



Lecture bibliche su “Bibbia, letteratura e filosofia”

Conferenza di **Gabriella Farina** sul tema

Il fratricidio di Caino. Male, Peccato, Violenza e Sofferenza

giovedì 7 aprile 2022 ore 20.30

Il tema

Secondo il racconto biblico la storia dell'uomo ha inizio con il gesto di Caino che uccide il fratello spargendo il suo sangue sulla terra. Quindi a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte. Questi temi della Bibbia ci pongono di fronte ad importanti interrogativi. L'odio viene prima dell'amore? La violenza viene prima della fratellanza? Nell'interpretazione di Massimo Recalcati, la violenza nell'uomo è una tentazione per liberarsi dal peso della presenza dell'alterità dell'Altro. Caino, a causa di Abele, non è più l'unico figlio di Eva, per questo scatena contro il fratello il suo odio mortale. La passione di Caino è quella di voler essere il solo, l'unico, primo figlio dell'Umanità intera. Così la Bibbia colloca all'inizio della sua narrazione la figura drammatica del fratricidio. Méta perversa del desiderio umano, osserva ancora Recalcati, è quella di costituirsi come un essere che basta a sé stesso, un essere padrone del proprio fondamento nel nome di un ideale assoluto di autonomia e di indipendenza. È questa la seconda trasgressione alla Legge, dopo quella compiuta da Adamo ed Eva nell'Eden con il furto del frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male. Il crimine può essere definito come tale solo a partire dall'esistenza simbolica della Legge che lo vieta. Eppure c'è chi interpreta il tema del peccato e della morte come un inno alla grazia originale. Qui ci si può riferire al pensiero di Luigi Pareyson, che intende la filosofia della libertà come ermeneutica dell'esperienza religiosa e come uno sforzo per rispondere all'esperienza del male e della sofferenza che segna l'esistenza umana e non solo. Scrive Pareyson: «In base al principio che solo il dolore può essere più forte del male e quindi capace di vincerlo, Dio assume in sé sia il peccato, sia la sofferenza. Solo Dio vince il male, sì che solo allora i peccati nostri diventati suoi sono in Lui veramente vinti, e noi siamo salvi e giustificati».

Il relatore

Gabriella Farina, insegnante senior di Storia della Filosofia contemporanea presso l'Università degli Studi Roma Tre, fa parte del Comitato Scientifico del Centro di Studi Italo-Francesi e, a partire dal 2008, del Consiglio d'Amministrazione del Gruppo di Studi Sartriani di Parigi. È Promotrice e Direttore Responsabile della Collana d'inediti in italiano di J.-P. Sartre (Milano Marinotti Editore) e della rivista «Studi sartriani» (Roma TrE - Press, Edizioni universitarie di Roma Tre). Dopo aver condotto ricerche sull'estetica e sulla filosofia del Romanticismo tedesco, ha dedicato i suoi interessi al pensiero di Sartre. Tra i più recenti lavori: *J.-P. Sartre. Sguardo e visibilità inafferrabile della trascendenza*, in *Il volto nel pensiero contemporaneo*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2010; (a cura di) *Soggettivazione e destino. Saggi intorno a Flaubert di Sartre*, Milano, Bruno Mondadori, 2009; *L'intellettuale e le sue contraddizioni*, in *Franco Basaglia. Un laboratorio italiano*, Milano, Bruno Mondadori, 2011; *Sartre. Fenomenologia e passioni della crisi*, Firenze, Le Lettere, 2012; *'Coscienza e conoscenza'. Sartre lettore di Freud*, in «Bollettino Studi Sartriani», IX, 2013, Roma, Biblink Editore; *Sartre*, (a cura di G. Farina), Milano, Corriere della Sera, 2014 (Il Grandangolo, 12); *Il Genet di Sartre*, in *Jean Genet, la scrittura della rivolta*, Spoleto, Editoria & Spettacolo, 2016; *Introduzione a Sartre e il problema della soggettività. Intorno alla Conferenza di Roma del 1961*, in «Bollettino Studi Sartriani», XI, 2017.

TESTI

Genesi

3 Il peccato

¹Il serpente era il più astuto di tutti gli animali selvatici che Dio aveva fatto e disse alla donna: «È vero che Dio ha detto: «Non dovete mangiare di alcun albero del giardino?»». ²Rispose la donna al serpente: «Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ³ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: «Non dovete mangiarne e non lo dovete toccare, altrimenti morirete»». ⁴Ma il serpente disse alla donna: «Non morirete affatto! ⁵Anzi, Dio sa che il giorno in cui voi ne mangiaste si aprirebbero i vostri occhi e sareste come Dio, conoscendo il bene e il male». ⁶Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradevole agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò. ⁷Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e conobbero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture. ⁸Poi udirono il rumore dei passi del Signore Dio che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno, e l'uomo, con sua moglie, si nascose dalla presenza del Signore Dio, in mezzo agli alberi del giardino. ⁹Ma il Signore Dio chiamò l'uomo e gli disse: «Dove sei?». ¹⁰Rispose: «Ho udito la tua voce nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto». ¹¹Riprese: «Chi ti ha fatto sapere che sei nudo? Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?». ¹²Rispose l'uomo: «La donna che tu mi hai posto accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato». ¹³Il Signore Dio disse alla donna: «Che hai fatto?». Rispose la donna: «Il serpente mi ha ingannata e io ho mangiato». ¹⁴Allora il Signore Dio disse al serpente:

«Poiché hai fatto questo,
maledetto tu fra tutto il bestiame
e fra tutti gli animali selvatici!
Sul tuo ventre camminerai
e polvere mangerai
per tutti i giorni della tua vita.

¹⁵Io porrò inimicizia fra te e la donna,
fra la tua stirpe e la sua stirpe:
questa ti schiaccerà la testa
e tu le insidierai il calcagno».

¹⁶Alla donna disse:

«Moltiplicherò i tuoi dolori
e le tue gravidanze,
con dolore partorirai figli.
Verso tuo marito sarà il tuo istinto,
ed egli ti dominerà».

¹⁷All'uomo disse: «Poiché hai ascoltato la voce di tua moglie e hai mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato: «Non devi mangiarne»,

maledetto il suolo per causa tua!
Con dolore ne trarrai il cibo

per tutti i giorni della tua vita.

¹⁸Spine e cardi produrrà per te
e mangerai l'erba dei campi.

¹⁹Con il sudore del tuo volto mangerai il pane,
finché non ritornerai alla terra,
perché da essa sei stato tratto:
polvere tu sei e in polvere ritornerai!».

²⁰L'uomo chiamò sua moglie Eva, perché ella fu la madre di tutti i viventi.

²¹Il Signore Dio fece all'uomo e a sua moglie tuniche di pelli e li vestì.

²²Poi il Signore Dio disse: «Ecco, l'uomo è diventato come uno di noi quanto alla conoscenza del bene e del male. Che ora egli non stenda la mano e non prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva per sempre!». ²³Il Signore Dio lo scacciò dal giardino di Eden, perché lavorasse il suolo da cui era stato tratto. ²⁴Scacciò l'uomo e pose a oriente del giardino di Eden i cherubini e la fiamma della spada guizzante, per custodire la via all'albero della vita.

4 Caino uccide Abele

¹Adamo conobbe Eva sua moglie, che concepì e partorì Caino e disse: «Ho acquistato un uomo grazie al Signore». ²Poi partorì ancora Abele, suo fratello. Ora Abele era pastore di greggi, mentre Caino era lavoratore del suolo.

³Trascorso del tempo, Caino presentò frutti del suolo come offerta al Signore, ⁴mentre Abele presentò a sua volta primogeniti del suo gregge e il loro grasso. Il Signore gradì Abele e la sua offerta, ⁵ma non gradì Caino e la sua offerta. Caino ne fu molto irritato e il suo volto era abbattuto. ⁶Il Signore disse allora a Caino: «Perché sei irritato e perché è abbattuto il tuo volto? ⁷Se agisci bene, non dovresti forse tenerlo alto? Ma se non agisci bene, il peccato è accovacciato alla tua porta; verso di te è il suo istinto, e tu lo dominerai».

⁸Caino parlò al fratello Abele. Mentre erano in campagna, Caino alzò la mano contro il fratello Abele e lo uccise. ⁹Allora il Signore disse a Caino: «Dov'è Abele, tuo fratello?». Egli rispose: «Non lo so. Sono forse io il custode di mio fratello?». ¹⁰Riprese: «Che hai fatto? La voce del sangue di tuo fratello grida a me dal suolo! ¹¹Ora sii maledetto, lontano dal suolo che ha aperto la bocca per ricevere il sangue di tuo fratello dalla tua mano. ¹²Quando lavorerai il suolo, esso non ti darà più i suoi prodotti: ramingo e fuggiasco sarai sulla terra». ¹³Disse Caino al Signore: «Tropo grande è la mia colpa per ottenere perdono. ¹⁴Ecco, tu mi scacci oggi da questo suolo e dovrò nascondermi lontano da te; io sarò ramingo e fuggiasco sulla terra e chiunque mi incontrerà mi ucciderà». ¹⁵Ma il Signore gli disse: «Ebbene, chiunque ucciderà Caino subirà la vendetta sette volte!». Il Signore impose a Caino un segno, perché nessuno, incontrandolo, lo colpisse. ¹⁶Caino si allontanò dal Signore e abitò nella regione di Nod, a oriente di Eden

¹⁷Ora Caino conobbe sua moglie, che concepì e partorì Enoc; poi divenne costruttore di una città, che chiamò Enoc, dal nome del figlio. ¹⁸A Enoc nacque Irad; Irad generò Mecuaèl e Mecuaèl generò Metusaèl e Metusaèl generò Lamec. ¹⁹Lamec si prese due mogli: una chiamata Ada e l'altra chiamata Silla.

²⁰Ada partorì Iabal: egli fu il padre di quanti abitano sotto le tende presso il bestiame. ²¹Il fratello di questi si chiamava Iubal: egli fu il padre di tutti i suonatori di cetra e di flauto. ²²Silla a sua volta partorì Tubal-Kain, il fabbro, padre di quanti lavorano il bronzo e il ferro. La sorella di Tubal-Kain fu Naamà.

²³Lamec disse alle mogli: «Ada e Silla, ascoltate la mia voce
mogli di Lamec, porgete l'orecchio al mio dire.

Ho ucciso un uomo per una mia scalfittura
e un ragazzo per un mio livido.

²⁴Sette volte sarà vendicato Caino,
ma Lamec settantasette».

²⁵Adamo di nuovo conobbe sua moglie, che partorì un figlio e lo chiamò Set. «Perché - disse - Dio mi ha concesso un'altra discendenza al posto di Abele, poiché Caino l'ha ucciso».

²⁶Anche a Set nacque un figlio, che chiamò Enos. A quel tempo si cominciò a invocare il nome del Signore.

Lettera ai Romani 5

Giustificati dunque per fede, noi siamo in pace con Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo. ²Per mezzo di lui abbiamo anche, mediante la fede, l'accesso a questa grazia nella quale ci troviamo e ci vantiamo, saldi nella speranza della gloria di Dio. ³E non solo: ci vantiamo anche nelle tribolazioni, sapendo che la tribolazione produce pazienza, ⁴la pazienza una virtù provata e la virtù provata la speranza. La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato.

⁶Infatti, quando eravamo ancora deboli, nel tempo stabilito Cristo morì per gli empì. Ora, a stento qualcuno è disposto a morire per un giusto; forse qualcuno oserebbe morire per una persona buona. ⁸Ma Dio dimostra il suo amore verso di noi nel fatto che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi. ⁹A maggior ragione ora, giustificati nel suo sangue, saremo salvati dall'ira per mezzo di lui. ¹⁰Se infatti, quand'eravamo nemici, siamo stati riconciliati con Dio per mezzo della morte del Figlio suo, molto più, ora che siamo riconciliati, saremo salvati mediante la sua vita. ¹¹Non solo, ma ci gloriamo pure in Dio, per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo, grazie al quale ora abbiamo ricevuto la riconciliazione.

Quindi, come 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... Fino alla Legge infatti c'era il peccato nel mondo e, anche se il peccato non può essere imputato quando manca la Legge, ¹⁴la morte regnò da Adamo fino a Mosè anche su quelli che non avevano peccato a somiglianza della trasgressione di Adamo, il quale è figura di colui che doveva venire.

¹⁵Ma il dono di grazia non è come la caduta: se infatti per la caduta di uno solo tutti morirono, molto di più la grazia di Dio e il dono concesso in grazia del solo uomo Gesù Cristo si sono riversati in abbondanza su tutti. E nel caso del dono non è come nel caso di quel solo che ha peccato: il giudizio infatti viene da uno solo, ed è per la condanna, il dono di grazia invece da molte cadute, ed è per la giustificazione. ¹⁷Infatti se per la caduta di uno solo la morte ha regnato a causa di quel solo uomo, molto di più quelli che ricevono l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia regneranno nella vita per mezzo del solo Gesù Cristo.

¹⁸Come dunque per la caduta di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera giusta di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione, che dà vita. ¹⁹Infatti, come per la disobbedienza di un solo uomo tutti sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo tutti saranno costituiti giusti.

La Legge poi sopravvenne perché abbondasse la caduta; ma dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia. ²¹Di modo che, come regnò il peccato nella morte, così regni anche la grazia mediante la giustizia per la vita eterna, per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore.

Luigi Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi, 1995

Parte seconda. La libertà originaria. II. La filosofia e il problema del male.

11. *Il ridestatore del male: l'inizio della storia*, pp. 190-193

Valgano queste poche osservazioni sull'ampissimo tema della libertà della colpa originaria, perché urge passare ormai all'altro dei temi annunciati, quello della storia. Nel passaggio dal regime della libertà originaria a quello della libertà umana il cammino va dall'eternità alla storia, dalla possibilità alla realizzazione, da una libera dialettica di opposti inseparabili a una lotta reale e combattuta fra opposti disgiunti.

Con la sua caduta l'uomo ha dato inizio alla storia, in cui il bene, lungi dall'esser vittorioso, è sempre alle prese col male trionfante. L'esistenza di Dio — già s'è visto — significa anzitutto che nell'eternità il male è stato una possibilità giocata una volta per tutte e risultata perdente. Ma questo gioco s'è svolto, appunto, nell'eternità: nella storia il gioco si riapre, la partita ricomincia, e tutto può accadere. *Sub specie aeternitatis* il male è vinto, è già vinto, è vinto *per sempre*; ma nella storia esso è ben presente e reale, e può ancora vincere. Ed effettivamente vince, e persino trionfa. La lotta resta indecisa sino all'ultimo: in ogni momento il male può ancora risultare vincitore, e si può persino pensare che giunga ad avere l'ultima parola.

Il passaggio, dunque, è da una struttura intemporale in cui il male è una possibilità superata per l'eternità alla temporalità d'una storia in cui il male è una realtà effettiva in continua lotta col bene. Mi si permetta di tracciare ancora una volta il quadro completo. Il male è nato come vinto: nell'eternità esso è inattuale, ridotto a una traccia ormai inconsistente, a un alone appena percettibile, a un'ombra che a stento visibile alla superficie, appanna la positività divina; in Dio esso giace celato e quasi furtivo, come un'eventualità trascorsa, un'opportunità scaduta, un'occasione mancata. Ma non per questo è meno terribile, perché sotto la calma superficie della positività divina esso costituisce l'aspetto oscuro e tenebroso della divinità; nell'ambiguità originaria s'annida come un'insidia incombente, acquattato in posa tranquilla ma quasi appostato in attesa d'una forza che lo risvegli e lo scateni in un'inarrestabile potenza di distruzione e di morte. E infatti per opera dell'uomo l'inseparabilità di bene e di male vigente in Dio, in quella specie di dialettica con cui la scelta del bene è di per sé la vittoria sul male, si scinde nel mondo storico, ove i contrari si presentano non soltanto indipendenti e separati, ma anche lanciati l'uno contro l'altro, in una guerra senza tregua, nella quale la stessa libertà dell'uomo viene sequestrata e dilaniata. La placata dialettica dell'eternità cede il posto all'immense conflitto che nella storia si accende fra il bene e il male, ove il bene stesso, che sembrava vittorioso e acquisito per sempre, viene impugnato e messo in pericolo, e il male si concentra nell'impegno di consegnare l'umanità, anzi la realtà intera, compresa la natura, al dominio del negativo e alla minaccia dell'onnidistruzione.

Il fatto che il ridestamento del male avvenga nella storia, anzi ne sia l'inizio e quindi il primo evento, destina il male così scatenato a un progressivo sviluppo, a un incremento continuo dovuto alla sua stessa accumulazione, ciò che rende sempre più terribili le conseguenze della scelta del male fatta originariamente dall'uomo. Assai eloquente su questo punto il racconto biblico, che alla caduta originaria fa tosto seguire l'effusione del sangue del fratricidio, e che sempre all'inizio del *Genesi*, nell'enigmatico capitolo sesto, motiva la decisione divina del diluvio universale col celebre «pentimento» di Dio, perché «Il Signore vide che la malvagità degli uomini s'era moltiplicata sulla terra, e che ogni disegno concepito dal loro cuore era continuamente volto al male» (*Gen. 6, 5*): «la terra era corrotta davanti a Dio e piena di violenza» (*Gen. 6, 11*). Ciò conferma del resto che la scelta del male fatta dall'uomo è anch'essa irreversibile: da allora l'uomo non fa che scelte negative, perché il peccato è la prima pena del peccato; la sua libertà stessa è inficiata, dominata dalla peccaminosità, sia essa la concupiscenza paolina (*ἐπιθυμία*), o il talmudico *ješ er ra'*, o l'agostiniano *non posse non peccare*.

Nell'impresa di ridestatore del male l'uomo dà mostra d'un singolare vigore e d'una forza eccezionale, al punto che si può dire che in niente egli si manifesta così potente come nel riattivare il nulla e il male, sino a mettere in scacco, per così dire, Dio stesso, o per lo meno a coinvolgerlo nella tragica vicenda della sua caduta. È per opera sua che una forza negativa percorre l'intera realtà, dalla libertà umana a quella

originaria. Certamente la scelta del bene operata dalla libertà divina ha un aspetto per così dire rassicurante in virtù della sua positività irrevocabile e conclusa, ma ciò non impedisce che un turbine di distruzione imperversi sull'intera realtà, gettandovi una luce livida e sinistra; né le forze caotiche della natura o i funesti conflitti della storia attestano un governo del mondo così saldo da bloccare o ritardare la frenesia di negatività che lo pervade o l'inquietudine di morte che lo attraversa. In ciò l'uomo dimostra una potenza francamente sproporzionata alle sue forze reali, perché può diventare una specie di diabolico e più che prometeico anti-Dio: col ridestare ciò che Dio ha già vinto, si rende capace di estendere lo spirito di negazione così provocato all'intero universo, facendone una forza distruttiva, volta a minare le fondamenta del mondo, come una specie di discreazione, o, come diceva Leonardo, di disfazione.

Questa situazione contiene qualcosa di tremendamente sconcertante e di profondamente paradossale. È il fatto che l'uomo, che non è così creatore da inventare il male, ha avuto tuttavia il vigore di realizzarlo; che l'uomo ha saputo scoprire e rinvenire il male là dove meno si penserebbe che dovesse trovarlo, cioè in Dio, nell'abisso della libertà originaria; che l'uomo ha saputo fare delle profondità di Dio i precipizi di Satana; che di una semplice possibilità, per di più sconfitta e sottomessa, e quindi latente e dormiente, è riuscito a fare una forza terribile, cioè una realtà efficace, capace di vincere bene, anzi di trionfarne, e di diventare in tal modo una potenza negativa; che dunque la stessa libertà originaria, cioè Dio, reca in sé, come aspetto nascosto e tenebroso, la possibilità del trionfo del male, ch'è come dire la possibilità dell'onnidistruzione.

La duplicità della libertà ha esito diverso in Dio e nell'uomo, donde altri impressionanti paradossi. Mentre Dio ha scelto il bene segnando così la vittoria *sul* male, l'uomo ha scelto il male, dichiarando in tal modo la vittoria *del* male. Con l'irruzione di Dio nell'essere, la libertà per la prima volta si è affermata come positiva, ma con la caduta dell'uomo per la prima volta la libertà si è esercitata come negativa. Mentre il primo atto della libertà divina è stato un atto di libertà positiva, il primo atto della libertà umana è stato un atto di libertà negativa. Se la scelta divina del bene è stata un atto irreversibile compiuto per l'eternità, con la scelta del male l'uomo, oltre a dare origine alla storia, ha impiantato in se stesso in modo stabile e progressivo la negatività. La scelta divina è irreversibile in quanto irrevocabile e definitiva è nell'eternità l'esistenza di Dio che ne risulta; la scelta umana lo è in quanto permanente e avanzante è nella storia la propensione al male derivatane nel cuore dell'uomo. La scelta divina del bene è definitiva sinché non interviene una forza contraria, quella dell'uomo, la quale però non scalfisce l'eternità del bene e agisce solo nella storia; e la scelta umana del male è definitiva sinché non interviene una forza contraria, quella di Dio, la quale, immergendosi bruscamente nella storia, ne capovolge l'esito nell'eternità.

14. L'interpretazione cristiana del male e della sofferenza, pp. 204-207

Ciò premesso, non sarà difficile ammettere che il cristianesimo, così saldamente fondato sull'idea della solidarietà umana nella colpa e quindi nel dolore e sull'idea del Dio sofferente — principi fondamentali del pensiero tragico —, 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 nell'accidentato e periglioso corso della sua storia. Solo il cristianesimo «comprende» il negativo, in quanto conferisce un significato al male e trova il senso del dolore. Esso non solo rivela il nesso fra il male e il dolore come vincolo fra colpa e pena, ravvisando nel destino d'espiazione la situazione tragica dell'uomo e l'unica sua speranza di salvezza; ma coglie quel nesso alla radice, nel suo originarsi dall'abisso divino, sia in quanto scorge in Dio stesso il principio della tragedia, che appare in tal modo nell'intero suo ambito umano, cosmico e divino, sia in quanto svela il cuore della realtà come tragico e dolorante, preso nel conflitto di bene e male, gioia e dolore, colpa e pena, perdizione e salvezza.

Non è meraviglia che il cristianesimo, che coinvolge nella tragedia dell'uomo Dio stesso, estendendo il dramma, cioè l'urgenza del male e del dolore, a tutto l'universo, sia stato considerato nel corso dei secoli

come una concezione ostile alla vita, nemica dell'umanità, contraria alla gioia, incline alla rinuncia. Dall'antica saggezza pagana sino all'irreligiosità contemporanea un coro ininterrotto accusa il cristianesimo di tetraggine e di cupezza. Al pagano antico l'ansia di espiatione vissuta dal cristiano appariva come una vera follia e insensatezza, sul tipo dell'assurdità di morire per timore della morte, *timore mortis cogi ad mortem*. Sulle orme di Seneca che biasima i pessimisti che con le loro angosce si rovinano la vita — *adpetere mortem cum vitam inquietam tibi feceris metu mortis* (Ep. 24, 23) — e di Marziale che li deride — *non furor est, ne moriari, mori?* (Epigr. II, 80) — Rutilio Namaziano offre un fosco ritratto dei cristiani *lucifugi*, afflitti da una volontaria impossibilità di godere paventando i mali, da un simultaneo terrore tanto dei favori quanto delle avversità della fortuna, da una contraddittoria volontà di soffrire per paura del dolore: *quisquam sponte miser, ne miser esse queat* (De red. suo, 439-48).

Non meno autoflagellatori appaiono i cristiani a gran parte della neopagana mentalità odierna, propensa a vedere nel cristianesimo il fautore dei sensi di colpa che affliggono l'umanità, e quindi il promotore se non addirittura l'autore dell'infelicità dell'uomo, che senza di esso vivrebbe più soddisfatto e felice. Ma se si pensa all'incalcolabile incidenza del negativo sull'umanità, alla sconfinata malvagità di cui l'uomo è capace e alle infinite sofferenze che lo opprimono, non si avrà difficoltà ad ammettere che nel cristianesimo non si tratta soltanto d'una concezione sadica della divinità o d'un vago e masochistico senso di colpa o d'una nevrotica incapacità di godimento, ma di quell'originaria solidarietà nella colpa e nella pena la cui consapevolezza conferisce alla religione cristiana il privilegio di saper trovare un senso al male e al dolore.

La mentalità odierna è molto più incline alla psicologia che alla metafisica, e preferirà forse respingere un discorso basato sulla trascendenza del male rispetto alla psicologia e consapevole di quell'insondabile profondità del peccato che manifesta il carattere ontologico del male. Ma per restare sul piano della psicologia sia detto in primo luogo che la responsabilità della colpa e la coscienza del peccato non hanno nulla a che fare col senso di colpa, perché mentre quest'ultimo è sicuramente fittizio e autodistruttivo, quelle sono un'ineludibile realtà, prima pietra per l'edificazione d'una personalità consapevole e matura. Inoltre il riconoscimento d'una situazione tragica non ha di per sé come esito necessario né il dolorismo col suo seguito di querimonie e lamentele né il quietismo dell'inerzia e della rinuncia; ma anzi è compatibilissimo con la coscienza che l'uomo nella sua colpevolezza non ha alcun diritto né alla felicità né al lamento, e che al contrario gli incombe il dovere di costruire la sua vita nel mondo come se la sua tragedia non esistesse. Senza gesti scomposti o gemiti indecorosi l'uomo opponga una calma ferezza alla tragedia in cui è immerso e tragga esempio dal Dio sofferente per l'attivo e silenzioso patimento del suo dolore: *seul le silence est grand, et tout le reste est faiblesse*.

Ciò non toglie che il cristianesimo sia una concezione profondamente tragica. Il male è così spaventosamente presente nel mondo che non si soffre mai abbastanza per espriarlo. La solidarietà umana nella colpa impone a ciascuno, senza eccezione, il compito di soffrire per gli altri. L'economia dell'universo è fortemente sbilanciata, perché a un'eccedenza di male corrisponde un ammanco di sofferenza. L'eccesso di male crea un credito difficilissimo da saldare. Impossibile un pareggio affidato ai soli peccatori: la situazione rimane smisuratamente deficitaria. Un profondo sgomento suscita la necessità di ricorrere alla sofferenza degli innocenti, che a sua volta si rivela insufficiente. Un ricorso ulteriore s'impone, ancora più orribile e raccapricciante: quello alla sofferenza di Dio. Solo l'incommensurabilità divina rende possibile il pareggio. Senza questo decisivo intervento la situazione rimane aperta e inconclusa, in così palese sbilancio da autorizzare i più severi apprezzamenti sul carattere fallimentare del mondo, e quindi sulla sua assurdità.

Questo pensiero è certo d'una profondità immensurabile e d'un'irraggiungibile sublimità, e quindi sembrerà difficile da accettare, e molti lo respingeranno come inconcepibile e insensato. Ma 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 divina — la quale è «scandalo agli ebrei e follia ai pagani, ma per i chiamati potenza di Dio e sapienza di Dio» (I Cor. I, 23) — che offre una chiave per interpretare la situazione. Il male e il dolore, che sono quanto c'è di più incomprensibile e inaccettabile nella realtà, stanno addirittura al centro dell'universo e abitano nel cuore della realtà. Se si rifiuta questa prospettiva, allora il mondo cade nell'assurdità più completa. Ma altrettanto assurda sembra questa prospettiva, la

cui improbabilità, tuttavia, trova chi pure la considera credibile: *credibile est, quia ineptum est*. Si tratta di scegliere fra due assurdità, ma, come Kierkegaard avverte, c'è l'assurdità del non senso e l'assurdità del paradosso, e solo quest'ultima contiene la verità.

Sul problema decisivo della sofferenza il cristianesimo si distingue dalle grandi religioni della terra che per sfuggire al tormento della vita e della reincarnazione hanno cercato il modo di poter giungere alla soppressione del dolore. Per il cristianesimo, invece, il problema non è di sopprimere la sofferenza, che sarebbe come sopprimere la realtà, ma di trovarne il senso e ribadirlo: si tratta di saper soffrire per fare del dolore stesso non una diminuzione ma un incremento della personalità; si tratta soprattutto di soffrire per gli altri per colmare un disavanzo metafisico; si tratta di *accettare* il dolore come inevitabile, e attraverso l'accettazione trovare in esso una possibilità non solo di superamento, ma anzi di capovolgimento. La liberazione dal dolore consiste nell'approfondimento del dolore stesso. Ciò non ha nulla a che fare con l'intento degli autoflagellatori, siano essi gli *ἑαυτοτυμωρούμενοι* antichi o i moderni masochisti. Non si tratta del torbido piacere di soffrire o della morbosa voluttà del dolore, ma della limpida e schietta positività della sofferenza. Su questa via il cristianesimo giunge a saper considerare il dolore stesso come sede — anzi la sede forse più autentica e sicura — della gioia. Il punto di vista cristiano è sempre dialettico: ogni conforto è possibile solo attraverso un cammino doloroso, la consolazione è genuina solo se raggiunta attraverso la disperazione, la gioia è apprezzabile come tale solo attraverso e dentro la sofferenza: *exsultabitis modicum nunc si oportet contristari* (I Petr. 1, 6), *communicantes Christi passionibus gaudete* (I Petr. 4, 13).

La concezione cristiana sarà caratterizzata dal più amaro disincanto e da una spiccata sfiducia nell'umanità, oltre che da una spontanea e irresistibile diffidenza nei confronti del sentimentalismo sia doloristico sia consolatorio, ma non può esser tacciato di cupezza e tetraggine. Si può considerare cristiano chi senza enfasi e con impassibile fermezza 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 esser completamente vinto solo con la cenosi di Dio, che deve dunque esser 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'esser 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. 2, 29); l'idea che proprio la sofferenza, e non un qualsiasi *divertissement*, è il rimedio contro la noia, il *taedium vitae*, la scontentezza, l'inquietudine, e anzi proprio il dolore può diventare sede della gioia: *beatus vir qui suffert tentationes* (Iac. 1, 2).

Massimo Recalcati, *Il gesto di Caino*, Torino, Einaudi, 2020

Fratellanza, lutto e responsabilità, pp. 71-77

Il gesto di Caino rivela che la fratellanza non è mai - come, del resto, il processo della filiazione - un evento di sangue. La sua vicenda mostra che il primo rapporto di fratellanza sulla terra finisce in un assassinio. È questa la matrice rimossa di ogni fratellanza possibile?

Il testo biblico ci indica qui una verità fondamentale: non esiste fratellanza biologica, non esiste fratellanza naturale. Questo significa che non esiste fratellanza senza riconoscimento della nostra responsabilità etica verso il fratello. Dopo aver ucciso Abele, Caino si trova confrontato alla domanda perentoria del Signore: «Dov'è Abele, tuo fratello?» (Gn 4,9). L'appello è diretto. Il Signore sa dov'è finito Abele, ma interroga Caino per ascoltare la sua voce, per mettere in gioco la sua responsabilità etica. Di nuovo gli parla, si rivolge a lui. Questa volta con una domanda. Dov'è Abele, tuo fratello? Riporta la parola nel

luogo dove si è consumata la violenza come interruzione della Legge della parola. Il fratricida risponde però stizzito, rigettando ogni possibilità di dialogo e misconoscendo la propria colpa: «Non lo so. Sono forse io il custode di mio fratello?» (Gn 4,9). È la stessa domanda, come sottolinea Wénin, che Dio ha rivolto a Eva nel tempo della prima grande trasgressione: «Che hai fatto?» (Gn 3,13).

In quel primo episodio Dio chiede ragione della trasgressione della sua Legge. In questo caso invece la parola di Dio prende le parti di quella del fratello ucciso: «Che hai fatto? La voce del sangue di tuo fratello grida a me dal suolo!» (Gn 4,10). La voce di Dio traduce la voce del sangue del fratello assassinato. Il sangue di Abele parla. Dio allora agisce contro Caino maledicendolo come aveva fatto contro il serpente: «Ora sii maledetto, lontano dal suolo che ha aperto la bocca per ricevere il sangue di tuo fratello dalla tua mano» (Gn 4, 11). Caino misconosce però, almeno inizialmente, la gravità imperdonabile del proprio atto, declina l'assunzione soggettiva della responsabilità verso il fratello. Senza questa assunzione non si dà tuttavia alcun sentimento di fratellanza possibile. Siamo obbligati allora a capovolgere il presupposto naturalistico della fratellanza per affermare che Caino può davvero acquisire il titolo di «fratello» solo dopo il suo crimine e l'ammissione del carattere imperdonabile della sua colpa, ovvero solo dopo la soggettivazione della responsabilità nei confronti del proprio atto.

Non è dunque l'atto dell'assassinio a distruggere il senso della fratellanza, ma casomai, nel racconto biblico, è il senso della fratellanza che può scaturire dall'assassinio del fratello naturale e dal senso di colpa che esso comporta. È necessario, in altri termini, passare dal *lutto della fratellanza di sangue* per costruire il senso umano della fratellanza con il fratello non prossimo, non di sangue, sconosciuto. È questa la responsabilità etica alla quale Dio vuole condurre Caino: portare la fratellanza nella storia sottraendola all'illusione del suolo e del sangue. Per questa ragione all'origine della comunità umana è sempre un atto di morte; è l'assassinio del fratello di sangue — come avviene, per esempio, nel caso di Romolo e Remo nella fondazione dell'antica Roma — a dare luogo all'istituzione della città. Non c'è alcuna discendenza di Abele; solo Caino genera una stirpe. Ma la parola di Dio verso Caino non può inizialmente che essere severa. «Quando lavorerai il suolo, esso non ti darà più i tuoi prodotti: ramingo e fuggiasco sarai sulla terra» (Gn 4,12). La maledizione di Dio sospinge Caino nella storia tagliando il legame incestuoso che lo vincolava incestuosamente alla madre e alla terra. Quella terra che aveva sempre risposto con abbondanza e generosità al suo lavoro è destinata a divenire arida, a non dare più frutti.

Dalla violenza non si genera che morte e distruzione, sterilità e disperazione. La terra è stata infestata dal sangue del fratello ucciso. Il gesto di Caino è antigenerativo: non espande la vita ma la contrae. La terra non sarà più casa, patria, madre ma si rivelerà il luogo di un esilio. L' esito finale della maledizione divina è quello del lavoro faticoso per recuperare fecondità alla terra e quello del cammino nell'erranza senza una casa dove poter riposare. Caino, il fratricida, sarà «ramingo e fuggiasco». Solo di fronte a questa maledizione egli potrà però assumere una postura nuova. È quello che accade: il suo discorso cambia, si modifica. Se nella sua prima risposta alla parola di Dio («Dov'è Abele, tuo fratello?»), Caino sceglie la via della negazione e del misconoscimento («Sono forse io il custode di mio fratello?»), nella sua seconda risposta alla parola di Dio, sceglie invece la via tortuosa dell'assunzione della propria responsabilità. Caino riconosce la propria colpa ponendo egli stesso questa colpa come imperdonabile: «Troppo grande è la mia colpa per ottenere perdono!» (Gn 4,13).

Nel porre la colpa come imperdonabile Caino si svela come un soggetto etico. Non chiede sconti, non riduce l'orrore del suo gesto, non si nasconde più. Non bisogna trascurare questa assunzione né considerarla ovvia poiché, come abbiamo visto, in un primo tempo Caino portava con sé la convinzione d essere stato ingiustamente trascurato dal Signore a favore di Abele. Ora, invece, la tendenza rivendicativa che gonfiava il suo odio invidioso verso il fratello viene meno. «Troppo grande è la mia colpa per ottenere perdono», afferma riconoscendo la sproporzione mostruosa tra la sua invidia e il suo gesto. Caino incontra la verità orribile del suo atto; come accade per l'Edipo di Sofocle, anche in questo caso la verità si rivela attraverso l'esperienza etica della colpa. Non si tratta tanto di rispondere a un giudizio morale, ma di assumere le conseguenze del proprio atto. Senza questa assunzione singolare non c'è accesso alla vita etica. È quello che accade anche a Edipo: solo l'assunzione della colpa lo libera dal suo destino di parricida. Ma questa colpa non è solo una figura triste della morale. La colpa di Edipo, come quella di Caino, è una figura etica che consente al soggetto di dare un nuovo inizio alla

propria vita. Non si tratta semplicemente di spiare un reato, ma di realizzare, grazie all'assunzione della propria responsabilità, una ripartenza inedita.

È per la via di questo movimento che Caino umanizza la sua esistenza separandosi finalmente dai legami di sangue. Il chiuso della relazione simbiotica che lo vincolava alla madre lascia il posto all'aperto del suo cammino nell'esilio. Essere scacciato dalla terra, dal proprio suolo, coincide con l'acquisizione di una nuova libertà. Caino non è più figlio ma diventa uomo. Il testo biblico esprime con chiarezza questo punto: «Caino si allontanò dal Signore e abitò nella regione di Nod, a oriente di Eden» (Gn 4,16). Si tratta di un movimento di separazione che si ritrova anche in altre scene fondamentali della narrazione biblica, per esempio quella dell'uscita di Abramo dalla sua terra natia o quella della parabola lucana del figliol prodigo.

Il Signore interviene sollevando Caino dalla sua colpa, impedendo che da essa scaturisca solamente un presagio di morte: «chiunque mi incontrerà mi ucciderà» (Gn 4,14), pensa tristemente Caino. Il riconoscimento della colpa lo rende un assassino agli occhi della gente. Il rischio imminente è che la violenza generi altra violenza in una spirale caotica, senza soluzione di continuità. Ancora una volta sarebbe la figura dello specchio a troneggiare: colui che ha colpito impunemente il fratello sarà colpito a sua volta; l'assassino assassinato. È solamente l'intervento di Dio a rompere lo specchio e a impedire la ripetizione infinita della violenza. Ai suoi occhi la colpa di Caino non deve essere solo sanzionata, ma diventa un'occasione per ricominciare. Per questo — in risposta all'assunzione da parte di Caino stesso della sua responsabilità — Egli decide di porre su Caino un «segno»: «il Signore impose a Caino un segno, perché nessuno, incontrandolo, lo colpisse» (Gn 4,15). Si tratta di una marca simbolica che umanizza Caino vietando che lo si possa uccidere. Una marca che lo disidentifica dall'assassino, riconoscendolo come un uomo che ha commesso un grave errore di cui ha riconosciuto il carattere imperdonabile.

Il fratricida viene così eletto a fratello e la fratellanza viene emancipata dal sangue e dal suolo, dalla stirpe e dai legami fusionali primari. Il segno che Dio imprime su Caino impedisce all'assassino di essere assassinato a sua volta in una coazione a ripetere brutalmente specularmente. Per un verso, questo segno rammenta il trauma del fratricidio e la morte del fratello — è la marca di un lutto —, per un altro verso esso definisce l'acquisizione di una singolarità che separa finalmente Caino dalla sua origine incestuosa. Si apre così la possibilità di una nuova fratellanza simbolica non fondata sull'invidia narcisistica, né sulla stirpe, il suolo e il sangue, ma sulla condivisione della responsabilità etica verso il prossimo in quanto fratello sconosciuto.

Dio ha voluto mettere fine agli inganni di una fratellanza fondata sull'invidia narcisistica e sull'illusione del sangue e della natura. Per questo decide di non limitarsi a sanzionare Caino ma s'impegna anche a proteggerlo da chi lo vorrebbe morto. Affinché possa esistere una comunità umana la natura speculare della violenza fratricida deve essere interrotta. In questo modo — ponendo un segno sulla fronte di Caino prima di lasciarlo al suo destino — Dio indica l'esistenza di un'altra Legge rispetto a quella speculare, semplicemente punitiva o «mimetica». La Legge di cui Dio è il simbolo non gode nell'esercizio della Legge, ma sa interrompere l'automatismo «moralistico» della Legge per affidare al soggetto un'altra possibilità; disattiva il *dispositivo mimetico della Legge*, che al male risponde con altrettanto male in una ripetizione senza fine, per rendere possibile l'esistenza di *un'altra versione della Legge*. L'esigenza di Dio non è quella solo mimetica della punizione del male col male, della violenza con la violenza, nemmeno è quella, pure decisiva, di liberare la giustizia da ogni principio ritorsivo, ma è quella di favorire la separazione di Caino dalla prigione incestuosa e dagli inganni della rivalità narcisistica in cui si è trovato e dalla quale ha avuto origine il suo gesto.