inesauribile verità della nostra fede che, se non si basa su argomentazioni umane, neppure di certo ha da temerle, come attesta la sua oltre bimillenaria storia.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO N., *Deiezione*, in ABBAGNANO N. (a cura), *Dizionario di filosofia*, U.T.E.T., Torino 1971[2], 216.

–, *Male*, in ABBAGNANO N. (a cura), *Dizionario di filosofia*, U.T.E.T., Torino 2001[3], 554-556.

–, *Mito*, in ABBAGNANO N. (a cura), *Dizionario di filosofia*, U.T.E.T., Torino 2001[3], 586-588.

–, *Ontico*, in ABBAGNANO N. (a cura), *Dizionario di filosofia*, U.T.E.T., Torino 1971[2], 636,

–, S*toria della filosofia*, vol. III: *Filosofia del romanticismo. La filosofia tra il secolo XIX e il XX*, U.T.E.T., Torino 1982.

ADORNO TH. W., *Minima moralia*, Einaudi, Torino 1979.

ANCONA G., *Antropologia teologica. Temi fondamentali*, Queriniana, Brescia 2019[3].

ANGELINI G., *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Glossa, Milano 2010.

ARDUSSO F., *La fede provata*, Effatà, Cantalupa (TO) 2006.

BALTHASAR VON H.U., *Il cristiano e l'angoscia*, Jaca Book, Milano 1987.

–, *Teodrammatica*, vol. II, *Le persone del dramma: L'uomo in Dio*, Jaca Book, Milano 1980.

–, *Teodrammatica*, vol. III, *Le persone del dramma: L'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1986.

–, *Teologia dei tre giorni. Mysterium Paschale*, Queriniana, Brescia 1990.

BARBAGLIO G., *Amore e violenza. Il dio bifronte*, Pazzini, Villa Verucchio (RN) 2007.

BARDY G., *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, Jaca Book, Milano 1975.

BARSOTTI D., *Dostoevskij. La passione per Cristo*, Messaggero, Padova 1996.

BARTH K., *Dio e il niente*, Morcelliana, Brescia 2003[2].

BASSET L., *Le pardon originel. De l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*, Labor et Fides, Genève 1994.

BAUSOLA A., *La filosofia della rivelazione al vertice del pensiero di Schelling (Saggio introduttivo)*, in SCHELLING F.W.J., *Filosofia della rivelazione (Secondo l'edizione postuma del 1858 curata da F.K.A. Schelling)*, Bompiani, Milano 2002, V-XCI.

BELLOCCI A., *Ottimismo e pensiero tragico*, in www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it (8.1.2019).

BENEDETTI DE P., *Quale Dio? Una domanda dalla storia*, Morcelliana, Brescia 2018[8].

BERNHART J., *Male*, in RIVA G. (a cura), *Dizionario teologico*, vol. II, Queriniana, Brescia 1963, 244-260.

BERTULETTI A., *Dio. Il mistero dell'Unico*, Queriniana, Brescia 2014.

CACCIARI M., *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 1990.

CANOBBIO G., *Destinati alla beatitudine. Breve trattato sui novissimi*, Vita e Pensiero, Milano 2012.

–, *Dio può soffrire?*, Morcelliana, Brescia 2006.

CAPPELLETTO G., *Genesi (Capitoli 1-11)*, Messaggero, Padova 2000.

CAPPITTI M., *«Dostoevskij e la filosofia» di Sergio Givone*, www.ospiteingrato.unisi.it/wordpress/wp-content/upload/2014/.../saggio_cappitti.pdf (8.1.2019).

CASTELLO G., *Genesi 1-11. Introduzione e commento alla storia biblica delle origini*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2013.

CHIODI M., *L'enigma della sofferenza e la testimonianza della cura. Teologia e filosofia dinanzi alla sfida del dolore*, Glossa, Milano 2003.

CIANCIO C., *La filosofia di fronte al male. Dalla razionalizzazione al paradosso*, «Humanitas» 63 (5/2008), 776-802.

CIGLIA F.P., *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, Roma 1995.

CIMAROSTI E., *Credere nel caos. Pensare la creazione tra progettualità divina e contingenza evolutiva*, La Cittadella, Mantova 2014.

CINQUETTI M., *L'uomo nell'Ontologia della libertà di Luigi Pareyson*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», https://mondodomani.org/dialegesthai/mci01.htm, (2.3.2018).

CODA P., *Dalla Trinità*, Città Nuova, Roma 2011.

–, *Il logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2003.

–, *Male/Peccato*, in CODA P. (a cura), *Dizionario del Cristianesimo*, U.T.E.T., Torino 2006, 641-652.

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo. Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, in DUCI F. (a cura), *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 2002[18], 1253-1467.

–, *Costituzione sulla sacra liturgia. Sacrosanctum concilium*, 4 dicembre 1963, in LODI E. (a cura). *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 2002[18] 346-433.

CORRIERO E.C., *Vertigini della ragione. Schelling e Nietzche*, Lexis-Rosenberg & Sellier, Torino 2018.

COSER M., *L'ontologia della libertà di Luigi Pareyson. Itinerario verso una nuova mitologia?*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», https://mondodomani.org/dialegesthai/pm01.htm (28.2.2019).

DELUMEAU J., *Il peccato e la paura*, il Mulino, Bologna 1987.

DENZINGER H. - HÜNERMANN P. (a cura), *Enchiridion symbolorum et definitionum et declarationum de rebus fidei. Edzione bilingue*, EDB, Bologna 2003.

DI CHIARA A., *Pareyson e il valore tragico-soteriologico della sofferenza*, in DI CHIARA A. (a cura), *Luigi Pareyson filosofo della libertà*, La Città del Sole, Napoli 1996, 111-122.

DI NAPOLI R., *Il problema del male nel pensiero di L. Pareyson*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000.

DIODATO R., *Il tragico della libertà*, in BOTTURI F. (a cura), *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, Vita e Pensiero, Milano 2003, 235-261.

DIOGUARDI E., *L'ontologia dell'inesauribile*, in «www.filosofia.it», www.filosofia.it/archivio/images/download/essais/Ontologiainesauribile.pdf (2.1.2018).

DIONIGI AREOPAGITA, *I nomi divini*, E.S.D., Roma-Bologna 2010.

DOSTOJEVSKIJ F., *I fratelli Karamazov*, Corticelli, Milano 1941.

–, *La leggenda del grande inquisitore*, Banca Antoniana, Padova 1987.

EVDOKIMOV P., *Dostoevskij e il problema del male*, Città Nuova, Roma 1995.

FERRETTI G., *Il criterio misericordia. Sfide per la teologia e la prassi della Chiesa*, Queriniana, Brescia 2017.

FABRIS A., *Male*, in BARBAGLIO G. (a cura), *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 893-906.

FIAMMENGHI G., *Il problema del male nella filosofia di L. Pareyson*, in www.tesionline.it/default/tesi.asp?idt=46625, 22 ottobre 2013 (4.6.2017).

FONTANA S., *Il problema metafisico nella teologia della liberazione*, «Studia Patavina», 24 (1977) 3, 631-649.

FORTE B., *Chi salva l'anima? Gnosi di ritorno e linguaggio consolatorio. L'osservatore Romano - 2 febbraio 2008*, gris-rimini.it/documenti/vari/gnosi/osservatore_romano_020208.php (2.10.2020).

FLORENSKIJ P.A., *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1974.

FORNERO G., S*toria della filosofia*, vol. IV t. II, U.T.E.T., Torino 1994.

SAN FRANCESCO DI SALES, *Trattato dell'amor di Dio*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1989.

FURNARI M.G., *I sentieri della libertà. Saggio su Luigi Pareyson*, Guerini, Milano 1994.

–, *Il volto ambiguo della morte. La fiduciosa «desperatio» dell'ultimo Pareyson*, in DI CHIARA A. (a cura), *Luigi Pareyson filosofo della libertà*, La Città del Sole, Napoli 1996, 135-158.

GARELLI G., *Filosofie del tragico. L'ambiguo destino della catarsi*, Bruno Mondadori, Milano 2001.

GESCHÉ A., *Aprendre Dieu ce qu'il est*, Université Sait-Luis, Bruxelles, 1985.

–, *Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1996.

–, *Du défi d'aujourd'hui à la foi du demain*, «La foi et le temp», n. 14 (1984), 483-509.

–, *Il male*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996.

–, *Il cosmo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997.

–, *Il Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2003.

–, *Il destino*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998.

–, *La surprise de Dieu devant le mal*, in garriguesetsentiers.org/article-la surprise-de-Dieu-devant- le-mal-59891387,htlm (10.10.2017).

–, *Le mal et la lumière*, Cerf, Paris 2003.

–, *Le mot et les livres*, Cerf, Paris 2004.

–, *Il senso*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005.

–, *L'uomo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996.

–, «*Le Dieu de la Bible et la theologie speculative*», in COPPENS J. (a cura), *La notion de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, Louvain-la-Neuve 1976, 401-430.

–, *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie, théologie. Hommage à l'abbé Daniel Coppieters de Gibson (1929-1983)*, Université Saint-Louis, Bruxelles 1985.

GEVAERT J., *Male*, in PACOMIO L. *Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. II, Marietti 1820, Genova 1977, 434-442.

GHISLERI L., *Luigi Pareyson: ontologia dell'inesauribile ed ermeneutica dell'esperienza religiosa*, in https://filosofiadellareligione.itindex.php/-primo-piano/103-luigi-pareyson-ontologia-dell-inesauribile-ed-ermeneutica-dell-esperienza-religiosa, 2, 14 gennaio 2002 (13.2.2020).

GIACCHETTA F., *Ontologia della libertà*, in www.webdiocesi.chiesacattolica.it/.../ONTOLOGIA%20DELLA%20LIBERTA.pdf, 22 giugno 2005 (10.8.2019).

GIBELLINI R, *Ripensare il peccato originale*, «Rassegna di Teologia» 57 (2016), 135-144.

SAN GIOVANNI PAOLO II, *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992.

–, *Udienza generale del 10 dicembre 1986*, in https://w2.vatican.va/content/john-pauli-ii/it/audiences/1986.documents/hf_jp-ii_aud_19861210.html (2.6.2020).

GIVONE S., *Storia del nulla*, Laterza, Roma 1995.

GUTIÉRREZ G., *Teologia della liberazione. Prospettive*, Queriniana, Brescia 1992[5].

HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, Milano, Mondadori 2011.

–, *Che cos'è la filosofia*, il Melangolo, Genova 1981.

–, *Che cos'è la metafisica,* Adelphi, Milano 2010.

–, *Il mito del realismo*, Sansoni, Milano 1936.

HESCHEL A. J., *Chi è l'uomo?*, Rusconi, Milano 1971.

IDEL M., *Il male primordiale nella Qabbalah*, Adelphi, Milano 2016.

JONAS H., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, il Melangolo, Genova 2004.

JÜNGER E.– HEIDEGGER M., *Oltre la linea*, Adelfi, Milano 1989.

KANT I., *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Bari 1980.

KASPER W., *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1981.

LAMENDOLA F., *Il male, nel pensiero di Gabriel Marcel, non è un problema, ma un mistero*, in https://ariannaeditrice.it/articolo.php?id_articolo=36534 (3.4.2019).

LEIBNIZ G.W., *Saggi di teodicea sulla volontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, Bompiani, Milano 2005.

LONARDO A., *Unde malum? Da dove viene il male? Per una riflessione teologica. Pensieri da condividere, leggendo insieme testi di Joseph Ratzinger e Walter Kasper e del filosofo Vittorio Possenti*, in www.gliscritti.it/approf/dandrea/malum/malum.htm (3.6.2017).

LONGO R., *Eternità e tempo nell'ultimo Pareyson*, in DI CHIARA A. (a cura), *Luigi Pareyson filosofo della libertà*, La Città del Sole, Napoli 1996, 159-164.

MAGGIORE G., *(Dio per pensare) Il male, di Adolphe Gesché*, in https://giuliomaggiore.files.wordpresas.com/2015/01/dio-per-pensare-il-male.jpg, 6 gennaio 2015 (13.3.2017).

MAIOLINI R., *La sofferenza di Dio in chiave trinitaria. Discutendo con Giacomo Canobbio*, «Humanitas» 63 (5/2008), 821-829.

MALDAMÉ J.M., *L'anthropologie théologique de A. Gesché, De l'excès au mystère par le chemin de l'énigme*, *«Revue d'étique et de théologie morale»* in https:www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale- 2004-4-page-77.htm# (10.10.2018).

–, *Le peché originel. Foi chrétienne, mythe et métaphysique*, Cerf, Paris 2008.

MANCINELLI P., *Il bene scelto. Filosofia della libertà e dramma dell'essere in Luigi Pareyson*, in «*Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*», 5 (2003), https://mondodomani.org/dialegesthai/pm01.htm, 21 aprile 2017 (20.5.18).

MANCUSO V., *L'anima e il suo destino*, Raffaello Cortina, Milano 2007.

MARITAIN J., *Dio e la permissione del male*, Morcelliana, Brescia 1973.

MARUCCI C., *L'anima e il suo destino secondo Vito Mancuso*, www.lacivitacattolica.it/author/corrado-marucci (2.10.2020).

MARZO D., *La Questione del male in Yves Labbé*, Glossa, Milano 2016.

MODICA G., *Fede, libertà, peccato. Figure ed esiti della prova in Kiekegard*, Palumbo, Palermo 1992.

–, *L'ermeneutica della sofferenza in Luigi Pareyson*, «Per la filosofia» (13/36), 1996, 70-76.

–, *Per una ontologia della libertà. Saggio sulla prospettiva di Luigi Pareyson*, Cadmo, Roma 1980.

MOLTMANN J., *Trinità e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 1983.

MORRA G. – CHIURCO C., *Male*, in MELCHIORRE V., *Enciclopedia filosofica*, vol. VII, Bompiani, Milano 2006, 6936-6949.

NEUSCH M., *L'énigme du mal*, Bayard, Paris 2007.

NEUSNER J., *Il Talmud. Cos'è e cosa dice*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2009.

PAREYSON L., *Dmitrj confuta Ivan*, «Annuario filosofico», 7/1991, 2-30.

–, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993.

–, *Esistenza e persona*, il Melangolo, Genova 1985.

–, *Essere Libertà Ambiguità*, Mursia, Milano 1998.

–, *Filosofia della libertà*, il Melangolo, Genova 1989.

–, *Filosofia ed esperienza religiosa*, «Annuario filosofico», 1/1985, 7-52.

–, *Heidegger: la libertà e il nulla*, «Annuario filosofico», 5/1989, 9-29.

–, *La domanda fondamentale*, «Annuario filosofico», 8/1992, 9-36.

–, *La sofferenza inutile in Dostoevskij*, «Giornale di metafisica», 1/1982, 123-170.

–, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000.

–, *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, in JACOBELLI J. (a cura), *Dove va la filosofia italiana*, Laterza, Bari 1986, 134-141.

–, *Prospettive di filosofia contemporanea*, Mursia, Milano 1993.

–, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1982.

PIERETTI A., *Storia del pensiero occidentale*, vol. VI, *Dalla critica del positivismo ad oggi*, Marzorati, Milano 1976.

POMA A., *Impossibilità e necessità della teodicea. Gli «Essais» di Leibniz*, Mursia, Milano 1995.

POSSENTI V., *Essere e libertà*, Rubettino, Saveria Mannelli (CT) 2004.

POTTERIE DE LA I., *La Passione di Gesù secondo il vangelo di Giovanni. Testo e Spirito*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988.

PROCLUS DIADOCHUS, *Il male. Dai Commentari al Timeo di Platone*, a cura di M. Cacciari, Saletta dell'uva, Caserta 2008.

QUINZIO S., *L'esilio e la gloria. Scritti inediti 1969-1996*, a cura di Giannatiempo Quinzio A. e Permunian F., Associazione culturale «In forma di parole», Bologna 1998.

–, *Mysterium iniquitatis: le encicliche dell'ultimo Papa*, Adelphi, Milano 1995.

RAD G. VON, *Antico Testamento. Genesi (capitoli -12)*, Paideia, Brescia 1969.

REALE G. – ANTISERI D., *Storia della Filosofia*, vol. III., La Scuola, Brescia 1997.

RICOEUR P., *Le conflit des interpretations. Essays d'hermenetique*, le Seuil, Paris 1969.

–, *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1970.

–, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993.

RICONDA G., *Ateismo e Nichilismo nel pensiero di Luigi Pareyson*, in DI CHIARA A. (a cura), *Luigi Pareyson filosofo della libertà*, Città Nuova, Roma 1996, 67-96.

RIGOBELLO A., *Spiritualismo*, in ROSSI P., *La filosofia*, IV, U.T.E.T., Torino 1995, 485-511.

ROVATTI P.A., *Esistenzialismo*, in ROSSI P., *La filosofia*, IV, U.T.E.T., Torino 1995, 85-115.

RUSSO F., *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma 1993.

–, *La libertà, il male, Dio*, «Acta Philosophica. Rivista internazionale di filosofia. Pontificio Ateneo della Santa Croce» 5 (1/1996), 77-94.

SAN TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica*, 6 voll., ESD, Bologna 1996-1997.

SCHELER M., *L'eterno nell'uomo*, Fabbri, Milano 1972.

–, *La posizione dell'uomo nel cosmo,* Fabbri, Milano 1970.

SCHELLING F.W.J., *Filosofia della rivelazione (Secondo l'edizione postuma del 1858 curata da F.K.A. Schelling)*, Bompiani, Milano 2002.

–, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi,* Rusconi, Milano 1986.

–, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1990.

–, *Sui sommi principi. Filosofia della rivelazione 1841/42*, Bompiani, Milano 2016.

SCHOONENBERG P., *La potenza del peccato*, Queriniana, Brescia 1971[3].

SEQUERI P., *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996.

–, *Il timore di Dio*, Vita e Pensiero, Milano 1993.

SOGGIN J.A., *Genesi 1-11*, Marietti, Genova 1991.

STANCATI T., *Male*, in *Dizionario teologico enciclopedico*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2004, 601-603.

STEINER G., *Vere presenze*, Garzanti, Milano 1992.

TILLIETTE X., *Cristologia e filosofia*, in I. SANNA (a cura), *Il sapere teologico e il suo metodo*, EDB, Bologna 1993, 93-102.

–, *Filosofia ed esperienza religiosa secondo Schelling*, in G. FERRETTI (a cura di), *Filosofia ed esperienza religiosa: a partire da Luigi Pareyson*, Giardini, Pisa 1995, 75-95.

TOMATIS F., *Escatologia della negazione*, Città Nuova, Roma 1999.

–, *Esistenzialismo, ermeneutica, ontologia della libertà in Pareyson*, in DI CHIARA A. (a cura), *Luigi Pareyson filosofo della libertà*, La Città del Sole, Napoli 1996, 123-134.

–, *Luigi Pareyson Filosofo della libertà*, «Cuneo: provincia granda» (2/2000), 16-20.

–, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Città Nuova, Roma 1995.

TRAPANI G., *L'origine del male. Sul pensiero filosofico dell'ultimo Pareyson*, La Zisa, Palermo 2016.

TUROLDO D.M., *O sensi miei. Poesie 1948-1988*, BUR Rizzoli, Milano 2017[7].

VATTIMO G., *Pareyson Luigi*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* - Treccani, Vol. (81/2014), http://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-pareyson_%28Dizionario-Biografico%29/ (3.6.2017).

VELADIANO M.P., *Il tempo è un dio breve*, Einaudi, Torino 2014.

VOLPI F., *Nichilismo*, in ROSSI P., (a cura), *La filosofia*, vol. IV, U.T.E.T, Torino1955, 313-363.

WELTE B., *Dal nulla al mistero assoluto*, Marietti, Genova 1985.

WESTERMANN C., *Creazione*, Queriniana, Brescia 1974.
–, *Genesi*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1989.

INDICE

PREMESSA p. 3

INTRODUZIONE p. 17

1 – La presenza del male nel mondo p. 17
2 – Il mistero del male: una sfida per la teologia p. 25
3 – Articolazione, limiti e obiettivi della tesi p. 32

PARTE PRIMA – IL MALE SECONDO LUIGI PAREYSON p. 35

Capitolo I – Le basi p. 41
- 1.1 – Una questione di gnoseologia: l'accessibilità del vero p. 41
- 1.2 – Una questione di ontologia: trascendenza della libertà p. 49
- 1.3 – Una questione di metodologia p. 56
- 1.4 – Uno sguardo sulle fonti del filosofo p. 60
  . 1.4.1 – Schelling p. 60
  . 1.4.2 – Heidegger p. 69
  . 1.4.3 – Dostoevskij p. 75
- 1.5 – Riepilogando p. 82

Capitolo II – La libertà p. 85
- 2.1 – L'uomo e la libertà p. 85
- 2.2 – Essere e libertà p. 89
- 2.3 – Libertà e Dio: l'inizio assoluto p. 93
- 2.4 – Libertà e scelta esistenziale p. 104
- 2.5 – Riepilogando p. 106

Capitolo III – Il male p. 111
- 3.1 – Una definizione p. 113
- 3.2 – Il male e l'uomo, il male e Dio p. 115
- 3.3 – La colpa iniziale p. 120
- 3.4 – Male e sofferenza p. 126
- 3.5 – La sofferenza di Dio p. 132
- 3.6 – Il male e il cristianesimo p. 139
- 3.7 – Potenza e impotenza di Dio p. 145
- 3.8 – Risposta al nichilismo p. 149
- 3.9 – Riepilogando p. 153

Capitolo IV – Libertà e tempo p. 159
- 4.1 – L'eternità p. 159
- 4.2 – Gli stati dell'essere, gli eoni p. 165
- 4.3 – Eden, storia, giudizio, apocatastasi p. 166
- 4.4 – Riepilogando p. 174

PARTE SECONDA – IL MALE SECONDO ADOLPHE GESCHÉ p. 177

Capitolo I – Come procedere? p. 183
- 1.1 – Il rifiuto di Dio p. 183
- 1.2 – Il tentativo di giustificare Dio p. 185
- 1.3 – Una diversa possibilità p. 200
- 1.4 – Riepilogando p. 212

Capitolo II – Una realtà inattesa p. 215
- 2.1 – Un sopraggiungere non annunciato p. 216
- 2.2 – L'irrazionalità del male p. 219
- 2.3 – La sorpresa e il peccato p. 223
- 2.4 – Male, colpevolezza e responsabilità p. 229

. 2.4.1 – Sull'aspetto morale p. 229
. 2.4.2 – Sull'aspetto dogmatico p. 235
.. 2.4.2.1 – Topologia concettuale ed etica p. 239
.. 2.4.2.2 – Topologia ontologica e graduale p. 240
.. 2.4.2.3 – Topologia strutturale e sequenziale p. 243
- 2.5 – Dio, male e salvezza p. 246
- 2.6 – Giustizia e carità p. 251
. 2.6.1 – Sulla giustizia p. 351
. 2.6.2 – Sulla carità p. 253
- 2.7– Riepilogando p. 255

Capitolo III – Verità della dottrina del peccato originale p. 259
- 3.1 – Dottrina di verità p. 260
- 3.2 – Verità di salvezza p. 264
- 3.3 – Riepilogando p. 267

Capitolo IV – per una teologia di liberazione p. 271
- 4.1 – Tradizione "paolina" e tradizione "lucana" p. 272
- 4.2 – Valore delle teologie della liberazione p. 275
- 4.3 – Limiti delle teologie della liberazione p. 280
- 4.4 – Le condizioni per progredire p. 286
- 4.5 – Riepilogando p. 293

PARTE TERZA – IL MALE TRA ONTOLOGIA E TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE p. 297

- 1 – Protologia: sull'origine dell'essere e del male p. 299
. 1.1 – La protologia in Pareyson p. 299
. 1.2 – Critica teologica alla protologia di Pareyson p. 307
. 1.3 – La protologia in Gesché p. 311
. 1.4 – Critica biblica alla protologia di Gesché p. 317
- 2 – Responsabilità: l'uomo fa i conti con il male p. 323

. 2.1 – La responsabilità dell'uomo in Pareyson p. 324
. 2.2 – Critica alla posizione di Pareyson sulla responsabilità dell'uomo p. 330
. 2.3 – La responsabilità dell'uomo in Gesché p. 331
. 2.4 – Critica alla posizione di Gesché sulla responsabilità dell'uomo p. 332
- 3 – Sull'ereditarietà del peccato originale p. 334
- 4 – Pareyson: male ed escatologia p. 339
- 5 – Pareyson e Gesché: una "collaborazione" tra assonanze e distonie? p. 351

CONCLUSIONE p. 365

BIBLIOGRAFIA p. 371

INDICE p. 381

DICHIARAZIONE DI ORIGINALITÀ DEL TESTO p. 385

DICHIARAZIONE DI ORIGINALITÀ DEL TESTO

Io sottoscritto Mazzadi Mario,
Matricola N. DOT15055,
iscritto quale fuoricorso al terzo ciclo di studio della Facoltà Teologica del Triveneto, sede di Padova, nel consegnare la dissertazione per il Dottorato dal titolo:
IL "MISTERO" DEL MALE TRA PENSIERO FILOSOFICO e PENSIERO TEOLOGICO. Le provocazioni di Luigi Pareyson e di Adophe Gesché,
dichiaro di esserne l'autore dell'intero testo finale e che tale testo non è stato consegnato, né in toto né in parte, per il conseguimento di altro Titolo accademico o Diploma in qualsiasi Università o Istituto universitario.
In caso di plagio e di falsa dichiarazione, sono consapevole delle sanzioni previste dalla Facoltà Teologica del Triveneto che comportano l'annullamento dell'esame e del titolo.

In fede

Padova, 27 gennaio 2021

Mario Mazzadi