

riscoprire il fascino e la forza del bene

testo integrale della relazione
tenuta alla Cittadella di Assisi
al 69° Corso di studi cristiani

Vito Mancuso

Il titolo che gli organizzatori di questo convegno sul male mi hanno assegnato è «riscoprire il fascino e la forza del bene», il che mi fa particolarmente piacere perché il valore-guida del mio pensiero è esattamente l'idea pratica del bene, e se credo in Dio è esattamente perché sento che solo alla luce dell'esistenza di Dio si dà un primato ontologico, e non solo assiologico, del bene.

Ritengo che per raggiungere l'obiettivo assegnatomi (quello di indicare alcune piste di ricerca per riscoprire il fascino e la forza del bene) il primo passo debba consistere nell'individuazione delle principali obiezioni contro l'idea del bene, obiezioni a causa delle quali il bene oggi per lo più non risulta né affascinante né tanto meno forte.

conoscere e affrontare le obiezioni

Ho parlato del bene come valore-guida, come criterio supremo o punto fermo per mettere ordine nella propria vita e in base al quale gerarchizzare e dare valore alle cose, e poi orientare in modo equilibrato e sapiente l'esistenza.

a) no ai valori

Ebbene la prima radicale obiezione contro il bene consiste nel sostenere che questa esigenza di un valore-guida sia un segnale di uno stadio ancora immaturo della coscienza, perché la coscienza veramente matura sa che non deve gerarchizzare, sa che non deve «pensare per valori», ma rimanere aperta al continuo flusso della vita, facendo sì che sia la vita stessa a rivelarsi dentro di noi. Il nostro compito dovrebbe essere solo l'apertura alla continua rivelazione della vita, senza valutazioni aprioristiche. Heidegger rimprovera tutto il pensiero orientato moralmente, alla ricerca dei valori o peggio ancora del valore, con queste parole: «Si tratta di capire finalmente che proprio quando si caratterizza qualcosa come «valore», ciò che è così valutato viene privato della sua dignità... Ogni valutazione non lascia essere l'ente, ma lo fa valere solo come oggetto del proprio fare... Pensare per valori è la più grande bestemmia che si possa pensare contro l'essere» (*Lettera sull'umanismo*, 1946, in *Segnavia*, 301).

C'è del vero in questa prospettiva: è l'affermazione del primato della vita con le sue situazioni concrete contro ogni dogmatismo dottrinale. Un esempio al riguardo si è avuto nel marzo 2009 quando il vescovo di Recife in Brasile (il successore scelto da Giovanni Paolo II nella diocesi che fu di Helder Camara) ha scomunicato la madre e i medici di una bambina di 9 anni e naturalmente i medici coinvolti per aver fatto abortire la bambina rimasta incinta di due gemelli a seguito delle violenze sessuali ricevute dal patrigno e in evidente pericolo di vita. Il vescovo dichiarò di aver né più né meno applicato il *Codice di diritto canonico*, il che è vero, ed esattamente qui sta l'errore nell'applicare il codice senza tener conto dei contesti concreti, della vita reale. Occorre bandire ogni dottrinalismo che non legge la realtà nella sua specificità, e che considera la dottrina e la legge canonica (i Vangeli direbbero il sabato) più importanti dell'uomo concreto, piegando l'uomo concreto alla rigidità della dottrina.

Ma in questa prospettiva c'è anche del falso, anzi per me c'è soprattutto del falso. L'assenza di un valore ultimo nel leggere la realtà può infatti portare a osannare ciò che appare nella «radura dell'essere» (la *Lichtung* di cui amava parlare Heidegger) per il fatto stesso di essere apparso, come accadde in Germania nel 1933 con l'ascesa al potere di Hitler, non a caso salutata con favore da Heidegger (1). Non si trattò di un abbaglio, di una svista, ma di una logica conseguenza della sua filosofia allergica a ogni valutazione etica, come è dimostrato dal fatto che dal 1945 al 1976 Heidegger non fece mai una pubblica ammenda della sua compromissione col nazismo.

Un criterio-guida per leggere la vita è necessario per non rimanere succubi dell'ambiguità della vita e della storia e per poterla interpretare e, quando è il caso, combattere. Occorre prendere le distanze dal dogmatismo di chi non legge la storia concreta, ma insieme non bisogna cadere nelle braccia del relativismo che non conosce valori se non quello della comoda opportunità o della forza.

b) Kant o Nietzsche?

Per non cadere nel dogmatismo occorre che il primato sia sempre della vita concreta, quindi la risposta deve scaturire da un'analisi della vita, senza inserire in essa nulla di estraneo, senza nessuna contaminazione. *Agere sequitur esse*, l'agire consegue dall'essere. Qual è il valore-guida che emerge dall'essere concreto, dalla natura e dalla storia quale si manifestano davanti a noi, anzi dentro di noi, visto che anche noi siamo natura e siamo storia? La partita si gioca nel rispondere a questa questione, la questione della logica della vita, di questa vita qui e ora, perché è solo a partire dalla logica della vita concreta che è possibile individuare il criterio con cui orientarsi senza cadere nella prigione della mente e del cuore che è il dogmatismo.

Io sono convinto che a questo livello la battaglia decisiva si dia tra due colossi della filosofia moderna, Kant da un lato, Nietzsche dall'altro.

Kant afferma che il criterio dell'azione deve essere questo: «Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre come fine e mai semplicemente come mezzo» (*Fondazione della metafisica dei costumi*, 1785, con altre tre edizioni successive; ed. it. p. 48). È la prospettiva che gli esperti definiscono «Zweckformel», una formulazione cioè orientata al fine. Tre anni dopo nella *Critica della ra-*

gion pratica (1788) Kant presenta l'imperativo categorico in un'altra versione, che gli esperti definiscono «Gesetzformel», cioè formulazione orientata alla legge: «Agisci in modo che la tua azione possa valere come massima della morale universale». Al fondo di queste due massime, soprattutto della seconda, c'è l'idea dell'equità, della giustizia come equità, dell'uguaglianza degli esseri umani per quanto attiene ai diritti. C'è l'idea del bene, e in particolare del bene comune, come criterio-guida assoluto (imperativo) dell'azione e del pensare.

Nietzsche al contrario afferma: «Esigere una sola morale per tutti costituisce un pregiudizio proprio a danno dell'uomo superiore» (*Al di là del bene e del male*, 1886; ed. it. p. 137); e ne trae le conseguenze: «L'essenziale di una buona e sana aristocrazia è che essa... accolga con tranquilla coscienza il sacrificio di innumerevoli esseri umani che per amor suo devono essere spinti in basso e diminuiti fino a diventare uomini incompleti, schiavi, strumenti» (*Al di là del bene e del male*; ed. it. p. 176). Queste frasi sono la logica conseguenza di una certa visione della vita in quanto natura + storia. Se la natura (ovvero noi stessi) non è altro che «struggle for life» (lotta dura per la vita), che cosa è possibile dire contro questa prospettiva di Nietzsche? Nulla, anzi essa è la più fedele alla logica della vita. Io non vedo nessuna differenza qualitativa tra lo «struggle for life» di Spencer e di Darwin – visto che Darwin inserì l'espressione nella sesta edizione del suo capolavoro «L'origine delle specie» – e la «Wille zur Macht» di Nietzsche (la quale poi è diventata in Heidegger «Wille zum Willen», volontà di volontà, cf. Franco Volpi, *Glossario in Segnavia*, p. 520).

Da sempre e in tutti i luoghi l'etica (cioè il primato del bene) si è costruita sulla convinzione: *bonum facendum, malum vitandum*. Poi è arrivato Nietzsche a porre per il nostro tempo la grande questione: è poi vero che bisogna fare il bene ed evitare il male? Perché mai dovrebbe essere così? Chi l'ha detto che c'è un primato del bene e della giustizia oggettivi rispetto alla convenienza soggettiva, se tutta la logica della vita è lotta per affermare se stessi? Ecco altre sue parole: «Abbiamo bisogno di una critica dei valori morali, di cominciare a porre una buona volta in questione il valore stesso di questi valori... fino a oggi non si è neppure avuto il minimo dubbio o la minima esitazione nello stabilire 'il buono' come superiore al 'malvagio'... come? e se la verità fosse il contrario?» (*Genealogia della morale*, 1887; ed. it. p. 8-9).

Nietzsche scriveva queste cose nel 1887 e

oggi, dopo poco più di un secolo, il suo pensiero è diventato a mio avviso un sentire diffuso. Ma chi ha ragione: Kant oppure Nietzsche? Attenzione non sto chiedendo chi ci piacerebbe che avesse ragione, ma chi ha veramente ragione? Chi parla davvero nel nome della vita, e non di un noioso moralismo? Ovvero: qual è la logica della vita? È il bene o è la potenza? È la relazione o è la lotta? È l'armonia o è il dominio?



il bene come emozione vitale

Così Teilhard de Chardin, mentre si trovava nelle trincee del fronte della Prima guerra mondiale, scriveva in una lettera alla cugina: «Adotta come principio questa massima, e non stancarti di ripetere in giro: uno dei segni più certi della verità della religione (...) si ha osservando fino a che punto essa spinge all'azione, ossia in che misura essa riesce a far scaturire, dalle sorgenti profonde che sono in ciascuno di noi, un massimo di energia e sforzo» (2). Qui sta l'essenza della spiritualità occidentale, la medesima che si ritrova in Florenskij, Hillesum, Bonhoeffer, Schweitzer, una spiritualità come gusto e passione di vivere, gioia di agire e di lavorare. È in questa prospettiva che ora intendo parlare del bene quale emozione vitale.

L'emozione è un movimento interiore. Il termine rimanda al movimento già nella sua etimologia, visto che il verbo latino *moveo* significa «scuotere dal basso all'alto», come si fa con un succo di frutta o con uno yogurt liquido prima di aprirli. Quando si prova emozione, si viene mossi interiormente, si è come il mare che da calmo diventa agitato, mosso, molto mosso, burrascoso, tempestoso. Qualcuno potrebbe pensare che il mare meno è mosso, meglio è. Ma non è così, almeno per la navigazione a vela, perché l'assenza di vento significa bonaccia, che i latini chiamavano *malacia* (*malacia maris*) e che usavano in senso figurato come sinonimo di «languore, mancanza di appetito, apatia, assenza di energia vitale». Il mare della vita deve trovare il giusto equilibrio tra tempesta e bonaccia.

Ne viene quello che tutti sappiamo, cioè la preziosità e insieme la pericolosità delle emozioni. Il movimento emotivo è flusso, cammino, apertura. Se è troppo intenso può condurre alla tempesta e alla dissipazione, se è troppo debole può portare all'apatia e alla perdita dell'energia vitale: disciplinare il movimento emotivo può mettere ordine e contribuire a vivere meglio, ma può anche reprimere lo slancio vitale. Ed è innegabile

che spesso nel passato, e talora anche nel presente, l'educazione al bene ha avuto l'effetto di spegnere le emozioni, di castigare lo spirito vitale, sicché oggi il male risulta spesso più attraente e noi siamo costretti a dover «riscoprire» il fascino e la forza del bene.

Si riscopre il fascino e la forza del bene comprendendo che esso è la più forte emozione vitale. Per emozione vitale *più forte* intendo quella che, al di sopra o al di sotto delle molte emozioni che quotidianamente si generano per il semplice fatto di esistere, consente di navigare nel mare della vita generando sempre nuove energie e insieme evitando di venire travolti dalle pericolose correnti, una specie di emozione alla seconda che insieme mette in ordine e rafforza le emozioni ordinarie che derivano dal nostro essere al mondo. Il bene infatti è l'armonia che rende possibile il fluire del movimento che è la vita. Bene ovvero armonia. Il bene è quella particolare disposizione dell'essere che consente l'armonia, che attua la relazione armoniosa, che produce il concerto di relazioni armoniose necessarie alla vita, in particolare alla vita sana e felice. Più c'è armonia, più si è in presenza di quella particolare disposizione dell'essere designata dal pensiero come *bene*. Più c'è armonia, più c'è bene. E più c'è bene, più la vita fiorisce in tutti i suoi livelli, che ora esprimo facendo uso dei termini greci perché sono i più antichi che io conosca nella loro capacità analitica di individuare i molteplici livelli di consistenza dell'esistenza umana:

- 1) *bios*, ovvero vita biologica-vegetativa;
- 2) *zoé*, ovvero vita animale;
- 3) *psyché*, ovvero vita psichica;
- 4) *logos*, ovvero vita razionale;
- 5) *nous*, ovvero vita intellettuale;
- 6) *pneuma*, ovvero vita spirituale.

Il bene è ciò che consente la relazione armoniosa all'interno del quantum di energia che ciascuno di noi è, consentendogli di sviluppare il suo essere in tutti i livelli menzionati. Il bene quindi ha anzitutto un valore fisico, rimanda in primo luogo allo stare-bene, designa ciò che serve la vita, esprime la vita che si realizza nelle sue diverse possibilità, è la forma della vita pienamente realizzata.

In un mio libro precedente, *L'anima e il suo destino*, ho parlato al riguardo di «archeologia del bene», dicendo che il bene in sé non è qualcosa di straordinario, ma di ordinario, di normale, e se appare inusuale è solo perché la coscienza vive perlopiù nell'ignoranza. La sua archeologia infatti è il corpo di nostra madre. Nel nostro stesso venire all'essere il bene si manifesta come armonia delle relazioni che si intrecciano in modo sempre più ricco portando il puntino primor-

diale dello zigote a evolversi in embrione, feto, neonato, bambino. In questo processo che è la nostra archeologia l'essere è sempre e solo bene, ed è lì che in noi si forma la fiducia nell'essere e nella vita, da cui poi la volontà di bene e di giustizia. Le radici dell'etica sono nella fisica e nella biologia, nel fatto che l'essere ci nutre, ci forma, ci sostiene: questa è l'esperienza primordiale, la sorgente immacolata dell'infanzia, la più basilare rivelazione dell'essere che viene a coincidere con la nostra stessa creazione. Il Logos che presiede la natura diviene carne anche dentro di noi, esattamente come avvenne venti secoli fa: «E il Logos si fece carne, e venne ad abitare in mezzo a noi» (*Giovanni* 1,14). Ogni volta che nasce un essere umano il Logos si fa carne e viene ad abitare in mezzo a noi, anzi è meglio dire, più fedelmente al greco del Quarto Vangelo, «in noi» (*en emîn*), cioè dentro di noi, dentro la nostra carne, nelle fibre del nostro essere materiale. Alla nascita è connessa la più potente rivelazione del mistero divino che è la vita. [Per questo l'aborto è da condannare con forza, ma sempre per questo non si deve più continuare a parlare di «peccato originale». Altro che peccato originale, alla natura è legata la rivelazione originaria, la benedizione originaria (*original blessing*, non *original sin*) come scrive il teologo americano Matthew Fox. (3)]

Tale esperienza primordiale dell'essere come bene è depositata nelle favole, nei libri e nei film dell'infanzia, dove il bene è l'elemento indubitabile, la realtà di fondo, il valore avvertito come il più degno della nostra vita, per il quale si parteggia istintivamente di fronte alle minacce del male sempre in agguato. È alla luce di tale archeologia che io penso che il bene sia l'emozione vitale più intensa e più duratura che c'è: un'emozione che diventa vita armoniosa, storia durevole, capacità di generare giustizia, luce pulita degli occhi.

Per questo Aristotele ha potuto scrivere che il bene è *quod omnia appetunt*, ciò che tutti cercano (*Etica nicomachea*, I, 1, 1094 A, 3; cf. *Retica*, I, 6, 2, e I, 7, 2). Tutti hanno appetito di bene, perché il bene è la logica armoniosa che consente la vita e la fa fiorire, crescere, dilatarsi in tutte le sue dimensioni.

il bene e Dio: un conflitto di autorità?

C'entra qualcosa Dio in tutto questo?

L'anima di molti esseri umani, tra i quali pongo anche me stesso, sente che questo bene radicato nelle fibre del nostro essere

possiede una dimensione universale ed eterna. Il bene per loro diviene Bene. *Dio* è il termine coniato dalla mente destatasi alla riflessione per esprimere il sentimento di questo Bene sussistente, ontologico, non riducibile alla semplice convenienza del singolo (è bene per me) ma dotato di respiro universale (è bene per me, per te, per tutti), una realtà al contempo fisica e morale, ma prima ancora più fisica che morale. Bene come Sommo Bene.

Non esiste popolo o civiltà che non sia giunto al pensiero del divino, ovviamente formulato in modi diversi a seconda delle lingue e delle culture, ma tale da essere percepito dalla gran parte degli uomini come qualcosa di immediato. Al riguardo gli antichi parlavano di *consensus gentium*, invitando a prestare molta attenzione a quelle esperienze e a quei concetti posseduti da tutti i popoli. Cicerone scriveva: «L'esistenza degli Dei è una nozione innata e per così dire scolpita nella mente di tutti» (4). Esprimeva ciò che io chiamo archeologia del bene. Mediante il termine *Dio* moltissimi esseri umani di tutti i tempi e di tutti i luoghi hanno portato al pensiero la loro certezza, sentimentale prima ancora che intellettuale, della vita come bene perché fondata sul Bene.

la realtà concreta del bene

Ma qual è il rapporto tra Dio come Sommo Bene e il bene concreto della vita quotidiana? Non è per nulla un rapporto lineare come in prima battuta sarebbe lecito attendersi, ovvero tale da generare la seguente consequenzialità: fede in Dio Sommo Bene è pratica del bene nella vita concreta. Noi vediamo che anzi talora avviene l'opposto, cioè che da persone che si ritengono fortemente credenti provengano azioni che negano il bene concreto degli uomini: dalle lapidazioni ai roghi e agli attentati la lista sarebbe lunghissima e tale da interessare tutte le religioni, ma in particolar modo quelle che più delle altre insistono sul valore della fede in un Dio personale e sulla sua rivelazione.

Ne viene che ognuno deve decidere qual è il suo assoluto, intendendo con ciò la fonte dell'energia vitale, ciò che regola il suo pensare e il suo vivere, la norma al suo intelletto e alla sua volontà. Qual è? È l'idea dottrinale di Dio quale codificata dagli insegnamenti della sua religione o è la pratica concreta per ricercare in ogni situazione concreta il miglior bene possibile?

Per quanto mi riguarda io rispondo in tutta franchezza che il mio assoluto non è Dio, inteso come «essere perfettissimo creatore

e signore» del tutto distinto dal mondo e da me, e non è neppure Gesù Cristo. Il mio assoluto, il mio *dio*, ciò che presiede la mia vita, non è nulla di esterno a me. Il mio assoluto è il bene, l'idea e la pratica del bene. Il mio assoluto è il bene che all'interno dei nostri corpi esprime la realtà fisica della relazione armoniosa tra i diversi elementi che ci costituiscono e che si dice come *salute*, e che poi, riproducendosi all'esterno, dà origine alla tensione etica che ci spinge a introdurre tale logica armoniosa anche nell'ambito spesso disordinato della libertà e che si dice come *giustizia*. Il mio assoluto è percepire la meraviglia che tutto questo esista in virtù di una non dovuta e inattesa generosità dell'essere-energia che nel linguaggio teologico tradizionale viene dettaggiata. Aggiungo di credere che l'esistenza di tale bene rimandi a un Bene eterno, sussistente, definibile come Sommo Bene, come «Dio» nel senso comune del termine. A partire dal bene, io credo in un Sommo Bene a cui penso vada attribuita anche la personalità, per quanto sia ben lontano dall'essere identificabile con una persona nel senso comune del termine. [In questo concordo con Martin Buber, che dopo aver parlato di Dio come *assoluta persona*, aggiunge: «Questo significa che Dio 'è' persona? Il carattere assoluto della sua persona, il paradosso dei paradossi, vieta una tale affermazione» (5).]

papà, tu mi uccideresti?

È esattamente da come si gestisce il rapporto tra la realtà concreta del bene e l'idea di Dio che si generano una modalità giusta e una modalità sbagliata di intendere il divino e la sua assolutezza. Per spiegarmi mi riferisco a un episodio accaduto nella mia famiglia qualche anno fa, quando fui costretto a scegliere tra l'immagine tradizionale di Dio e il bene.

Allora abitavamo in campagna e io sveglia-vo i miei figli alle 6.45, visto che la scuola era lontana. Quella mattina Stefano, il mio figlio maggiore allora undicenne, al mattino di solito taciturno, mi chiede: «Papà, ma chi era quello che doveva uccidere suo figlio per ordine di Dio?». Mi viene da pensare: ma guarda questo qui, a quest'ora, con gli occhi cisposi e i capelli all'aria, che cosa si mette a pensare, chissà che sogno avrà fatto. Poi gli dico che si trattava di Abramo. A quel punto Caterina, che allora aveva sette anni e dormiva ancora nella medesima camera del fratello, mi chiede: «Papà, ma se Dio ti ordina di ucciderti, tu mi uccidi?». Momento di difficoltà. Non rispondo e inizio ad allacciarle le scarpe. Poi però sento dentro di me che

una risposta a mia figlia la devo, e le dico senza esitare: «No Caterina, non se ne parla nemmeno. Se Dio mi dovesse ordinare una cosa del genere, gli direi di no. Sta' tranquilla, papà non ti tradirà mai». Ricordo che lo sguardo di mia figlia si fece luminoso, di quella luce che viene dalla gioia più intima, così difficile da descrivere, ma che penso tutti conosciamo. Poi colazione in cucina, di corsa in macchina verso la scuola, Abramo e tutto il resto dimenticato. Non da parte mia però, che mentre guidavo ero alle prese con una serie di dubbi: avevo fatto bene a rispondere così seguendo il mio istinto? Non avevo sminuito agli occhi dei miei figli la maestà di Dio e della Bibbia? Non avevo polverizzato con quella risposta così umana da poter essere *troppo umana* una tradizione millenaria di timore di fronte alla sacralità del mistero divino?

quale Dio?

La domanda di mio figlio aveva fatto riferimento al celebre episodio di *Genesi* 22, il cosiddetto sacrificio di Isacco, oggetto di innumerevoli opere d'arte, dai mosaici di San Vitale a Ravenna ai dipinti di Caravaggio, Rembrandt e altri illustri pittori. La storia è arcinota e non occorre certo ricordarla a voi. Mi limito solo ai versetti capitali di *Genesi* 22,9-10 quando, arrivati al luogo indicato, «Abramo costruì l'altare, collocò la legna, legò suo figlio e lo depose sull'altare, sopra la legna. Poi stese la mano e prese il coltello per immolare suo figlio». Quanto tempo sarà passato dal momento in cui Abramo iniziò a legare suo figlio a quando alzò il coltello su di lui? Trenta secondi, un minuto, due minuti? Quanto ci vuole a legare un bambino in modo che non si muova quando vedrà il coltello scendere verso di lui? Chissà che cosa avrà pensato in quella serie di interminabili attimi il piccolo Isacco, dopo aver capito che l'animale per il sacrificio di cui aveva chiesto notizia al padre lungo la via era lui. Chissà quali immagini si andavano ammassando in quei momenti nella mente di quel bambino, quali immagini di Dio, della vita, di suo padre. Qualcuno ricorda il volto con il quale lo ha dipinto Caravaggio?

Tutti sanno che ad Abramo appare un angelo che gli dice «non stendere la mano contro il ragazzo, non fargli niente!», e gli fa trovare lì accanto un ariete e tutto si conclude in un trionfo con la voce celeste che proclama: «Giuro per me stesso, oracolo del Signore: perché tu hai fatto questo e non hai risparmiato tuo figlio, il tuo unigenito, io ti colmerò di benedizioni e renderò molto numerosa la tua discendenza, come le stelle del cie-

lo e come la sabbia che è sul lido del mare; la tua discendenza si impadronirà delle città dei nemici. Si diranno benedette nella tua discendenza tutte le nazioni della terra, perché tu hai obbedito alla mia voce» (*Genesi* 22,16-18).

Qual è il succo di questo episodio? La totale, assoluta, indiscussa obbedienza. Che cosa c'è infatti per un essere umano di più prezioso di un figlio? Nulla, e quando poi è unico, e quando poi è piccolo, la tenerezza è assoluta. Ebbene, Dio arriva a chiedere ad Abramo di sacrificargli il figlio, di ucciderlo e poi di bruciarglielo interamente in sacrificio. Per quale motivo? Per provare la sua fede, per verificare se c'era qualcosa che Abramo gli avrebbe anteposto, per verificare se lui con la sua volontà era davvero il signore assoluto.

Il filosofo luterano Søren Kierkegaard ha dedicato ad Abramo e al sacrificio del figlio Isacco un'intera opera, *Timore e tremore*, nella quale presenta Abramo come il tipo ideale della fede, «il cavaliere della fede» (6). Abramo è tale perché, accettando il comando divino riguardo al figlio, sospende e oltrepassa l'universalità dell'etica e così entra in un rapporto assoluto con Dio. Abramo scalca l'universalità dell'etica ed entra nella particolarità della religione, la quale però, ecco il paradosso kierkegaardiano, pretende di valere di più dell'universalità etica: «La fede è appunto questo paradosso, cioè che il Singolo come Singolo è più alto del generale» (7).

La tradizione ha visto in questo episodio il modello del vero uomo di fede in quanto esibisce un'assoluta obbedienza a Dio. Il volere divino può risultare terribile alla coscienza, il Dio «totalmente altro» può ordinare le cose più inaspettate, persino orribili crimini, ma non importa: quello che conta non è il bene in sé, ma solo il legame di assoluta devozione e obbedienza verso di lui: non l'universalità dell'etica, ma il rapporto particolare del singolo con Dio. Se c'è questa obbedienza totale, anche i crimini più orrendi risultano atti eroici (nel linguaggio della fede, «sacrifici») e chi è disposto a compierli diviene il modello della fede più pura.

Di quale Dio stiamo parlando? Di un Dio la cui essenza è volontà assoluta, da nulla determinata se non dal suo volere, e che è logico che generi nell'anima degli uomini che gli si accostano un senso di «timore e tremore». Quante volte le Chiese hanno fatto uso della paura per parlare di Dio, quante sofferenze e quante vite segnate dall'angoscia ne sono scaturite. Era un tema su cui Ingmar Bergman (scandinavo come Kierkegaard) ritornava spesso nei suoi film, ricor-

do in particolare *Il settimo sigillo* e *Fanny e Alexander*. Questa immagine di Dio e quindi di fede si ritrova nel '900 nella prima fase della teologia di Karl Barth, nella quale il teologo svizzero di tradizione calvinista presenta l'idea di un Dio così slegato dai valori del bene e della giustizia da poter essere «la dannazione anche di un san Francesco d'Assisi e l'assoluzione anche di un Cesare Borgia... un No opposto a ogni Sì umano e un Sì opposto a ogni No umano» (8).

Questa figura arbitraria di un Dio quale sovrano terribile che per chissà quale insondabile volontà può ordinarti di uccidere il figlio e mandare all'inferno Francesco d'Assisi, è fortemente avversata dal filone umanistico (detto anche liberale o dialogico) della teologia cristiana, rappresentato durante l'umanesimo e il rinascimento da Niccolò Cusano, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Erasmo da Rotterdam, Sebastiano Castellione; in epoca moderna da pensatori quali Lessing, Kant, Fichte, Hegel, Schelling, e dalla teologia liberale di Schleiermacher, von Harnack, Troeltsch; nel '900 dalla teologia di Bonhoeffer e di Tillich in ambito protestante, e in ambito cattolico dai teologi all'origine del Vaticano II come Teilhard de Chardin, Chenu, Congar, Rahner, Küng, Schillebeeckx; ai nostri giorni dalla teologia della liberazione e dalla teologia del pluralismo religioso.

L'autentico volto di Dio

Mi soffermo su Kant. Per il filosofo di Königsberg la «sospensione teologica dell'etica» di cui parlerà Kierkegaard qualche decennio dopo di lui, è inammissibile. Occorre piuttosto pensare che qualunque cosa sia in contrasto con la legge morale non viene da Dio, essendo Dio precisamente il bene, la realtà sussistente del bene, *die Idee des guten Prinzip* (l'idea del principio buono) (9), e quindi non potendo in alcun modo volere il male (e con ciò Kant non fa che esprimere la medesima prospettiva della più pura teologia cattolica) (10). In una delle ultime opere della sua vita, *Il conflitto delle facoltà*, precisamente in una nota a piè di pagina alle quali talora egli usava affidare pensieri su tematiche delicate (immagino per avere meno problemi con la censura), Kant commenta proprio *Genesi* 22 dicendo che Abramo avrebbe dovuto agire in ben altro modo, non solo rifiutandosi di compiere quanto ordinatogli dalla voce celeste, ma giungendo a mettere in questione che la voce potesse essere davvero quella di Dio, visto che quanto è in contrasto con la morale non può venire da Dio. Ecco le parole di Kant: «Può servire

come esempio il mito del sacrificio che Abramo voleva offrire, per ordine divino, scan- dando e bruciando il suo unico figlio (il povero fanciullo, per giunta, portò inconsapevolmente la legna). A quella presunta voce divina Abramo avrebbe dovuto rispondere: 'Che io non debba uccidere il mio caro figlio, è assolutamente certo; ma che tu che ti manifesti a me sia proprio Dio, di ciò io non sono né posso diventare sicuro', anche se tale voce risuonò dall'alto del cielo (visibile)» (11).

Chi, teologicamente parlando, ha ragione? Chi tra Kierkegaard e Kant individua meglio l'autentico volto di Dio? Se la risposta è Kierkegaard, io quella mattina ho sbagliato a rispondere a mia figlia nel modo in cui ho fatto; avrei dovuto farle comprendere che comunque Dio viene prima di lei, dicendole, certamente in modo soft per non traumatizzarne la delicata psiche infantile, che quello era un antico racconto scritto apposta per condannare i sacrifici umani e che non c'è nulla da temere da parte di un Dio che non solo non chiede sacrifici umani ma che si sacrifica lui stesso per noi nella persona del figlio, e che il primato di Dio non è contro ma è a favore degli uomini, e tante altre cose di questo genere, ma comunque facendole al fondo capire che il primato spetta a Dio, al quale dobbiamo sempre obbedire, e non c'è nulla di più importante di questa obbedienza dovuta. Se la risposta invece è Kant, io quella mattina non ho sbagliato. Ma chi, teologicamente parlando, ha ragione?

A mio avviso è decisivo quanto scrive Martin Buber, che di Bibbia se ne intendeva parecchio. Interrogandosi proprio sulla legittimità della proposta kierkegaardiana di qualificare la fede come «sospensione dell'etica», Buber si sofferma a sua volta su *Genesi* 22: «Kierkegaard presuppone qui una cosa che non si può presupporre nemmeno nel mondo di Abramo e tanto meno nel nostro. Egli non tiene conto che la problematica della decisione di fede è preceduta da quella dell'ascolto: Chi è colui di cui si ode la voce?». Buber sta avanzando il medesimo dubbio di Kant. Poi prosegue nell'argomentazione: «Per Kierkegaard, partendo dalla tradizione cristiana in cui è cresciuto, è naturale che a esigere il sacrificio non possa essere altro che Dio. Per la Bibbia e certamente per l'Antico Testamento ciò non è del tutto evidente» (12). L'esempio portato da Buber per sottolineare il dovere di sottoporre a discernimento critico ogni presunta voce divina riguarda il censimento del popolo voluto dal re Davide, che secondo un libro biblico (2Samuele) è volu-

to da Dio, secondo un altro (*1Cronache*) è voluto da Satana (13). A tale cautela di ordine oggettivo sottolineata da Buber, io credo se ne debba aggiungere un'altra in considerazione della fragilità del nostro ascolto e della nostra capacità di comprensione, come attestato dalla stessa Bibbia: «Una parola ha detto Dio, due ne ho udite» (Salmo 62,12). È quindi per motivi sia oggettivi sia soggettivi che si deve diffidare da ogni tendenza a pensarsi come singoli (tanto più se scritto enfaticamente con la maiuscola alla Kierkegaard, Singolo) e a strapparsi dalle regole universali. «Potrebbe succedere», continua Buber, «che un peccatore pensi di dover sacrificare a Dio per espiazione il proprio figlio». In realtà, conclude il grande filosofo e teologo ebraico, Dio «altro non esige che giustizia e amore, e che l'uomo tratti umilmente con lui, vale a dire non chiede molto di più dell'etica fondamentale» (14), e il rimando di Buber è un passo del profeta Michea che contiene una chiara critica a *Genesi* 22. Ecco le parole di Michea, che traducono dapprima i dubbi di un uomo che si interroga su come relazionarsi adeguatamente a Dio: «Con che cosa mi presenterò al Signore, mi prostrerò al Dio altissimo? Mi presenterò a lui con olocausti, con vitelli di un anno? Gradirà il Signore migliaia di montoni e torrenti di olio a miriadi? Gli offrirò forse il mio primogenito per la mia colpa, il frutto delle mie viscere per il mio peccato?». Ed ecco la risposta profetica: «Uomo, ti è stato insegnato ciò che è buono e ciò che richiede il Signore da te: praticare la giustizia, amare la bontà, camminare umilmente con il tuo Dio» (*Michea* 6,6-8). Qui non c'è nessuna sospensione dell'etica, qui il bene è osservato ed esprime tutto il suo fascino e tutta la sua forza.

Vito Mancuso

Note

- (1) Cf. il celebre discorso del rettorato in *Scritti politici*, 129 ss.; in una allocuzione del 17 maggio 1933 Heidegger definisce Hitler «la nostra grande guida» e poi conclude dicendo «alla nostra grande guida, Adolf Hitler, un *Sieg Heil* tedesco», 143; qualcuno potrebbe controbattere che il contesto dell'epoca ecc. ecc., ma si devono tener presenti due cose: 1- già in quell'epoca vi era chi aveva le idee molto chiare su Hitler: per esempio Jaspers, Jonas, Bultmann, Barth, Tillich, Bonhoeffer; 2- dopo la guerra Heidegger non ha mai ritrattato, non ha mai ammesso di aver sbagliato, cf. Hans Jonas, *Memorie*, 246 e 251).
- (2) Pierre Teilhard de Chardin, lettera del 4 luglio 1915 a Marguerite Teilhard-Chambon (Claude

Aragonnès), citata da Jacques Arnould, *Teilhard de Chardin. Eretico o profeta?*, tr. di Lucilla Congiu, Lindau, Torino 2009 (ed. or. 2005), p. 102.

(3) Matthew Fox, *Original Blessing*, Bear & Company, Santa Fe 1983; ed. it. *In principio era la gioia. Original Blessing*, tr. di Gianluigi Gugliemmetto, Fazi Editore, Roma 2011.

(4) Cicerone, *De natura deorum*, II,4,12; ed. it. *La natura divina*, a cura di Cesare Marco Calcante, BUR, Milano 1992, p. 161. Vedi anche *Tuscolanae Disputationes*, I, 13, 30 e 14, 35.

(5) Martin Buber, *L'eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia* [1953], tr. di Ursula Schnabel, Mondadori, Milano 1990, p. 66.

(6) Søren Kierkegaard, *Timore e tremore* [1843], in *Opere*, a cura di Cornelio Fabro, Piemme, Casale Monferrato 1995, I, p. 214. Cf. in particolare le pp. 251-256 per la contrapposizione tra eroe tragico e cavaliere della fede.

(7) Søren Kierkegaard, *Timore e tremore*, in *Opere*, I, p. 231.

(8) Karl Barth, *L'Epistola ai Romani* [1922], ed. it. a cura di Giovanni Miegge, Feltrinelli, Milano 1978, p. 269. La teologia barthiana ebbe una svolta umanistica individuata solitamente nella conferenza del 25 settembre 1956 tenuta ad Aarau in Svizzera, nella quale lo stesso Barth parla esplicitamente di «svolta nel pensiero della teologia evangelica»: Karl Barth, *L'umanità di Dio*, tr. it. di Saverio Merlo, Claudiana, Torino 1975, p. 29.

(9) Immanuel Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione* [1793], Introduzione e apparati di Massimo Roncoroni, traduzione e note di Vincenzo Cicero, Rusconi, Milano 1996, p. 156.

(10) Cf. Tommaso d'Aquino, *Summa contra gentiles*, I, capitoli 37-39, 73-74 e 95.

(11) Immanuel Kant, *Il conflitto delle facoltà* [1798], tr. di Andrea Poma, in *Scritti di filosofia della religione*, a cura di Giuseppe Riconda, Mursia, Milano 1989, p. 272.

(12) Martin Buber, *L'eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia* [1953], tr. di Ursula Schnabel, Mondadori, Milano 1990, p. 117.

(13) Ecco il testo di *2Samuele* 24,1: «L'ira del Signore si accese di nuovo contro Israele e incitò Davide contro il popolo in questo modo: Su, fa' il censimento di Israele e di Giuda». Ed ecco *1Cronache* 21,1: «Satana insorse contro Israele e incitò Davide a censire Israele».

(14) Martin Buber, *L'eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia* [1953], tr. di Ursula Schnabel, Mondadori, Milano 1990, p. 118.

La relazione contiene materiali inediti e in parte pagine del nuovo libro dell'Autore

IO E DIO

una guida dei perplessi (*Garzanti, Milano*)

in libreria dall'8 settembre