Corso di Laurea magistrale in Filosofia della società, dell'arte e della comunicazione

Tesi di Laurea

# Le figure del dolore

## Un percorso tra la tragedia, il Cristianesimo e la modernità.

**Relatore**
Ch. Prof. Giorgio Brianese

**Laureando**
Maria Rebecca Longhi Riad
Matricola 826797

**Anno Accademico**
**2014 / 2015**

# INDICE

INTRODUZIONE ……... p. 4

CAPITOLO I
IL CONCETTO DI DOLORE NELLA GRECIA ANTICA
1.1 Il dolore come condizione originaria dell'uomo ……... p. 6
1.2 L'esperienza del dolore …… p. 8
1.3 L'essenza del tragico ……. ….... p. 11
1.4 Il valore dell'azione tragica: il rimedio al dolore …… ……. p. 15

CAPITOLO II
IL CONCETTO DI DOLORE NELLA CONCEZIONE CRISTIANA
2.1 Il senso della sofferenza nell'Antico Testamento …… p. 21
2.2 I modelli esplicativi al problema nel Nuovo Testamento …… p. 24
2.3 Il senso del dolore umano svelato alla luce di Gesù Cristo …….. p. 31

CAPITOLO III
IL VALORE PEDAGOGICO DEL DOLORE
3.1 La sofferenza educatrice cristiana …… p. 35
3.2 La paideia nel dolore in Eschilo e Sofocle ……..... p. 40

CAPITOLO IV
LE FIGURE DEL DOLORE
4.1 La caduta di Adamo …….. p. 48
4.2 L'astuzia di Prometeo come origine del male e della sofferenza ……. p. 59
4.3 Il sacrificio sacrilego di Ifigenia ……... p. 71
4.4 La sofferenza silenziosa del sacrificio di Isacco ……..…… p. 78

CAPITOLO V
LA FILOSOFIA DI FRONTE AL DOLORE
5.1 Lo strascico della tragedia sulla modernità ……... p. 94
5.2 La percezione del dolore oggi ……... p. 96
5.3 Il linguaggio del sofferente ……... p. 97

CONCLUSIONI …… p. 100

BIBLIOGRAFIA …… p. 101

# INTRODUZIONE

Si ipotizza che già in epoca preistorica, e precisamente nell'età del bronzo (prima del 1000 a.C.,) non riuscendo  a trovare una logica spiegazione al dolore, l'uomo abbia invocato spiriti maligni e forze occulte che, entrando nel corpo, determinavano lo stato di sofferenza.

La presente tesi propone una riflessione e un confronto sulla concezione del dolore addentrandosi nella tradizione cristiana e greca, attraverso un'esposizione divisa in cinque capitoli. Nei primi due verrà proposta una ricapitolazione del concetto di dolore nella Grecia antica, focalizzando la riflessione sul ruolo della tragedia, per poi contrapporlo alla visione cristiana, nell'Antico e nel Nuovo testamento.

I greci furono tra i primi che analizzarono non solo i dolori fisici, ma anche quelli psichici, alla ricerca di una via che potesse alleviare le sofferenze umane. L'uomo greco, più che dall'angoscia della morte, era ossessionato dal dolore causato dall'imprevedibilità degli eventi della vita, e tutta la storia della cultura greca è un tentativo di porre rimedio a questo timore. I filosofi greci si ponevano come obiettivo il controllo del dolore, ma non la sua eliminazione, poiché il dolore è una componente naturale della vita.

I testi sacri ebraico-cristiani invece affrontano l'interrogazione che la sofferenza genera secondo prospettive differenti. Nei capitoli 2-3 della Genesi vi è il ricorso alla libertà umana che, nella solitudine drammatica delle sue scelte, può seminare violenza, oppressione, devastazione, prevaricazione e lacrime. Giobbe, attraverso un tragico itinerario di spogliazione e di protesta, giunge alla scoperta di un progetto trascendentale, invalicabile agli schemi semplificatori della filosofia e della stessa teologia, dotato però di un suo senso, di una meta-razionalità suprema che è conoscibile solo per rivelazione, per contemplazione. Soprattutto, emerge la figura di Cristo, che incontra costantemente la degenerazione causata dal male e la assume su di sé attraversando la passione e la morte: egli, però, con questa solidarietà estrema, depone nel limite umano una scintilla della sua divinità che esplode nella

luce della risurrezione, cioè della ri-creazione del mondo e dell'umanità in una nuova dimensione.

Il mondo greco classico pone a fondamento e trama essenziale della tragedia e della vita dell'uomo il doloroso legame tra sofferenza e sapere, poiché effettivamente nulla si conosce tanto quanto quello che si è sofferto, e la maturità si acquisisce attraverso la sofferenza e al tempo stesso la comprensione, per questo possiamo parlare di un ruolo pedagogico del dolore. Tal tema viene affrontato nel terzo capitolo, nel quale si affronta la questione esaminando la sofferenza che diviene educatrice in entrambe le tradizioni, ma in modo diverso.

Nel quarto capitolo si andrà ad analizzare nello specifico degli esempi di sofferenza all'interno dei due percorsi, con le rispettive figure emblematiche di Adamo ed Eva ed Isacco da una parte, e Ifigenia e Prometeo dall'altra.

In conclusione aprirò una parentesi sull'oggi, basato su una conferenza di Salvatore Natoli, dove afferma che la filosofia non toglie, né può togliere il dolore, ma per suo tramite l'uomo dispone di uno scenario entro cui diviene legittimo interrogarsi sul senso dell'essere nella sua totalità. La comprensione profonda dell'esistenza come destino di sofferenza per ogni essere vivente comporta, una disposizione mentale in cui il dolore, non potendo essere evitato, dev' essere affrontato con coraggio e sostenuto con forza d'animo, non solo, ma bisogna volgere la sofferenza in stimolo.

# CAPITOLO I

# - IL CONCETTO DI DOLORE NELLA GRECIA ANTICA -

## §1.1 Il dolore come condizione originaria dell'uomo

Fin dal più lontano passato l'essere umano ha cercato motivi alla base della propria esistenza, per questo ha dato vita alle varie cosmologie, filosofie e religioni[1]. Come tutte le grandi civiltà, quella greca ha avuto coscienza dell'universalità dell'esperienza del dolore. La vita dell'uomo è assediata dalla sofferenza, che egli non desidera e cerca di fuggire, ma che tuttavia non riesce ad evitare. La sofferenza colpisce l'uomo in quanto essere umano, per cui egli è condannato a subirla. La parola greca che indica il dolore è *pathos*, dal greco πάσχειν, letteralmente 'soffrire', indicava inizialmente la parte irrazionale dell'animo, originariamente significava 'accadimento', ma poiché ciò che accade, ciò che ci piomba addosso senza essere voluto ha di norma valenza negativa, il termine ha finito col significare 'sciagura' e appunto 'sofferenza'; vi è poi il dolore fisico, quello circoscritto, localizzato che è *algos,* da qui nasce tutta la terminologia medica (es. patologia). La sofferenza umana viene percepita dai Greci come manifestazione di una frattura radicale, di una carenza profonda che tocca tutta la realtà. Questo mondo, caratterizzato dalla bellezza e dall'ordine, contiene tuttavia in sé qualcosa di negativo: la fragilità, la possibilità di venir meno. La sofferenza che l'uomo subisce, dunque, è espressione di quella originaria e naturale possibilità di venir meno che è propria della realtà, e che per i Greci costituisce il male. Il neutro sostantivo *kakòn* designa, infatti, il male proprio come un andare in rovina, un deteriorarsi che si manifesta come perdita di bontà, ordine e bellezza[2]. Il problema della sofferenza e del male non suscita da subito una riflessione da parte dei filosofi greci, poiché trova la spiegazione ufficiale nella mitologia trasmessa dai poeti: Teognide, Eschilo,

[1] Greco A., *Fenomenologia del dolore,* Armando, Roma, 2004, p.31.
[2] Gobry I., Villani T., *Vocabolario greco della filosofia*, Mondadori, Milano, 2004, p.114.

Sofocle piangono l'infelicità umana inchinandosi davanti al volere della divinità. Poiché entrambi naturali, non si dà netta separazione tra bene e male: questi restano necessariamente intrecciati, quali che siano gli sforzi dell'uomo e i rimedi escogitati dal suo ingegno. Inoltre, bene e male sono costitutivi dell'essere umano e come gli dei e la natura, così anche l'uomo è per i Greci una realtà ambigua. Questa riflessione ha trovato la sua espressione più radicale nell'orfismo e nella dottrina dell'immortalità dell'anima, che viene adottata da Ferecide, Pitagora e dai loro discepoli. Secondo la narrazione risalente al mitico Orfeo, la generazione degli uomini fu preceduta da quella dei titani, crudeli figli di Urano e di Gaia, che uccisero Dioniso, divino maestro di saggezza e ne divorarono le membra dopo averle arrostite. Zeus li punisce incenerendoli con il suo fulmine e da quelle ceneri nasce il genere umano, un misto di bene e di male: da una parte gli uomini conservano le malvagie inclinazioni dei Titani, dall'altra custodiscono in sé una particella del divino Dioniso, di cui quelli si erano nutriti. Gli uomini, dunque, sono eredi di un crimine pre-umano, che causa nuove colpe e che deve essere espiato attraverso le sofferenze che accompagnano una lunga serie di reincarnazioni. Nasce così il mito dell'anima esiliata: l'uomo non è un essere unitario, perché in lui esiste una profonda estraneità tra la parte titanica e quella divina; egli appartiene anche a un altro mondo, non solo a questo dominato dal male e in cui la sofferenza è giusta punizione di colpe commesse, se non nell'attuale, certo in una vita precedente[3]. L'uomo, quindi, tende a identificarsi in questa prospettiva religiosa con un elemento divino (*daimon*) imprigionato per espiazione in un corpo, che diventa oggetto di repulsione e dal quale solo con la rigorosa pratica dei riti orfici potrà liberarsi. Con Platone l'uomo si ritira dal mondo per rivolgersi alla propria anima, che diventa il luogo della verità contro l'inganno dei sensi. Nel Fedone, Platone coglie l'effetto dirompente del dolore sull'uomo, che assimila a quello dei grandi piaceri: "Ogni piacere e ogni dolore, come se avesse un chiodo, inchioda e fissa l'anima nel corpo, la fa diventare quasi corporea e le fa credere che sia vero ciò che il corpo dice essere

[3] Cattaneo F., Guffanti M., *Mito, religione e filosofia nel pensiero greco*, Colonna, Milano, 2003, p. 54.

vero"[4]. Il passo di Platone mette in luce che anche il dolore può rendere schiavi, può schiacciare l'anima, ossia la dimensione spirituale dell'uomo sul corpo sofferente, fino a renderla incapace di agire. Così come nel caso dei piaceri, anche nell'esperienza del dolore c'è il rischio che l'anima venga 'fissata con un chiodo' al corpo. Questa è la conseguenza più grave della sofferenza intensa sulla persona: quando è insopportabile, essa spodesta l'uomo dal ruolo di signore di sé stesso. Dunque, il dolore nella cultura greca è sentito come una dura realtà, da affrontare e combattere, ma anche da accettare, poiché la realtà umana è composta da gioia e dolore, bene e male. Il male, quindi, non ha bisogno di essere giustificato, è un dato di fatto, così come l'esistenza del mondo, ineliminabile perché fa parte dell'ordine della natura.

## §1.2 L'esperienza del dolore

L'epica omerica ci ha trasmesso potenti immagini residue dell'insano comportamento di coloro che partecipavano alle forme di lutto dell'epoca preistorica. Sappiamo dalle leggi di Solone e da altri documenti che anche nel periodo arcaico i legislatori greci tentavano di porre freno alle esplosioni di dolore e ai comportamenti autodistruttivi durante i funerali, in cui spesso le mogli, le vergini, i servi, i guerrieri e i buffoni venivano spediti dalla sofferenza collettiva nell'aldilà, a servire i re eroi nella morte. Queste 'tracce', conservate negli archivi della memoria culturale, fanno intendere quale fosse il potere del dolore nell'antichità, nonché la natura principalmente pubblica e gestuale delle sue manifestazioni[5]. Benedetto Croce osserva che "con l'esprimere il dolore, nelle varie forme di celebrazione e culto dei morti, si supera lo strazio, rendendolo oggettivo"[6]. I rituali funebri, con i loro tradizionali gesti iterativi, compiono proprio quest'opera di oggettivazione, per cui lamentarsi, tirarsi i capelli, graffiarsi le guance e percuotersi

[4] Platone, *Fedone*, trad. di Tagliapietra A., Feltrinelli, Milano, 1994, 81 d-e.
[5] Pogue Harrison R., *Il dominio dei morti*, Fazi, Roma, 2004, p. 62.
[6] Croce B., *Frammenti di etica*, ora in Id, *Etica e politica*, Laterza, .Bari, 1967, p. 24

il petto non rappresentano un'incapacità o un insuccesso nei tentativi di assoggettare gli impulsi del dolore all'opportuno controllo. I bizzarri comportamenti di chi ha perso qualcuno, di cui abbiamo testimonianza per tutto il mondo antico erano in gran parte altamente codificati e rispondevano a una precisa coreografia, imitavano i gesti della spontaneità per distanziarsi dalle emozioni e dominarle, dunque non si trattava di autentiche esplosioni di dolore. In Omero, come in tutto il mondo euro-mediterraneo antico, troviamo un'elaborata ritualizzazione e formalizzazione dei comportamenti del lutto. Se il dolore violento minaccia di condurre coloro che hanno perso una persona cara ad atti di isteria, a forme di catalessi o alla perdita dell'equilibrio psichico, il lutto ritualizzato, nei suoi antichi protocolli, svolgeva l'opera che Croce definisce di oggettivazione. L'antropologo e filosofo italiano Ernesto De Martino ci ha lasciato un'opera sulle antiche forme di oggettivazione ritualizzata. In *Morte e pianto rituale* (1958)[7], De Martino intraprende un'analisi completa delle pratiche tradizionali del lutto nell'area euro-mediterranea, applicando alla sua ricerca i criteri dell'antropologia culturale, della filologia, della psicologia, della critica letteraria e della filosofia speculativa. Insieme a una squadra di collaboratori, ha passato sei anni a osservare e raccogliere dati sui rituali di lamentazione nell'entroterra dell'Italia meridionale, dove le pratiche del lutto erano rimaste in gran parte immutate per secoli. I risultati di questa ricerca sul campo sono stati integrati con altre fonti documentarie e letterarie, in modo da creare un ampio archivio che conferisce 'certezza filologica' alla sua affermazione fondamentale, secondo cui il lamento rituale consiste in gesti di esteriorizzazione ripetuti e altamente formalizzati, i quali hanno innanzitutto lo scopo di spersonalizzare la condizione di sofferenza, sottomettendola a una serie di codici collettivi trasmessi dalla tradizione. Dettando le regole in merito a 'come ci si comporta durante il lutto', il lamento rituale contribuisce ad assicurare che la crisi psichica generata dalla perdita, specialmente negli stadi iniziali, non sprofondi la persona in lutto in un vero e proprio delirio o in catalessi, ovvero in quelle che De Martino chiama manifestazioni di dolore 'irrelato'. La ritualizzazione serve dunque a contenere le

[7] De Martino E., *Morte e pianto rituale,* Boringhieri, Milano*,* 1958.

crisi di sofferenza, nello stesso momento in cui rende oggettivo il loro contenuto tramite gesti programmati e codici precisi per l'esecuzione. Come osservato da Emanuele Severino, il dolore non angoscia soltanto perché è dolore, ma anche e soprattutto perché esso è il battistrada della morte. Il volto e la natura del dolore sono dunque determinati anche da ciò che l'uomo pensa della morte. Dal modo in cui si configura questo pensiero è determinata anche l'angoscia per il dolore. Ci si angoscia per il dolore (futuro), perché non si è in grado di sapere quando e come esso verrà, quale sarà il suo aspetto, la sua violenza, la sua durata, la sua imprevedibilità[8]. La filosofia greca attribuisce alla nascita e alla morte un senso radicalmente nuovo, inaudito, perché per la prima volta il pensiero dell'uomo si rivolge alla contrapposizione infinita tra l'essere e la negatività infinita del niente, e per la prima volta, la nascita appare come lo sporgere dal niente sull'essere e la morte come il cadere dall'essere nel niente. Nascita e morte riguardano le cose del mondo, cioè gli enti divenienti: uomini, animali, piante, città, e per essi la nascita e la morte sono il provenire e il ritornare nell'*archè*, l'Ente supremo che li ha generati e al quale, corrompendosi, ritornano. In questo senso, per i primi filosofi, non vi è nulla che si generi e perisca completamente, appunto perché l'*archè* è ciò che avvolge e costituisce tutte le cose divenienti, è il loro 'principio' e il loro 'elemento'. In qualche modo la salvezza dell'*archè,* la salvezza dal niente, è la salvezza di tutte le cose. Tuttavia, le cose del mondo nascono e muoiono. L'*arché* è la loro unità e identità, la loro sostanza, ma esse anche differiscono da questo: escono e si allontanano, ed è appunto in questo loro essere separate che le cose sono soggette alla nascita e alla morte. La filosofia greca vede nascita e morte con occhi nuovi, poiché comincia a pensare la contrapposizione infinita tra l'essere e il niente: pensando alla nascita e alla morte, ossia al divenire del mondo, esse vengono poste in relazione al niente. Per la prima volta nella storia dell'uomo 'nascere' significa 'uscire dal niente' e 'morire' significa 'ritornare nel niente', dove il niente è l'abisso senza fondo in cui è assente ogni forma dell'essere. Questo modo di

[8] Severino E., *La filosofia futura:oltre il dominio del divenire*, Rizzoli, Milano, 2012, p. 33.

intendere il divenire, evocato per la prima volta dalla filosofia greca, rimarrà alla base dell'intera cultura occidentale, per cui il significato del dolore e dell'angoscia in cui si riferisce il pensiero filosofico è essenzialmente connesso al modo in cui la filosofia, sin dall'inizio, pensa l'essere, il nulla e il divenire[9]. Il modo in cui si muore è determinato da ciò che si pensa della morte, e chi muore non sapendo nulla del niente, e quindi non sapendo che la morte è annientamento, muore in modo diverso da chi muore sapendo il carattere annientante della morte. E poiché ciò che si pensa della morte determina il volto del dolore, l'uomo greco comincia a soffrire in modo radicalmente nuovo: la morte è sentita come annientamento della vita, mentre il dolore è sentito come annientamento della felicità[10]. Nello sguardo della filosofia greca, anche il dolore dell'uomo comincia ad apparire come un evento che irrompe dal niente come evento annientante, il battistrada dell'annientamento dell'essere. Con la filosofia greca l'uomo comincia a morire (e a nascere) in un modo completamente nuovo, e l'intera civiltà occidentale compare all'interno della meditazione greca sulla morte. Pensando che il dolore è l'annientamento della felicità e la morte l'annientamento della vita, secondo Severino la civiltà occidentale assegna al volto del dolore i tratti più terribili e angosciosi, rendendo estrema la sofferenza dell'uomo[11].

## §1.3 L'essenza del tragico

Per i Greci, il dolore è connaturato all'uomo, e il frammento 11 di Simonide avverte circa questa determinazione fondamentale dell'esistenza: «Non c'è male che gli uomini non debbano aspettarsi, e in breve tempo dio muta corso ad ogni cosa»[12]. In questa situazione di totale pessimismo, è necessaria l'*aretè,* la virtù. La concezione

[9] Severino E., *La filosofia dai Greci al nostro tempo*, Rizzoli, Milano, 2010, p. 122.
[10] Severino E., *La filosofia futura:oltre il dominio del divenire*, Rizzoli, Milano 2012, p. 34
[11] *Ibi,* p.48.
[12] Natoli S, *L'esperienza del dolore, le forme del patire nella cultura occidentale,* Feltrinelli, Milano 2008, p.126.

del termine non era connessa all'azione per il conseguimento del bene, ma indicava una forza d'animo, un vigore morale e anche fisico. Nel contesto dei poemi omerici, *areté* era il valore dell'eroe, il suo vigore corporeo perfezionato dall'allenamento al combattere, che emergeva nelle azioni belliche, nei duelli, nella lotta col nemico; ma significava anche, al tempo stesso, la forza dell'eloquenza, la capacità d'espressione verbale, la valenza della parola, autorevole e misurata, efficace e accompagnata dalla gestualità, esibita nell'assemblea. Con Socrate, l'*aretè* diventa autonoma di fronte al giudizio della società: è virtù etica a cui l'uomo arriva con la ricerca interiore e di cui vive, per cui conoscere la virtù è praticarla. Socrate, osservando l'uomo nel suo essere, nel suo apparire e nella sua vita morale, si interroga sul male che lo opprime e ne propone la soluzione: «Non ti vergogni tu che ti prendi tanto cura delle tue ricchezze perché si moltiplichino, della tua reputazione e del tuo onore, di non darti affatto pensiero della sapienza, della verità e dell'anima perché questa divenga migliore il più possibile»[13]. Per Socrate, la soluzione ai mali e ai disagi dell'uomo è nel cercare la verità, la sapienza e la cura dell'anima, poiché solo con il possesso della virtù si vince il male e ogni genere di sofferenza. L'*aretè* per Socrate è dunque conoscenza, la più alta e la più elevata, ossia la scienza di ciò che è l'uomo e di ciò che è bene e utile per l'uomo, ha a che fare con l'essenza dell'uomo e dei supremi valori etici[14]. Come precisa Natoli:

> «*aretè* è eccellenza, perché è, in primo grado, realizzazione. Realizzazione vuol dire vincere il nemico, dominare la natura, trarsi fuori dalle difficoltà. In questa prospettiva, è segno di virtù essere indomiti dinanzi al dolore, attivi contro di esso. La gioia della vita è resa possibile dalla crudeltà della morte, per cui il dolore e la morte non sono qualcosa che è capitato alla vita in seguito ad una caduta o ad una colpa, ma sono intrinseche alla vita stessa come condizioni del suo accadere: qui è

[13] Platone, *Apologia di Socrate*, Garzanti, Milano, 2001, p.32.
[14] Reale G., *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Rizzoli, Milano, 2000, p.67.

l'essenza del tragico.»[15]

Ancora, scrive in proposito Galimberti:

> «Per il Greco, dal dolore, visualizzato non nella modalità cristiana dell'espiazione della colpa ma nella modalità tragica dell'ineluttabilità della legge di natura, nascono quelle due forme, non di rassegnazione, ma di resistenza al dolore che sono: il sapere (*màthesis*) che consente di evitare il male evitabile, e la virtù (*areté*) che consente, entro certi limiti, di dominare il dolore. Perché la virtù, qui intesa come forza e coraggio di vivere di là dalle avversità, sia efficace, è necessaria la misura (*métron*), senza la quale anche la forza e il coraggio di vivere vanno incontro alla sconfitta, perché l'uomo che vuole andare oltre il proprio limite decide anche la sua fine. Quando diviene tracotante, la sua forza volge in debolezza, la sua felicità in sciagura. Per questo la virtù chiede all'uomo di essere attento al suo limite, e questa attenzione i Greci l'hanno chiamata *phrònesis*, prudenza, saggezza [... ] l'uomo non può diventare immortale come un dio, ma con il modello immortale del dio deve restare in tensione, per generare, come dice Dante, riprendendo il mito greco di Ulisse, virtù e conoscenza»[16].

A questo punto, il problema della virtù si collega direttamente a quello della misura, poiché senza la misura ogni virtù degenera, da qui il dilagare del male. Il principio di realizzazione tende quindi a comporsi con quello di ordine, e l'ordine è da considerare come entità auto-sussistente e oggettiva. Virtuoso è dunque chi, attraverso la sua azione, porta a compimento quanto è insito nelle cose, e così realizza l'oggettività dell'ordine. La capacità di realizzare, che caratterizza l'*areté* delle origini, si trasforma in categoria etica, in principio della retta coscienza e della responsabilità morale: nel governo di sé e degli altri. Nel loro fondo, tutte le morali

[15] Natoli S., *Esperienza del dolore, Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano, 2004, p. 90.
[16] Galimberti U., *La casa di psiche* , Feltrinelli, Milano, 2008 p. 26.

si riannodano al problema della sofferenza, per cui il sistema delle morali, e quindi la logica stessa del retto agire, si costruiscono nella triangolazione di *male, colpa, pena,* che riportano sempre alla sofferenza, sia come oggettività del male in senso fisico-naturale, sia come male morale matrice di nuovi dolori, sia come pena in cui si espia il male compiuto. La genialità dell'uomo ha rinvenuto diverse modalità per rispondere alla sofferenza: secondo Natoli, è possibile enumerare tra essa l'arte, sia come *poiesis* che come *techne*, che viene incontro all'uomo come consolazione nella forma della bellezza e rende compatibili, nella perfezione della figura, il disgustoso e il sublime. Inoltre, attraverso la *techne*, è possibile dominare il caso, anticipare i mali e approntarne utili rimedi. Nello sforzo di creare, l'uomo si fa più forte ed attinge alla sua *areté*, ma con l'accrescimento della forza cresce il pericolo, e la virtù, insidiata dalla superbia, gioca le sue estreme possibilità sull'orlo della catastrofe: «da essa, la specie umana riprende il suo corso e la vita invincibile e felice ripercorre le eterne vie del dolore»[17]. La felicità del tutto, infatti, non riesce a far tacere il dolore, nemmeno l'arte che consola, la tecnica che produce, la virtù che amministra. L'intelligenza (*metis)* dei greci ha insegnato agli uomini a trattenere il movimento invasivo della sofferenza, senza riuscire tuttavia ad eliminarla, per cui nulla è sufficiente a sottrarre l'individuo al confronto tragico con il suo limite. La visione tragica del mondo deriva dalla scoperta della crudeltà dell'esistenza, e il mondo greco parla un linguaggio tragico. La natura, (*physis)*, segue il suo ciclo, fa nascere e morire l'uomo Greco che, aderisce alla terra, godendo il 'qui ed ora', valorizzando il presente come si conviene a chi non ha speranze future, perché non è sedotto da speranze ultraterrene. Come osserva Galimberti, la visione tragica del mondo consente all'uomo greco di amare la vita perché anche la odia, «di appassionarsi e quindi di gridare, di abbracciarla per la sua bellezza che non è mai disgiunta dal dolore»[18]. Come precisa Bodei, «quanto più le scissioni sono radicali, incompatibili e dolorose, tanto più si manifesta in esse l'unitezza con tutto ciò che

[17] Natoli S., *Esperienza del dolore*, cit., p.128.
[18] Galimberi U., *Il gioco delle opinioni*, Feltrinelli, Milano, 2004, p. 270.

vive.»[19], per cui l'essenza del tragico diventa la suprema intuizione intellettuale. Secondo Hölderlin, tale intuizione intellettuale è propria della poesia, che può dare voce alla violenza della lacerazione e al dolore che da essa scaturisce[20]. La tragedia è tuttavia qualcosa di più dell'ordinario dolore della consumazione dell'esistenza e dell'esperienza della morte, ma anzitutto conflitto con l'ineluttabile, l'opposizione ad esso, il fargli resistenza. Natoli osserva che «c'è tragedia solamente laddove c'è insanabile dissidio. Sotto quest'aspetto, nessuno, al di fuori dei Greci, ha sperimentato il dolore nella forma del tragico. Solo presso di essi, il dolore è contrassegnato di irriducibili dissidi, solo presso di essi l'esistenza, nella sua totalità, è attinta come sequenza di inconciliabili conflitti»[21]. Per Natoli, l'esito della tragedia non può che essere la dissoluzione, in quanto l'essenza del tragico consiste propriamente nella tensione assoluta degli opposti, che sono destinati all'annientamento reciproco[22].

### §1.4 Il valore dell'azione tragica: il rimedio al dolore

Come osservato da Natoli, la tragedia, quando intesa come genere letterario si fa espressione del dolore dei Greci in quanto metafora del farsi e disfarsi delle opposizioni nell'eterno fluire del tutto. La tragedia esiste perché la vita è tragica, in quanto in essa la crudeltà non è separabile dalla felicità. Dunque, non è il genere letterario che istituisce il tragico, ma, al contrario, è la visione tragica del mondo che rende possibile e istituisce il genere. La tragedia, intesa come genere, trae origine da un'esperienza religiosa: prima di essere rappresentazione, essa era un'azione corporeo-mimetica, un espediente tramite cui gli uomini si identificavano con le vicende del dio. Attraverso la rappresentazione tragica, essi rinnovavano la memoria dell'origine, toccando la matrice da cui tutto si genera, senza tuttavia

[19] Bodei R., *Hölderlin, la filosofia del tragico. Saggio introduttivo*, in Hölderlin F., Sul tragico, Feltrinelli, Milano, 1980, p. 14.
[20] *Ibidem*, p. 17.
[21] Natoli S., *L'esperienza del dolore*, cit., p. 36.
[22] *Ibidem,* p. 37.

poterne afferrare perfettamente l'essenza. La visione tragica del mondo intende la realtà come lacerazione, e Dioniso è il dio in cui l'esistenza come vita lacerata trova la sua rappresentazione simbolica. Come osservato da Otto, Dioniso si presenta come colui che scompare e come colui che ritorna, come il morente e come il nuovamente nato. Ambedue queste concezioni proclamano il dio dal volto duplice, lo spirito della presenza e dell'assenza, del momento attuale e di quello passato, che ha nella maschera il suo simbolo affascinante. Con lui vengono alla luce gli arcani della vita e della morte, assorbiti nell'unità dell'essere, adombrato dalla demenza e dalla morte. Dalla sua nascita lo perseguitano sofferenze e miserie, le vittorie sono volte in sconfitte ed è precipitato negli orrori della morte[23]. Dioniso è dunque un dio lacerato, e come tale è emblema della lacerazione del mondo. L'essenza del tragico risiede proprio nello spazio in cui i Greci evocarono il tragico nel dio Dioniso, il quale precede la tragedia come genere, in cui l'uomo acquista consapevolezza dell'inafferrabile polimorfismo del mondo. In questa consapevolezza, l'uomo esperisce se stesso come lacerato, come vita e insieme morte, come gioia e dolore, come bene e male. Ogni uomo, in quanto realtà determinata, è, fin dall'origine, segnato dalla morte, ma fino a che esiste è vita e non vuole morire, perché la vita rifiuta la morte. Intanto, vivendo, l'uomo si porta dentro la morte,e non può presumere di vincerla. Gli uomini diventano superbi perché dimenticano il loro destino di morte, non si commisurano alla loro naturale fragilità. Quest'equivoco deriva dalla potenza che loro stessi sono, dalla capacità che essi hanno di crescere, espandersi, dominare. In breve, sono proprio la potenza, la capacità e il piacere di esistere che danno agli uomini l'idea di non dover mai finire, ingannati dai doni di Prometeo. Prometeo, mosso a pietà dalla fragilità degli uomini, offre loro le tecniche per proteggersi, e così facendo li aiuta, ma anche li illude: liberando la loro potenza li induce a dimenticare la propria fragilità. Nel momento stesso in cui Prometeo fornisce agli uomini i mezzi per rendere loro abitabile e godibile il mondo, liberandoli dall'ossessione della morte, in quello stesso momento li inganna. Gli uomini diventano vittime della loro potenza, poiché dimenticando la

[23] Otto W.F., Dioniso, mito e culto, Il Melangolo, Genova, 2006 p. 210.

morte, cadono in preda a un delirio di onnipotenza. Tuttavia, per vivere bene l'uomo deve distanziarsi, in qualche modo, dalla pulsante vita, deve riprenderla da un punto di vista superiore, deve riconquistarsela dal punto di vista della morte. La vita non va sprecata, proprio perché finisce: va ben vissuta nella sua ora, che è l'ora del tempo opportuno, l'ora della decisione. La decisione non emancipa l'uomo dal tragico, ma gli permette di contrastarlo, di tenere testa al tremendo destino (*ánánke)* assumendosene consapevolmente il peso. Se il tragico è esperienza della lacerazione, si resiste ad esso in quanto si diviene capaci di decisione. L'esaltazione dionisiaca, attraverso la catarsi tragica, doveva inevitabilmente sfociare in quella grande sapienza terrena che solo i greci seppero elaborare: a fronte del *chaos* essi inventarono la misura, il cui emblema è il giusto mezzo aristotelico. La tragedia come genere letterario possiede un suo distinto carattere proprio perché in essa viene messo in scena quel movimento tramite cui il soggetto giunge alla consapevolezza della tragicità del mondo. L'agire tragico, come puntualizza Snell, è quell'agire che si compie sotto il segno della contraddizione, che si attiva a fronte della lacerazione, dell'imponderabilità, dell'enigma[24]. La tragedia è appunto segnata dall'enigma, ambigui sono azioni e discorsi, per cui l'uomo è sempre chiamato a decidere per modificare, e modificando continua a sbagliare. Lungo questa via, si svolge la peripezia, senza che si possa vedere la fine in modo plausibile. In genere, a concludere vengono gli dei, poiché è il *deus ex machina* a decidere, espediente tecnico-teatrale, ma soprattutto, simbolo della decisione. L'ambiguo domina il tragico, lo attraversa ed è presente ovunque: dal livello del cosiddetto 'gioco di parole' alle strutture drammatiche delle opere stesse. L'enigma è certo espediente drammatico, è tecnica teatrale, ma la tragedia è l'esistenza enigmatica colta nella sua radicalità, è la vita concepita nel segno, interamente greco, del tragico[25]. Nella tragedia, i caratteri personali vengono imitati attraverso l'azione teatrale, che acquisisce una doppia finalità: imitare la vita umana , che è anche azione, e far sì

[24] Snell B., *Eschilo e l'azione drammatica*, Lampugnani Nigri Editore, Milano 1969, pp. 16-17.
[25] Natoli S., , *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano, 2007, p. 64 .

che essa possa essere vissuta dagli spettatori. Aristotele, nella Poetica, individua tre elementi che permettono di imitare la vita umana: il racconto (*mythos*), la peripezia (*peripeteia*) e il riconoscimento (*anagnôrisis)*. Il più importante dei tre è il racconto, poiché peripezia e riconoscimento «debbono sorgere dalla struttura stessa del racconto, in maniera che risulti, dalle vicende precedenti, che avvengono o per forza di necessità o secondo il verisimile»[26]. Se la peripezia imita la complessità della vita umana, il riconoscimento, a sua volta, imita la crescita in conoscenza che la stessa vita offre, per cui esso viene definito come «un mutamento da ignoranza a conoscenza, che conduce ad amicizia oppure ad ostilità, riguardo alle persone designate per il successo o l'insuccesso»[27]. Per quanto riguarda l'esperienza vitale trasmessa agli spettatori, l'azione deve essere in grado di suscitare due sentimenti: la pietà (*eleos*) e la paura (*phobos*). Dal valore che Aristotele attribuisce alla catarsi nell'imitazione poetica, sembra che essa sia la pietra di paragone per distinguere la buona tragedia da quella cattiva. Da questa prospettiva, la catarsi è il piacere più proprio della tragedia, che non solo si basa sul possibile verosimile, ma non ha come scopo diretto il vivere bene o virtuoso, bensì il piacere catartico. Nell'affermazione che la tragedia ha il suo compimento nella catarsi si raccolgono i tratti essenziali della divergenza tra Platone e Aristotele. Come osserva Emanuele Severino per Platone, come per Eschilo, la verità dell'*episteme* (conoscenza) è il rimedio contro il dolore. Eschilo afferma che la verità dell'episteme è il vero rimedio al dolore, poiché solo la mente permette una visione chiara dell'esistenza: «Cade e non sa perché, ormai sragiona: nube, ombra di tenebra, gli si agita attorno»[28]. Chi non possiede la mente che conosce, non può nemmeno possedere il sapere, in quanto la tenebra dell'errore e della follia circonda il mortale. La mente è però l'unico legame che i mortali hanno con l'universo, e proprio essa permette una comprensione completa dei vari nessi fra le cose. A differenza di Platone, Aristotele

[26] Aristotele, *Poetica*, 1452 a 19, in Zanatta M., *Saggio sulla poetica di Aristotele*, Pellegrini, Cosenza, 2001, p. 145.
[27] Ibidem, 1452 a 30, p 146.
[28] Eschilo, Le Eumenidi, vv. 377-378, in Id., *Le tragedie*, I Meridiani, Milano 2003, p. 625.

riconosce che il *mythos* di Eschilo conduce l'uomo alla catarsi, per cui lo scopo della poesia tragica è di offrire, nella catarsi, un rimedio contro l'angoscia[29]. Nella cultura moderna e contemporanea, il senso fondamentale della tragedia greca, e quindi anche del pensiero tragico di Eschilo, è ormai consolidato. La tragedia greca, si pensa, è la visione del dolore, dell'angoscia e della contraddizione, dove essi rimangono irrisolti, non conciliati né superati. Questo è il pensiero di Goethe, Hölderlin, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche e di tutta la filosofia e la critica del Novecento, con la sola eccezione di Hegel, che vede nella filosofia l'erede della tragedia attica, che trasforma la conciliazione artistica in conciliazione concettuale dell'opposizione. Questo non significa che la tragedia non abbia nessun rapporto con l'etica, poiché si tratta sempre di un'azione umana, ma in quanto *mimesis* essa lascia da parte la considerazione morale (valutazione dei personaggi), per concentrarsi su quella legata al piacere della rappresentazione dell'azione. Come accade nelle rappresentazioni pittoriche di animali ripugnanti, così nella rappresentazione tragica degli errori e delle mostruosità della vita umana si riesce a neutralizzare l'aspetto ripugnante delle azioni, cogliendo ciò che in esse vi è di catartico, per cui lo spettatore è in grado di partecipare ai destini tragici dei personaggi senza soffrire e senza fuggire. La partecipazione estetica alla sofferenza altrui è la pietà catartica, mentre la partecipazione estetica al male è la paura[30]. Nonostante l'estrema tristezza nei confronti della morte, l'adesione ai supremi ideali umanistici della vita classica, che imponevano misura nella gioia e nel dolore fa si che l'uomo della tragedia greca non sia mai completamente abbattuto, perché egli trova un enorme conforto nel lasciare di sé un buon ricordo. Ogni atto esistenziale era vissuto dai greci come incarnazione di supremi valori, ed *episteme* (conoscenza) e *dike* (giustizia) costituiscono le colonne portanti di tale modello, mentre la *techne* (arte) è solo una difesa effimera, in quanto può esclusivamente rinviare la morte, ma

[29] Severino E., *Eschilo fra Platone e Aristotele,. La conciliazione catartica*, in Garelli G., ( a cura di*), Filosofie del tragico:l'ambiguo destino della catarsi*, Mondadori, Milano, 2001, p 140.
[30] Malo A., *Il senso antropologico dell'azione. Paradigmi e prospettive*, Armando, Roma, 2004, p. 48.

non salvare dall'angoscia e dal dolore. Eschilo vede che la *techne* è un *pharmakon,* che non può in nessun modo salvare l'uomo dall'annientamento della morte, perché quest'ultima rientra nel necessario disegno dell'Ordinamento del Tutto, nel quale il vero rimedio non è quello di impedire l'annientamento e la morte, ma, ergendosi alla "somma sapienza", di vedere come l'essenza di ogni cosa è si salva in quanto inscritta nell'orizzonte del Tutto. La debolezza di questo *pharmakon* sta nella sua pretendere di poter illudere gli uomini, facendo loro credere di impedire la morte, colmandolo solo di "cieche speranze" Ma l'evidenza dell'annientamento è l'evidenza che Eschilo e con lui tutta la filosofia occidentale mostrano come l'unica vera realtà dell'uomo, e a cui egli non può mai sfuggire[31]. Nel *Prometeo incatenato*, Eschilo definisce le arti come i mezzi attraverso cui le divinità infernali volevano rendere ciclico il processo di nascita e di morte, assicurando all'uomo un'esistenza perpetua, ma questa è illusione, cieca speranza, come rivela Prometeo. Il mortale è mortale, per cui l'*episteme* non può salvare da morte, può solo rendere più sopportabile il dolore, fermo restando che un giusto timore della morte è comunque un bene.

[31] Eschilo, *Prometeo Incatenato,* Mondadori, Milano 1994.

# CAPITOLO II

# - IL DOLORE NELLA CONCEZIONE CRISTIANA -

## §2.1 Il senso della sofferenza nell'Antico Testamento

All'interno della teologia cristiana il concetto di dolore assume connotazioni differenti nell'Antico e nel Nuovo Testamento .

Nel primo, esistono diverse spiegazioni sul senso della sofferenza, che generalmente è concepita come una punizione di carattere espiatorio inflitta da Dio in seguito ai peccati commessi dall'uomo. Il destino di Israele dipende dalla sua fedeltà all'alleanza. In tal contesto viene elaborata la 'teologia delle due vie', esplicitata nella teofania sinaitica: stare dalla parte di Dio, fonte della vita, porta al bene e alla felicità, allontanarsi da lui significa votarsi alla negatività e alla morte. La conclusione della promessa sinaitica è esplicita, ribadendo come il male e il bene altro non siano che i frutti delle scelte dell'uomo, le 'due vie' per cui egli liberamente può decidere. In questo modello di pensiero si trova la struttura teologica antica dello stretto rapporto tra ricompensa e castigo, in cui l'atto dell'uomo o del popolo, e le sue conseguenze buone o cattive, sono un tutt'uno. Questa sicurezza però è tutt'altro che assoluta, poiché essa si scontra contro il dramma della scoperta della prosperità di molti empi e della sofferenza di tanti giusti. Di fronte a questa drammatica realtà, la teologia della retribuzione viene modulata in maniera differente: talvolta il premio o il castigo delle azioni degli uomini è dato qui ed ora (retribuzione immediata e personale), altre volte si riversa sul popolo o sulla discendenza (retribuzione collettiva), altre volte la sanzione è differita alle soglie della morte (retribuzione terrena finale), ed infine si fa strada la possibilità che Dio possa dare ricompensa o punizione al singolo dopo la sua morte (retribuzione escatologica) .

Altra soluzione dinanzi al prosperare dell'empio è la coscienza del giusto di rimanere al cospetto di Dio: questo premio gli basta anche in assenza di benefici materiali. Dio punisce Israele per i suoi peccati, ma così lo sollecita a tornare al suo amore, attraverso la predicazione dei profeti. Come una medicina amara, i castighi fanno bene, poiché le sofferenze inducono alla riflessione e a ravvedersi. Qui entra il discorso: «non voglio la morte del peccatore, ma che si converta e viva»[32], ma anche i vari passi che intendono la sofferenza come salutare rimedio delle proprie carenze  o anche quelli che vedono Dio come un medico che risana dopo aver ferito. Dio mette spesso alla prova la fedeltà di Israele, e ciò avviene già con Abramo, poi nell'Esodo e nella deportazione. La prova spesso precede un intervento salvifico e comunque tende di norma a garantire agli Israeliti una benedizione come risposta alla fedeltà provata e verificata.

Qui già ci si accorge che non ogni sofferenza è sempre un male. Personaggi provati sono, ad esempio, Giobbe e Tobi. La sofferenza di Giobbe è quella di un uomo irreprensibile e deve essere accolta come un mistero che l'intelligenza umana non può comprendere pienamente. In altri termini, «se è vero che la sofferenza ha un senso come punizione, quando è legata alla colpa, non è vero, invece, che ogni sofferenza sia conseguenza della colpa e abbia carattere di punizione»[33]. Il Signore saggia, attraverso la prova, la fedeltà dei suoi eletti, ciò però non significa che Dio induca l'uomo al peccato o che il peccato sia almeno in certi casi giustificato, anzi, mediante la prova Dio vuole preservarlo da esso.

Non sempre è dato di vivere la sofferenza con speranza e luce intellettuale, che ne riveli l'utilità. A volte la sofferenza può sembrare del tutto ingiusta ed inutile, ma è proprio qui che la fede interviene. In questo modello teologico la sofferenza è compresa in chiave di provvidenza e predestinazione. In certe situazioni bisogna affrontare la sofferenza con una sorta di «fede cieca» nella provvidenza e nella bontà di Dio. In Giobbe il tema s'intreccia di nuovo con quello della sofferenza

[32] *La Bibbia di Gerusalemme*, a cura di Mara Scarpa, edizioni Dehoniane, Bologna 1998. Ezechiele 33,11.

[33] *Greco A., Fenomenologia del dolore,* Armando, Roma, 2004, p.47.

dell'innocente, come anche nel quarto canto del Servo di Jhwh[34] si parla della visione dell'innocente ingiustamente colpito dalla sofferenza, che postula una retribuzione che a volte non è visibile quaggiù, ma che deve essere certa quanto meno nell'altra vita. La tradizione ebraica ha letto nel Servo di Jhwh la profezia del destino d'Israele stesso, che con la sua tragica storia di esilio, di dispersione e di persecuzione, diventa fonte di salvezza per tutte le genti.

In quest'ultima ottica, la vita terrena può essere interpretata a volte come un periodo di formazione per la vita eterna: quando si è pronti per il cielo, non serve più rimanere sulla terra.

Già nell'Antico Testamento dunque, si riscontra una tendenza a superare l'ideazione del dolore come punizione del peccato e a interpretare la pena come sempre associata a una finalità educativa. Dio si serve della sofferenza e del dolore umano per dare salvezza 'a molti', e la parola ebraica *rabbim* indica proprio 'la moltitudine delle nazioni'. L'uomo diventa collaboratore di Dio alla liberazione dei fratelli, e la sua sofferenza, misteriosamente, apporta benedizione e redenzione per tutti. Fin dalle prime pagine della Genesi, infatti, ci si imbatte in forme di retribuzione che sottolineano la solidarietà degli uomini nelle loro scelte, nel bene e nel male, e il misterioso potere che sia il bene che il male hanno di dilagare i loro effetti addirittura su tutta l'umanità. La retribuzione delle colpe dei singoli viene letta nella storia dei popoli, e a loro volta i mali sociali e le sciagure storiche vengono interpretate come punizioni delle colpe dei singoli. Israele possiede dunque una grande peculiarità, ossia il saper fare una lettura teologica della storia, che è succedersi di avvenimenti mai dovuti al caso, ma sempre determinati dall'allontanarsi o dal riavvicinarsi degli uomini a Dio, sotto l'egida della sua misericordia e del suo progetto globale di salvezza, anche se spesso difficile da decifrare .

[34]*La Bibbia di Gerusalemme*, a cura di Mara Scarpa, edizioni Dehoniane, Bologna 1998. Isaia 4,4.

## §2.2 I modelli esplicativi al problema del dolore nel Nuovo Testamento

Nel Nuovo Testamento, la figura di Dio si trasforma: colui che punisce diventa colui che partecipa con compassione alla sofferenza degli uomini, per cui il dolore trova un significato nel disegno divino per la redenzione del mondo. La sofferenza e il dolore fisico incarnano dunque una modalità di partecipazione alla sofferenza di Cristo, e quindi una via per avvicinarsi a Dio. Il Cristianesimo ha dato alla sofferenza un significato nuovo, per cui essa non è più una disgrazia né una sventura da fuggire e dalla quale ci si deve liberare in ogni modo. Il dolore, nel concetto cristiano, è un lavacro, un mezzo per salire su un piano elevato di evoluzione, ed è stato considerato la via per la liberazione dal proprio egoismo. In ambito cristiano, Dio crea l'uomo per la vita, per una vita che abbia la dimensione dell'eternità. Non si può pensare alla creazione separandola dall'intenzione salvifica di Dio per tutti gli uomini. Tutto quanto Dio compie, lo fa avendo come scopo il bene e la salvezza degli uomini. Tutto, quindi anche la sofferenza, la malattia, le difficoltà. Nessun'altra religione come il cristianesimo insiste con uguale forza sul valore salvifico del dolore, soprattutto del dolore innocente, per la ragione fondamentale che la salvezza che il cristianesimo offre è nella forma di una redenzione ottenuta attraverso la sofferenza e la morte. Cristo non salva attraverso il suo insegnamento ma attraverso la sua morte in croce. Sia i vari giusti che soffrono nell'Antico Testamento, sia l'intero popolo d'Israele sono figura e profezia del Messia, il Giusto per eccellenza, Gesù Cristo, dalle cui sofferenze tutti siamo stati salvati.

La Croce non corrispondeva al volere di Dio ma Gesù è riuscito a viverla in un modo così esemplare, cioè di affidamento totale all'azione del Padre, da viverla come compimento del volere del Padre, continuando ad amare anche dalla Croce, continuando anche sulla Croce ad esprimere vita, traducendo in gesti di perdono la forza che accoglieva dal Padre: «Padre, perdonali, perché non sanno quello che fanno»[35]. In questo modo, Egli ha modificato il valore stesso di quella esperienza, di

[35] *La Bibbia di Gerusalemme*, a cura di Mara Scarpa, edizioni Dehoniane, Bologna 1998. Luca 23,34.

quella situazione che rimane contraria al volere di Dio perché frutto del peccato, frutto del compromesso politico, del tradimento degli uomini. La situazione vissuta da Gesù in modo tale da compiere il volere di Dio trasforma un evento cattivo, assurdo, violento, in un evento di salvezza.

La croce di Cristo proietta l'idea cristiana della sofferenza sul tema del giudizio escatologico. L'Apocalisse di Giovanni mostra una lotta cosmica tra Cristo e Satana, cominciata all'inizio dei tempi, continuata durante la vita di Gesù, e che terminerà definitivamente solo nell'*eschaton* [36], con la composizione della Gerusalemme celeste. Nel frattempo, Satana si dà da fare, sapendo che gli resta poco tempo, procurando sofferenza agli eletti. Questa situazione di attacco e sofferenza postula una scelta, per Cristo o per Satana. La scelta per Cristo implica anche la scelta di com-patire con lui, di obbedire al piano di Dio, come Gesù in croce, con libero amore.

Gesù Cristo, nell'abbassamento più estremo, ha dunque affermato una modalità di vita che consente all'uomo di veicolare, trasmettere, la forza creatrice di Dio, lo spirito di vita, pur nella condizione di estrema sofferenza, che è comunque una condizione permanente e presente nella vita umana. Scrive in proposito Vito Mancuso:

> «La creazione va intesa come posizione della libertà; la creazione coincide con la nascita della libertà, […] Ma la liberta è, per l'appunto, libera, incontrollabile, è tutti contro tutti, ognuno che si sente centro del mondo; la libertà si declina come caos, come lotta, a volte anche come amore. La creazione, che coincide con la posizione della libertà, viene così a coincidere con la contraddizione nella quale siamo gettati […]. Il Figlio fin dall'inizio è colui che riceve la missione da parte del Padre di trasformare questo ambiguo nesso originario nella legge dell'amore. È

[36] Definita colloquialmente, nella tradizione cattolica, la fine. Nell'Antico Testamento si deduce dalle parole di Qoèlet: «Infatti la sorte degli uomini è la stessa che quella degli animali: come muoiono questi così muoiono quelli. Gli uni e gli altri hanno uno stesso soffio vitale, senza che l'uomo abbia nulla in più rispetto all'animale. Gli uni e gli altri sono vento vano. Gli uni e gli altri vanno verso lo stesso luogo: gli uni e gli altri vengono dalla polvere, gli uni e gli altri tornano alla polvere.». *Ibi,* Qoèlet 3,19-20.

> immolato dalla fondazione del mondo, perché da sempre è destinato a questa riconduzione della libertà indifferente della creazione ad una libertà che scelga il bene, il bello, il vero; a una libertà che coincida con l'amore. La legge che ci governa è dunque la legge dell'armonia, dell'organizzazione profonda delle forze della natura. C'è un governo all'interno dell'essere. La medesima legge che ha fatto sì che il microrganismo primordiale si evolvesse, è la stessa all'origine delle malattie genetiche. E' il prezzo che si paga al costituirsi della libertà»[37].

Mancuso, teologo cristiano, percorre le risposte che secoli di riflessione filosofica e teologica hanno offerto al problema del dolore incarnato nella nascita di creature umane malformate. Il radicamento nella *theologia crucis* (teologia della croce) rende possibile a Mancuso il sostenere, il fissare lo sguardo «sull'abisso dei doppi pensieri», facendo «professione dei contrari» ed esponendosi alla «tenebra trans luminosa» che irradia dal crocifisso: «la croce va posta in relazione di identità con la dinamica della creazione. E viceversa: la creazione in relazione di identità con la croce»[38]. Solo un pensiero che accetti di confrontarsi con lo scandalo della croce potrà contemplare senza confondersi l'abisso della divinità indicibile e l'altrettanto indicibile abisso della fragilità della carne ferita. I due abissi si illuminano reciprocamente sul volto dello sfigurato-trasfigurato Cristo-Amore sino a scorgere nei tratti delle creature diversamente abili l'immagine del *Christus patiens* e non un accidente biologico-naturale, e neppure un'imperfezione strumentale della Provvidenza divina. Il ventaglio di giustificazioni offerte dal pensiero e dalla fede dell'umanità al problema dell'handicap come argomento teologicamente inquietante è sostanzialmente riconducibile, con alcune variazioni di sensibilità, alle possibilità contemplate nel celebre tetralemma di Epicuro, e Mancuso ce ne offre una

[37] Vito Mancuso, *Il dolore innocente. L'handicap, la natura e Dio*, Mondadori, Milano 2002, p.186.
[38] *Ivi,* p.161.

panoramica efficace, riportando un catalogo di voci tra le più profonde ed autorevoli.

Tutte queste 'ragioni' sono unificate dalla volontà di scorgere tra natura e Dio una continuità, oppure, al contrario, di interrompere tra di essi ogni relazione e rapporto: tutti frammenti originati dall'insostenibilità di quella *coincidentia oppositorum* tra la divinità ed i suoi attributi metafisici ed una natura che genera per la morte ed il dolore:

> «L'intuizione è che l'handicappato si leghi a Cristo, non genericamente a Cristo sofferente, ma a Cristo che soffre e che muore in quanto Agnello sgozzato fin dalla fondazione del mondo. La fondazione del mondo: la creazione porta in sé la necessità che Dio soffra, di più: che Dio venga sacrificato. Dentro qui, dentro questa rivelazione assurda, sta l'assurdità dei bambini che nascono handicappati. Il rapporto di Dio con il mondo fa prendere a Dio la forma dell'agnello, fa sorgere la figura dell'agnello destinato al sacrificio. Dio che è amore, scegliendo di porre il mondo e di porlo libero, diventa agnello sacrificale... questa assurdità è l'unico spazio concettuale per pensare l'assurdità dei bimbi nati malformati.»[39]

L'autore affida le ultime pagine del suo libro alla visione di un Dio che viene all'uomo nella cura e nell'immolazione di ciascuno e della propria volontà di potenza all'altro senza tornaconto, ridestando il volto del Dio nascosto, i tratti del Padre misericordioso che ha voluto dimenticare la sua potenza, un Dio che si coinvolge e non viene a spiegare, ma semmai ad espiare in sé, su di sé, la fragilità di una creatura e di un destino umano esposto al nulla. Con il suo saggio, Mancuso presenta una teologia negativa sulle tracce di un *Deus absconditus* nell'apparente silenzio dell'handicap, luogo della generazione di un amore folle, di una donazione di sé nel nulla e nel vuoto di ogni volontà di appropriazione, di ogni sapere ideologico, di ogni evidenza e convenienza naturale e di ogni perché.

[39] *Ivi,* p.157.

Quanto detto in precedenza costituisce il senso del sacrificio personale come viene inteso nel Nuovo Testamento. A differenza delle vittime offerte nell'Antico Testamento, nel Nuovo Testamento Cristo è vittima consapevole nel suo sacrifici. I quattro evangelisti convergono nel riconoscere l'amore di Dio come sfondo del mistero della croce: Gesù si offre al Padre per amore degli uomini. La croce è la più potente rivelazione sul senso della sofferenza umana. A questo proposito ricordiamo come documento principale la Lettera agli Ebrei, che sviluppa la teologia del sacerdozio di Cristo comparando Gesù Sacerdote del Nuovo Testamento ai sacerdoti dell'Antico Testamento. Il sacrificio di Cristo ha preso il posto di tutti i sacrifici antichi, vale a dire di tutte le specie di sacrifici che venivano offerti nell'Antico Testamento, poiché ha adempiuto pienamente ciò che essi volevano attuare, ma non vi riuscivano. La Lettera agli Ebrei insiste molto su questo tema, ribadendo che Cristo è diventato nostro sacerdote per mezzo del suo sacrificio. Nell'Antico Testamento, la condizione per diventare sommo sacerdote era quella di distinguersi dai fratelli, attraverso una serie di riti che comprendono soprattutto numerosi sacrifici animali, il cui fumo saliva al cielo per raggiungere simbolicamente Dio. Tutto questo aveva lo scopo di separare il sacerdote dagli uomini e innalzarlo al livello di Dio, per cui egli si trovava ad un livello intermedio tra terra e cielo. Il sacerdozio era dunque considerato una dignità, una promozione e un posto di potere, ed era ambito e ricercato come mezzo per innalzarsi al di sopra degli altri .

Per Gesù, invece, fu tutto il contrario, poiché egli è diventato in tutto simile ai fratelli, assumendone la natura fragile e debole, di sangue e carne, e affrontando la morte. Lungi dall'evitare ogni contatto con la morte, come prescriveva il libro del Levitico, Gesù ha affrontato volontariamente la morte, nelle peggiori circostanze, che lo facevano scendere fino al livello dei criminali giustiziati. Questo è un modo completamente nuovo di concepire l'accesso al sacerdozio, la consacrazione sacerdotale: accettare la sorte dei più deboli e provati, per essere in grado di aiutarli, e scendere con loro nella fossa dell'afflizione e della morte, per aprire la via che li farà risalire da tale situazione.

L'atteggiamento di Gesù ha ristabilito la comunicazione tra Dio e l'uomo ed ha ristabilito la nuova alleanza. Gesù entra nel santuario, per intercedere a nostro favore presso Dio non portando il sangue di altre vittime, come faceva il sacerdote dell'antica legge, ma portando il suo stesso sangue, che egli ha versato per espiare realmente il peccato del mondo. Vissuta nella perfetta docilità a Dio e nella completa solidarietà con gli uomini davanti a Dio, la passione di Cristo è stata il suo sacrificio di consacrazione sacerdotale, perché ha fatto di lui il mediatore perfetto .

Prima della sua passione e risurrezione, la natura umana di Gesù non era perfetta, poiché era debole, fragile, esposta alle sofferenze, alle tentazioni e alla morte. D'altra parte, le due relazioni necessarie per l'esercizio della mediazione sacerdotale, la relazione con Dio e la relazione con gli uomini, non erano perfette, poiché Gesù non aveva ancora la 'virtù provata' dell'obbedienza e non era ancora glorificato, cioè unito a Dio nella gloria. Ancora, la sua relazione di solidarietà con gli uomini non era ancora definitivamente saldata, poiché si sarebbe ancora potuta rompere a causa della malvagità umana che si scatenava contro di lui. Nella sua passione, invece, Gesù è rimasto sempre docile a suo Padre, e la sua solidarietà con gli uomini non si è mai rotta, anzi si è rafforzata attraverso le sofferenze e la morte. Le due relazioni si sono trovate in una tensione estrema, ma non si sono danneggiate a vicenda; al contrario, si sono fortificate mutuamente e saldate l'una con l'altra in modo ormai indissolubile. Le due relazioni sono così diventate perfette e ne risulta che Cristo è diventato sacerdote perfetto, cioè perfettamente unito a Dio nella gloria, perfettamente unito agli uomini nella solidarietà fraterna. Nel suo sacrificio, Cristo è stato reso perfetto, è stato consacrato sacerdote, e allo stesso tempo, ha reso perfetti i credenti in lui, ha comunicato loro la sua consacrazione sacerdotale.

Il Nuovo Testamento insegna dunque che offrire la sofferenza ottiene da Dio ogni sorta di ricomposizione. La sofferenza accolta e offerta per amore, produce frutto. Il Vangelo mostra, o almeno lascia intuire, la presenza di sofferenze dall'inizio alla fine della vita terrena di Cristo, che dunque ha assunto ogni sofferenza vivendola in sé e redimendola. In questo modo egli ha ricapitolato in sé tutta la vicenda

dell'uomo, che è vicenda di sofferenza, che Cristo ha voluto sperimentare durante l'intero arco della sua vita, così da riprodurre in sé l'uomo crocifisso, per poi elevarlo allo stato di redenzione e glorificazione. I vangeli suggeriscono ciò in vari passi, ad esempio nell'episodio delle tentazioni, che si riferisce alla sofferenza dell'essere tentato da parte di Gesù, che ricapitola in sé stesso la tentazione di Adamo nel giardino dell'Eden. San Paolo userà il linguaggio della ricapitolazione in senso più escatologico (ma che comprende anche i misteri della vita del Gesù terreno), come opera definitiva di Cristo .

Per attuare il progetto di Dio era dunque necessaria la passione di Gesù, era necessario che il Figlio di Dio scendesse per amore nel più profondo della miseria umana, allo scopo di condividere pienamente la situazione terrena e di permearla del suo amore e della sua grazia, in modo che diventasse una via di salvezza. Il sacrificio di Cristo è stato un dramma esistenziale in cui tutta la natura umana è stata come rinnovata nel fuoco della sofferenza e dell'amore, e il dinamismo intenso di questo sacrificio è comunicato agli uomini fino alla fine dei tempi, affinché la vita umana diventi un'offerta unita a quella di Cristo, in uno slancio continuo di docilità filiale verso Dio e di solidarietà fraterna con i nostri compagni e compagne in umanità. Questa è un'altra spiegazione della sofferenza nel Nuovo Testamento, legata ai benefici ecclesiali di essa: Cristo stesso ha offerto la sua sofferenza per la Chiesa, per il Popolo di Dio, perciò chi soffre può offrire le sue pene in favore del corpo mistico di Cristo, la Chiesa. Lo stesso San Paolo soffre in favore della Chiesa: «Sono lieto delle sofferenze che sopporto per voi e completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo che è la Chiesa»[40] . Le sofferenze e le tribolazioni dei cristiani non sono dunque di natura privata, ma 'sociale', ed esse tornano a vantaggio di tutti. Con il dolore-amore si apre, nella vita interiore e nella carità verso ogni uomo, la via della santità. Il cristianesimo ha assunto l'idea pagana del destino togliendogli ogni aspetto tirannico, odioso ed irrispettoso della libera decisione dell'uomo e dandogli la forma di una decisione

[40] *La Bibbia di Gerusalemme*, a cura di Mara Scarpa, edizioni Dehoniane, Bologna 1998. Colossesi 1,34.

divina provvidente e salvifica, la quale, se permette il peccato e la sventura, lo fa in ordine a un bene superiore. Nessuno, in realtà, può vivere il dolore e sopravvivere ad esso senza attribuirvi un significato, se pur parziale e frammentario, attraverso la peculiarità delle risorse personali, le ragioni dell'appartenenza culturale, la fiducia nelle convinzioni religiose.

### §2.3 Il senso del dolore umano svelato alla luce di Gesù Cristo

San Paolo vede nelle sue personali sofferenze, nelle quali 'abbondano le sofferenze di Cristo', una partecipazione a queste ultime, tanto che ai Colossesi scrive che con le sofferenze della sua carne compie in favore della Chiesa quello che manca alla passione di Cristo, che continua a soffrire nelle membra del 'suo corpo', che è la Chiesa. L'Apostolo dunque con le sue sofferenze può 'intercedere' in rappresentanza di Cristo in favore della Chiesa, e lo fa con gioia. In questo si rivela una profonda e misteriosa 'unione di sofferenza' esistente tra Cristo, l'apostolo suo rappresentante e la Chiesa, unione che è una particolare fonte di grazia e di benedizione per la Chiesa e per tutta l'umanità. Chi partecipa alla sofferenza di Cristo con le proprie sofferenze, espia per sé e a favore della Chiesa e di tutti gli uomini, e trasforma la vita umana fino a raggiungere la salvezza. Come l'autoconsegna dolorosa del Figlio ha trasformato la sofferenza in amore, così la storia delle sofferenze del mondo può essere trasformata in comunione con Lui nella storia della salvezza del mondo, per mezzo della forza dell'amore che vince il dolore e la morte . La redenzione del tempo storico è la sua trasformazione qualitativa in forza della fede e dell'amore: soffrire con Cristo rende salvifico il dolore, e aiuta a soccorrere le sofferenze altrui con il coraggio della gratuità, che scaturisce dalla gratitudine della consapevolezza di essere amati da Lui.

La croce-vita, invece che morte, non è un paradosso per i cristiani autentici, come concordano Maritain e Bloy:

> «Se non è tenuto sveglio da una comunione dolorosa con tutti i maledetti della vita terrena, il cristiano rischia di dormire su quello stesso amore

che ha ricevuto. […] Un cristiano che non vuole soffrire con Gesù è un borghese comodamente sdraiato con la pancia piena, che assiste dalla sua poltrona, con voluttuoso dilettantismo di compiacenza, al supplizio di un innocente che muore per lui»[41].

Per capire correttamente il sacrificio di Cristo, è necessario modificare il nostro concetto di sacrificio, che nel linguaggio corrente ha assunto un senso negativo. Un sacrificio, tuttavia, può anche comprendere tale aspetto, ma non lo si deve confondere con quest'ultimo, poiché tale parola significa 'rendere sacro', per cui l'idea non è quella di una privazione, bensì di un arricchimento: si tratta infatti di rendere sacro ciò che prima non lo era, e questo richiede una comunicazione della santità divina, la quale è la più positiva di tutte le realtà, la più ricca di valore. Una pena che è solo una pena non è sacrificio, ma lo diventa se trasformata in mezzo di santificazione, di comunione più intima con Dio.

Tale trasformazione si realizza per mezzo dell'amore divino, perché la santità di Dio è santità di amore. Il sacrificio di Cristo è consistito nel riempire di amore divino la sua sofferenza e la sua morte, al punto di ottenere la vittoria dell'amore sulla morte.

La risurrezione fa parte integrante del sacrificio di Cristo, perché ne costituisce l'esito positivo. Tra la morte di Gesù sulla croce e la sua risurrezione, una veduta superficiale delle cose scorge soltanto un forte contrasto. Una visione profonda, invece, percepisce una stretta continuità: con la potenza interiore dell'amore, Gesù ha trasformato la sua sofferenza e la sua morte in sorgente di una nuova vita, una vita di perfetta unione con Dio nella gloria. La trasformazione effettuata nella passione ha prodotto la risurrezione.

La via del dolore diviene, come afferma Natoli, la possibilità della comprensione del mondo sotto il segno del patire. La sofferenza è compresa come il culmine dell'amore, e pertanto il dolore non può non essere amato, o meglio, può essere sopportato solo se amato. L'*amor Dei* e l'*amor sui*, nel concetto cristiano del

[41] G. Casoli, *Il dolore è amore: la verità (paradossale) di Gesù crocifisso,* Roma, Città Nuova, 1994, p.31.

dolore, si scambiano i ruoli: secondo Natoli, anche se non sono la stessa cosa, mirano all'adattamento alla sofferenza, che è una possibilità cristiana. Tutto ciò trova la spiegazione nel fatto che il mondo, non essendo autosufficiente, non ha valore per sé stesso, ma trova senso solo in Dio. Se il mondo non vale per sé, non può essere amato per quello che offre, né tantomeno odiato per quello che nega, ma semplicemente amato perché considerato alla luce dell'amore di Dio. Proprio per questo, il mondo deve essere sempre amato anche nei suoi aspetti più terribili.

A questo punto, è possibile citare l'espressione del teologo tedesco Bonhoeffer, secondo la quale solo il Dio che soffre, e che è debole, può venire in aiuto dell'essere umano: «Dio si lascia cacciare fuori del mondo sulla croce, Dio è impotente e debole nel mondo e appunto solo così egli ci sta al fianco e ci aiuta. Cristo non aiuta in forza della sua onnipotenza, ma in forza della sua debolezza, della sua sofferenza»[42]. Questo testo mette in luce la singolarità del Dio rivelato da Gesù Cristo. L'uomo religioso cerca spontaneamente il suo Dio nella linea della potenza, mentre il Vangelo ci rimanda alla sofferenza e alla debolezza di Dio e ci attesta che il solo potere di Dio è quello dell'amore disarmato, che rispetta la libertà e l'autonomia delle sue creature, con una presenza silenziosa e amante. Dio non è assente, né passivo, e neppure insensibile di fronte alla sofferenza dei singoli e dei popoli, ma è partecipe della sventura umana, è un Dio com-passionevole, tuttavia la sua onnipotenza non è come quella che noi siamo portati ad immaginare. Egli rende in qualche modo responsabili della sorte e della sua immagine, rendendo responsabili dei fratelli e dell'intera creazione. Come nota il teologo J. H. Newman:

> «l'impassibile Dio si è reso passibile nel Figlio Suo incarnato. Poiché il Figlio è il soggetto dell'unione ipostatica, la sofferenza dell'uomo Gesù è del Figlio incarnato, e in quanto Questi rivela compiutamente il volto di Dio, tale sofferenza appartiene a Dio. Tuttavia, solo il Figlio incarnato soffre, poiché solo Lui, avendo assunto la natura umana, è intimamente

[42] D.Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere,* S. Paolo Edizioni, "Lettera 16 luglio 1944".

cosciente (in un modo in cui le altre Persone non lo erano) della sofferenza che era assolutamente la Sua (...)»[43].

La passione di Cristo è dunque la passione di Dio, la sofferenza cioè del Figlio eterno fatto uomo. Il coinvolgimento di Dio nella storia umana non è dunque fantasioso, ma tocca il suo vertice proprio là dove l'uomo fa l'esperienza radicale della sua creaturalità: la sofferenza e la morte.
L'incarnazione non è un gioco di parole, né una sorta di intellettualismo vuoto e consolatorio, per Newman è l'attestarsi di Dio, in Gesù, nella storia dell'uomo.
Il Dio di Gesù Cristo è quindi un Dio capace di com-patire, e proprio per questo è un Dio accessibile, vicino, l'Emmanuele, il Dio con noi. Gesù Cristo ce l'ha rivelato con le sue parole e con le sue azioni, per cui Egli è il mediatore divino che ha apportato una vera e propria rivoluzione nell'idea di Dio .

[43] F.Morrone, *Cristo, il Figlio di Dio fatto uomo: l'Incarnazione del Verbo nel pensiero cristologico di J.H. Newman*, Jaca Book, 1990, p. 233.

# CAPITOLO III

## - Il valore pedagogico del dolore -

### § 3.1 La sofferenza educatrice cristiana

L'autore della Lettera agli Ebrei effettua un richiamo all'accettazione della volontà del Padre da parte di Gesù nell'agonia del Getsemani, quando Egli sente su di sé gli effetti del trionfo del male, fino all'annientamento della sua vita: «nei giorni della sua vita terrena offrì preghiere e suppliche con forti grida e lacrime a colui che poteva liberarlo da morte»[44]. Quando aggiunge «fu esaudito per la sua pietà», non è per dire che gli fu risparmiata la sofferenza, ma che dopo questa sofferenza, Gesù fu liberato da morte.

Se l'espressione «le cose che patì» è da riferirsi a tutte le cause di sofferenza con cui Gesù dovette scontrarsi durante l'intera sua vita, essa intende in primo luogo il momento culminante della passione e morte. Sofferenza e ubbidienza sono inseparabili e si qualificano a vicenda: ci potrebbe essere sofferenza senza ubbidienza, e non avrebbe il dono della fecondità; ci potrebbe essere ubbidienza senza sofferenza, ma non è la via scelta da Dio per il suo Figlio, e ciò è mistero.

I primi cristiani, quando enunciavano gli elementi essenziali dei quali si componeva il segreto di Gesù, univano spontaneamente la sua morte ai nostri peccati: «Morì per i nostri peccati secondo le Scritture»[45]. L'ubbidienza nella sofferenza è strettamente unita alla presenza del peccato, che ne è causa; l'annullamento e distruzione del peccato è il frutto di quella sofferenza ubbidiente. Il comportamento di Gesù, porta salvezza a chi entra nel suo ordine di pensiero e di comportamento: ha finalità ed efficacia di salvezza. Ma l'ordine delle funzioni è sorprendente: al primo posto si

[44] *La Bibbia di Gerusalemme*, a cura di Mara Scarpa, edizioni Dehoniane, Bologna 1998. Ebrei 5,7.
[45] Ivi. Corinzi 15,3.

trova la sofferenza e poi, grazie alla sua funzione educatrice, l'ubbidienza, a cui è riconosciuta grande efficacia salvifica .

Nell'inno contenuto nella Lettera ai Filippesi, scritta da san Paolo, sussiste un altro ordine: prima c'è la determinazione di Cristo ad auto abbassarsi in condizione di schiavo, e poi viene la sofferenza della morte in croce. L'atteggiamento ubbidiente spiega la scelta della morte e dunque la precede.

Le due sequenze, tuttavia, non sono incompatibili: l'ubbidienza spiega l'accettazione totale della più radicale sofferenza, mentre la sofferenza, a sua volta, è maestra di ubbidienza. La ragione ultima della coesistenza dei due aspetti è da trovare ancora nella ineffabile unione delle componenti del mistero del Figlio-sommo sacerdote.

Il tema dell'insegnamento che la sofferenza porta nell'esperienza umana ha una diffusa presenza sia nella letteratura profana greca sia nella letteratura biblica, e la spiritualità dell'Antico Testamento rende questa consapevolezza un passaggio nel cammino verso Dio. L'esperienza di Geremia è emblematica: «Prima di essere umiliato andavo errando, ma ora osservo la tua parola. […] Bene per me se sono stato umiliato, perché impari a obbedirti»[46].

Anche Gesù, il Figlio, è entrato in questa dinamica, poiché ha condiviso talmente la condizione umana da accogliere anche questo servizio che gli veniva dalla sofferenza. Pur assoggettato a questa legge, il Figlio si differenzia per la sua scelta, compiuta con una determinazione che l'autore della Lettera agli Ebrei enfatizza per evidenziarne l'esemplarità eccezionale: «Egli in cambio della gioia che gli era posta innanzi si sottopose alla croce, disprezzando l'ignominia e si è assiso alla destra del trono di Dio»[47]. L'autore afferma dunque che Gesù ha accettato l'educazione che la sofferenza gli dava in funzione dell'ubbidienza: a tanto è giunta l'assunzione del criterio di solidarietà verso gli uomini.

L'insegnamento termina e genera obbedienza: nel momento in cui l'esperienza del patire si fa tanto insopportabile da suggerire il rifiuto, in quel momento dalla tribolazione giunge il suggerimento all'accettazione della volontà stessa che ha

[46] *Ivi*. Salmi 118 (119).
[47] *Ivi*. Ebrei 12,2.

inviato il soffrire. In Gesù s'è realizzato un principio duro e pur provvidenziale, che è noto come legge per tutti, anche se la Scrittura non si entusiasma in una mistica del dolore ma forma ad una accettazione di esso, alla ubbidienza.

L'ubbidienza è come altre realtà che riguardano Dio: è dono ed è conquista, poiché solo nell'esercizio costante dell'accettazione della volontà di Dio l'ubbidienza diventa espressione determinante del nostro atteggiamento.

Senza ubbidienza non ci si apre alla sofferenza in unione al Cristo, mentre dalla sofferenza la nostra ubbidienza è resa più consapevole e determinata. Nella Bibbia si parla di ubbidienza della fede, e da cui l'ubbidienza nella sofferenza non è distante: dalla fede l'ubbidienza della sofferenza riceve illuminazione, alla fede la sofferenza conferisce fortezza di impegno.

Nella Lettera agli Ebrei è presente anche il tema della sofferenza educatrice riferito ai seguaci di Cristo. Il passo evidenzia come Dio, attraverso una pedagogia fatta di prove e sofferenze manifesta all'uomo la sua paternità e lo invita a relazionarsi a Lui come figlio.

Inoltre, come osserva il teologo A.Vanhoye, attraverso la sofferenza, Dio purifica, trasforma e unisce l'uomo a Sé. In Ebrei 12,4-11[48], il versetto esplicativo è il numero 7 «[E'] per [la vostra] correzione [che] sopportate [le prove]»: εἰς παιδείαν ὑπομένετε. Infatti, attraverso la combinazione del sostantivo παιδεία (educazione) e del verbo ὑπομένω (soffro), il versetto esprime il tema di una formazione che racchiude in sé sia il significato di educazione sia quello di sofferenza con il quale si raggiunge l'educazione.

Il verbo παιδεύω e i sostantivi παιδεία e παιδευτής (colui che educa) indicano un'educazione e cura del fanciullo che ha bisogno di guida, insegnamenti, istruzione, ed insieme di una certa disciplina, non di meno anche del castigo. Il concetto di 'educazione', alla base del sistema educativo greco, si configura quindi come il cammino di un percorso formativo, ma nello stesso tempo come meta da raggiungere. L'educazione consisteva prevalentemente nell'istruire le giovani generazione sulle tradizioni, i costumi e le leggi dello Stato.

[48] *Ibidem.*

La formazione poteva essere sia tecnico-militare, sportivo–ginnasiale, retorico-letteraria o filosofica. Scopo quindi dell'ideale educativo greco era formare l'uomo completo esteticamente ed eticamente, così che potesse disporre delle sue potenzialità fisiche e intellettuali a beneficio dello Stato. Nell'ideale educativo di questo umanesimo estetico, la sofferenza non rientrava nei canoni richiesti per la formazione, difficilmente poteva quindi avere un valore educativo. Non si trattava tanto di trarre lezioni per la vita dall'esperienza della sofferenza, quanto di raggiungere l'ideale educativo attraverso tappe che richiedevano impegno e sforzo. Questa sofferenza era, dunque, più una tappa necessaria di un cammino formativo che una maestra, anche se occasionale.

Riguardo poi al verbo ὑπομένω, che in Ebrei 12,7[49] esprime il tema della sofferenza nella sopportazione delle prove e delle persecuzioni, nella grecità ha il significato di 'tener duro', 'aspettare', 'resistere', nel senso di una costanza coraggiosa, di una resistenza che si oppone virilmente al male, connotandosi con un'accezione prettamente attiva e positiva, soprattutto per cristiani a cui la Lettera si rivolge, i quali vengono formati ad una divina παιδεία attraverso una resistenza a tutta prova.

La sofferenza, interpretata secondo una prospettiva pedagogica, accosta l'essere umano all'esperienza della precarietà dello stare al mondo.

Il dolore, quale disagio del limite e anticipo della morte, ci rende consapevoli della provvisorietà di ogni accadimento. Il credente è chiamato a partecipare al 'mistero del Cristo sofferente', ma chi segue Gesù non è esente dal dolore, anzi è chiamato a viverlo con Lui e in Lui. I cristiani, con la redenzione operata da Cristo, sono entrati in intimità con Lui, sono stati innestati nella sua stessa vita. Rivelando il vero volto del Padre, Gesù ha indicato all'uomo la sua vera identità: la figliolanza divina, l'essere figlio di Dio.

Tale identità si vive imitando lo stesso amore, la stessa donazione e il medesimo servizio che Dio, in Cristo, ha reso all'umanità. Per i cristiani, figliolanza e sofferenza vanno di pari passo: proprio perché i figli sono corretti da Dio che ha cura di loro, affinché vengano formati, fino alla perfezione, ad una fedele e

[49] *Ibidem.*

obbediente figliolanza, proprio come Gesù. Essi non devono scegliere l'educazione dolorosa per solidarietà, ma sono chiamati a riconoscerla come appartenente alla propria natura umana, a causa del peccato, e come mezzo attraverso il quale Dio li educa.

Gesù, sottoponendosi alla croce, è rimasto in perfetta comunione con il Padre, così i cristiani devono accogliere la via della sofferenza, al fine di acquistare per mezzo di essa la gioia, essere uniti a Dio, crescere nel suo amore e partecipare alla Sua santità. Come in Gesù il perfezionamento si compie grazie alla relazione con Dio, così anche nei cristiani la figliolanza perfetta si realizza attraverso una trasformazione in vista della santità, ad opera di Dio, a partire dalla sofferenza.

Cristo perfeziona la Sua relazione di solidarietà con gli uomini, prendendoli tutti in Lui e unendoli a Dio, in un atto di obbedienza perfetta. I cristiani dopo la correzione sono in pace con gli altri e in grado di stabilire relazioni costruttive e solidali con i fratelli, perseverando nell'amore fraterno e nella solidarietà.

Con la Sua passione e morte Gesù si è 'preso cura' dei cristiani e li ha guidati alla salvezza, per cui, grazie all'offerta sacrificale di Cristo, camminando sulla via da Lui percorsa, riconoscono alla sofferenza un ruolo educativo per perseverare nella volontà di Dio e perché la loro figliolanza di credenti venga resa perfetta e pervenga all'eredità della vita eterna.

In definitiva, nella concezione cristiana, la sofferenza e la morte, anche nella loro dimensione ultima e definitiva che appare nelle esperienze che sono al di fuori d'ogni orizzonte d'umana comprensione, hanno senso in quanto sono divenute partecipazione alla sofferenza e morte di Cristo. Il senso e il valore del patire sta nell' 'essere in Cristo' stabilito dall'incarnazione e, nel credente, fatto proprio dal battesimo. L'atteggiamento del cristiano, quindi, di fronte alla sofferenza è vissuto in due maniere: vivere l'amore radicale come auto donazione e come servizio, e come desiderio di essere associati al crocifisso, alla sua condizione di 'svuotamento e di 'umiliazione'.

## §3.2 La *paideia* del dolore in Eschilo e Sofocle

La filosofia greca si colloca in una posizione prettamente opposta a quello giudaico-cristiano in quanto espressione del distacco dal dolore. Nella Lettera sulla felicità (a Meneceo), Epicuro teorizzò esplicitamente il distacco emotivo e il controllo dei desideri:

> «Consideriamo inoltre una gran cosa l'indipendenza dai bisogni non perché sempre ci si debba accontentare del poco, ma per godere anche di questo poco se ci capita di non avere molto, convinti come siamo che l'abbondanza si gode con più dolcezza se meno da essa dipendiamo. (…) Saper vivere di poco non solo porta salute e ci fa privi d'apprensione verso i bisogni della vita ma anche, quando ad intervalli ci capita di menare un'esistenza ricca, ci fa apprezzare meglio questa condizione e indifferenti verso gli scherzi della sorte»[50].

La tragedia, in quanto rappresentazione della sofferenza, espressione del *nefas*, di ciò che non si può e non si deve dire, é una purificazione, ottenuta secondo Aristotele proprio mediante il passaggio «dalla non conoscenza alla conoscenza». La tragedia greca ha dunque il compito di educare lo spettatore a conoscere la sua condizione, che è comune a tutti gli uomini. In questo modo lo spettatore prova il piacere tragico, che non è da intendere come qualcosa che fa sorridere, o che diverte o porta piacere in senso letterale, ma produce piacere nel senso di ri-conoscersi e nel partecipare all'avvenimento che è accaduto ad altri.

L'inizio del capitolo VI della Poetica ci offre la sua definizione:

> «Tragedia è dunque imitazione di un'azione seria e compiuta, avente una propria grandezza, distintamente per ciascun elemento delle sue parti, di persone che agiscono e non tramite una narrazione, la quale per mezzo di pietà e paura porta a compimento la depurazione (κάθαρσις ) di siffatte emozioni»[51]

[50] Epicuro, *Lettera sulla felicità.* (materiale lezioni in aula).
[51] Aristotele, *La poetica,* a cura di D. Pesce e G. Girgenti, ed. Bompiani, Roma, 2000.

La tragedia, afferma Aristotele, più che un'imitazione della natura come l'arte o la poesia, è rappresentazione e ricostruzione delle vicende umane non come effettivamente si sono svolte, poiché questo è compito della storia, ma secondo criteri di verosimiglianza e necessità. La materia delle tragedia non è dunque il 'vero storico', quanto la realtà umana nella sua forma razionale: la vita come dovrebbe o potrebbe essere e non come appare. Perciò l'arte non si limita a produrre negli spettatori un puro e semplice piacere di intrattenimento, non costituisce solo un'occasione per dare libero sfogo alle passioni o scaricare la tensione emotiva tramite l'immedesimazione con personaggi e situazioni, ma è in grado di stimolare una vera e propria catarsi. Dal contesto degli scritti dei Sofisti si deduce che la catarsi ha un valore di chiarificazione, di illuminazione, di comprensione delle passioni. A oggi le interpretazioni più argomentate risultano essere ancora due:

- Partecipando all'azione tragica l'uomo si libera dalle passioni, le proietta o esteriorizza sulla scena e recupera così l'equilibrio psichico necessario per riprendere il pieno dominio delle proprie funzioni razionali, senza il quale, qualsiasi intervento di trasformazione delle realtà sarebbe velleitario; la ragione si svincola così dai condizionamenti di una psicologia del profondo che rende l'individuo inconsapevole e passivo di fronte all'apparente casualità degli eventi;
- la catarsi è purificazione delle passioni nel senso che queste assumono gradualmente una forma razionale, ossia esse non vengono eliminate ma subiscono una 'trasformazione', vengono cioè capite.[52]

Come osserva Natoli, la capacità di soffrire dei Greci non ha niente a che vedere con la virtù dell'obbedienza e con l'accettazione del dolore in espiazione. La sopportazione del dolore, al di fuori della logica del compenso, testimonia una volontà di vita: infatti, per i Greci, essere virtuosi nel dolore significa essere capaci di sopportarlo, è una questione di esercizio e di allenamento.

[52] L. Ferrara, *La Tragedia della Grecia classica e il "piacere tragico" dell'uomo moderno,* saggio.

In Esopo compare la frase lapidaria per cui le sofferenze, le sventure, costituiscono insegnamenti e conducono alla conoscenza: παθήματα - μαθήματα: le sofferenze (sono) insegnamenti. Anche nell'Agamennone di Eschilo era risuonato un simile ammonimento: τὸν πάθει μάθος θέντα κυρίως ἔχειν: (Zeus), che ha posto come valida legge saggezza attraverso la sofferenza. Tale ammonimento si ritrova nella tradizione epica e tragica in genere. Il verbo μανθάνω ha il significato di 'apprendere praticamente, per esperienza, imparare a conoscere', mentre il verbo πάσχω ha il significato di 'soffrire'.

Le prime tracce della tematica della sofferenza educatrice si riscontrano fin dal X-IX secolo a.C., e precisamente nel poema epico dell'Iliade, sotto la forma letteraria del proverbio in un episodio di intimidazione di Menelao nei confronti di Euforbo, al fine di evitare un duello fatale: «quando il fatto è accaduto, certo anche lo stolto ha imparato»[53].

La stessa citazione si ritrova nello scontro tra Achille ed Enea. Le radici dei verbi μανθάνω e πάσχω, rispettivamente μαθ- e παθ- costituiscono un'assonanza fonetica che dà origine ad un gioco di parole, la cosiddetta *parechesi*, ossia consonanza di parole diverse, che affonda le sue radici nell'antica tradizione letteraria della classicità greca. La parechesi μαθ-παθ è stata usata da alcuni autori greci, dal V secolo a.C in poi, per esprimere il valore educativo della sofferenza. Il primo uso di questa figura retorica si trova nella tragedia greca, a partire da Eschilo, che nell'Agamennone, come anticipato in precedenza, tratta in modo mirabile il tema della sofferenza educatrice nell'espressione 'soffrendo si impara'. Il Coro, portavoce del poeta, condanna gli orrori della guerra, gli eccessi della fama, ricchezza e passioni, ed afferma al contrario la norma etica della saggezza e dell'equilibrio, a cui si giunge solo con la sofferenza:

> «Chiunque celebra Zeus premurosamente con canti trionfali
> otterrà la sapienza in tutto:
> [Egli] mostrò ai mortali la via dell'essere saggi
> facendo sì che l'apprendimento

[53] Omero, *Iliade,* a cura di M.G.Ciani, ed. Marsilio, Venezia, 2001. Il, 17,31-32.

avesse effetto attraverso la sofferenza»[54]

Zeus quindi aprì agli uomini la via della saggezza, facendo valere l'imparando soffrendo. La sofferenza inflitta dagli dei, che è giusta poiché risponde a un'azione umana sbagliata.

Ammaestrati così dal dolore, gli uomini, nel ricordo doloroso dei loro mali, giungono alla sapienza; durante lo stesso sonno penetra nel loro cuore il doloroso ricordo delle colpe commesse e, senza che lo vogliano si fa strada in loro la saggezza:

«e anche nel sonno si instilla nel cuore
il doloroso ricordo [dei mali] e
senza volerlo si giunse a essere saggi»[55].

Alla colpa di Agamennone, che alla propria ambizione sacrifica la figlia Ifigenia per propiziarsi il favore degli dèi per la spedizione contro Troia, segue il dolore attraverso il quale la giustizia insegna la saggezza:

«[La] giustizia certo a quelli che hanno sofferto
concede di imparare»[56].

Il Coro delle Eumenidi ripeterà il principio che è cosa buona imparare a essere saggi alla scuola del dolore:

«conviene
essere saggio durante [il] dolore»[57].

Per il poeta, ciò risulta essere una esigenza e un dono degli dèi che governano il mondo:

«violenta grazia, credo, degli dèi
che siedono al sacro timone»[58] .

[54] Eschilo, *Orestea,* trad. di E. Medda, a cura di L. Battezzato, M. P. Pattoni, ed. BUR, 1995. Ag, 174-178.
[55] *Ivi.* Ag, 174-178.
[56] *Ivi.* Ag, 249-250.
[57] *Ivi.* Eum, 519-520.
[58] *Ivi*. Ag, 182-183.

La legge del πάθει μάθος, principio cardine dell'ideologia di Eschilo, non significa però che il male abbia un lato positivo, né che la cattiva esperienza renda accorti, ma esprime una profonda comprensione globale dell'esistenza umana. L'uomo impara chi è e cosa gli convenga, non in teoria, ma nel dramma dell'esistenza, comprendendosi nei propri limiti come una parte del reale. È questa la religione greca che vede nelle colpe e nell'ineluttabile sofferenza che ne consegue il pervenire a una più profonda comprensione del mondo.

Nella trilogia Eschilo spiega il male e il dolore come dovuti alle colpe dell'uomo, e associa al divino la nozione di giustizia, superando la visione di una divinità invidiosa e ostile. Mentre esprime la fiducia nell'avvento di un ordine morale che torna sempre a stabilirsi contro ogni violazione, l'autore approda a un ottimismo disperato, che afferma la giustizia di Zeus e la punizione della colpa, ma non risolve il problema della sofferenza, soprattutto del giusto che soffre ingiustamente. Inoltre, attraverso il Coro del Prometeo incatenato, Eschilo afferma che la sofferenza non costituisce un insegnamento soltanto per colui che soffre, ma anche per gli altri. Prometeo, in seguito alla decisione di Giove di punire gli uomini sottraendo il fuoco, nasconde una fiamma in una canna per recare loro soccorso, e per questo motivo viene punito da Giove, come ribelle al suo dominio assoluto. La tragedia di questo titano, amico degli uomini, conduce il Coro a unirsi al suo dolore, in una com-passione la cui emozione tragica, fatta di orrore e pietà, diventa tragica conoscenza:

> «ho imparato queste cose, avendo visto
> Tutte le tue sventure, o Prometeo»[59].

Lo stesso Giove, secondo Prometeo, potrà imparare dalla sventura il proprio male:

> « Imbattendosi perciò in qualche male imparerà
> Quanto il regnare e il servire [siano] differenti»[60]

Se in Eschilo il tema della sofferenza è in rapporto a quello della colpa, in Sofocle il dramma tragico dell'esistenza è in rapporto sia con la risposta dell'uomo alle

[59] Eschilo, *Prometeo,* trad. e cura di D. Susanetti, Feltrinelli, Milano, 2010. Prom 553-554.
[60] *Ivi.* Prom 926-927.

sofferenze ingiuste sia con il suo nobile resistere a un mondo ostile. Soltanto nella sofferenza, intesa come passione da opporre alla dismisura dei mali, l'eroe sofocleo "realizza il proprio destino e insieme se stesso".

Tra i personaggi sofoclei, il tipo del giusto sofferente più emergente è il re Edipo, protagonista di tre tragedie, rappresenta l'uomo innocente colpito dalla fatalità, da lui conosciuta e dalla quale sfugge; ma proprio mentre vi sfugge cade involontariamente in quelle colpe che l'oracolo aveva predetto.

Nell'Edipo Re il protagonista, re di Tebe, è invitato dai cittadini a liberare la città da una violenta peste. Tiresia, indovino consultato dal sovrano sull'accaduto, svela che le cause del male sono da attribuire alle colpe dello stesso re. Edipo allora preso dall'ira e dalla disperazione accusa Tiresia di subornazione e gli rivolge dure parole di disistima, nelle quali è presente il tema della sofferenza educatrice:

«E se non fossi già vecchio
impareresti a conoscere nell'ansia
quanto sono malvagi i tuoi pensieri»[61]

La sofferenza insegna e ricorda ad Edipo la sua condizione di mortale, per questo ridotto a nulla e vinto dalla disperazione, si cava gli occhi, lascia la città e vaga errante in un volontario esilio, guidato dalla diletta figlia Antigone. Nonostante tutto, Edipo vuol salvare la sua esistenza attraverso lo scomparire, per risparmiare agli altri la vista del suo volto.

In Edipo a Colono, l'anziano re, dopo aver mendicato errante, arriva a Colono, ormai riconciliato con le lunghe sofferenze e con il destino. Parlando sommessamente fra sé, riassume così le lezioni apprese nella disgrazia:

«le sofferenze, il lungo tempo compagno
[e] in terzo luogo la nobiltà d'animo mi insegna a essere contento»[62]

La pedagogia della sofferenza, l'età e l'indole nobile, fanno di Edipo un uomo ormai capace di accogliere la vita non con rassegnazione disincantata, ma con serenità e gioia di fondo.

---

[61] Sofocle, *Edipo Re,* trad. di S. Quasimodo, Mondadori, 1972. 402-403.
[62] *Ivi,* 7-8.

Oltre a questo nuovo modo di comprendere le sofferenze, Sofocle possiede familiarità con quel pensiero greco che intendeva la sofferenza come educatrice dell'infelice che riconosceva le sue colpe troppo tardi. Così Creonte, schiacciato dalla colpa della morte di Antigone, nel finale dell'omonima tragedia riconosce la sua stoltezza: stordito, perché colpito da un dio, non sapeva quel che faceva, e alla fine, infelice, dopo aver sofferto, se ne accorge:

«ohimè
l'ho compreso infelice: ma nel mio capo
poiché avevo una gran pesantezza un dio, allora, certo, allora
mi colpì, e mi spinse in cattive strade,
ohimè, abbattendo e calpestando [la mia] gioia.
Ahi, ahi, o inutili fatiche de[i] mortali»[63]

E il coro conclude affermando che all'essere saggio e alla felicità non si giunge in altro modo se non soffrendo, e questo lo sanno bene gli orgogliosi che con le percosse della vita pagano i loro discorsi superbi e nella vecchiaia, proprio attraverso la sofferenza delle loro disgrazie, apprendono la saggezza:

«i superbi discorsi
che fanno espiare gravi sventure agli orgogliosi
nella vecchiaia insegnano a essere saggi»[64],

Il fatto che lo sconsiderato impari soffrendo lo ritroviamo nell'Elettra, nelle avvertenze di Crisotemi:

«quando certamente ne[i] mali
già tu sia capitato, [allora] approverai le mie parole»[65]

In conclusione, nella tragedia greca, ma più in generale nella letteratura, viene ampiamente riconosciuto alla sofferenza un alto valore educativo. L'uomo greco, contro ogni eccesso e trasgressione, raggiunge la norma etica dell'equilibrio e della saggezza attraverso l'ammaestramento della sofferenza, 'violenta grazia' (χάρις)

[63] Sofocle, *Antigone,* trad. di M. Cacciari, Einaudi, 2007. Antig 1271-1275.
[64] *Ivi,* 1350-1353.
[64] Sofocle, *Aiace – Elettra,* trad. di M.P. Pattoni, BUR, 1997. El 1056-1057.

degli dèi, per la quale impara a operare saggiamente. Non si tratta di saggezza o intelligenza da acquisire a tavolino, ma di apprendimento da raggiungere attraverso l'esperienza con la quale confrontarsi nella vita. Attraverso una pedagogia dolorosa fatta di sofferenze, sconfitte, pericoli e punizioni, l'uomo migliora se stesso, diventa ragionevole e impara ad essere saggio.

Tuttavia, anche l'uomo onesto e perseguitato soffre (Edipo), ma proprio attraverso la sofferenza, egli è capace di accogliere la vita non con rassegnazione, ma con serenità e gioia di fondo, malgrado tutte le disgrazie incontrate. Inoltre, l'uomo buono e accorto, dopo aver sbagliato, può servirsi dei suoi errori come lezioni per l'avvenire e diventare più prudente e assennato.

Per il pensiero greco, la sofferenza insegna all'uomo l'instabilità della sua condizione di mortale, e lo conduce alla comprensione di sé e del mondo che lo circonda, costringendolo ad entrare in se stesso, ad interrogarsi sulle realtà profonde, a scoprire ciò che è vano e dannoso. Tuttavia, non viene spiegato il paradosso della sofferenza del giusto, lasciando quindi 'una impenetrabile oscurità sul perché di quella sofferenza'.

# CAPITOLO IV

# - LE FIGURE DEL DOLORE -

## §4.1 La caduta di Adamo: l'origine del male e del peccato

Il tentativo di spiegare le ragioni, o la causa prima *sic et simpliciter* del male nel mondo è stato uno dei crucci, se non *il* cruccio dell'essere umano, che soffre. L'indagine eziologica del male ha affascinato ed angustiato, al contempo, i pensatori di ogni epoca e di ogni civiltà, tanto da potersi affermare, senza paura di incorrere in un'iperbole retorica, che, se fu Leibniz a coniare il termine per questa ricerca delle origini del male e della spiegazione della sua esistenza, non è esistito pensatore che non abbia proposto una propria «teodicea». Del resto, non furono solamente i filosofi a sentirsi chiamati in causa. Infatti, come spesso accade per le indagini "archeologiche" del pensiero, dei suoi fondamenti, tali "scavi" conducono alla fonte del mito e della poesia.

Uno dei miti fondanti della tradizione ebraica, si trova nel capitolo terzo del *Genesi*: la narrazione del peccato originale, per i cristiani, o della caduta dei nostri progenitori, per gli ebrei. Si tratta, forse, del luogo biblico per antonomasia, il luogo da cui ogni speculazione sul male deriva, un agile racconto che è uno dei *topoi* letterari più fecondi dell'intera "letteratura" universale.

«Nella Bibbia – dice Natoli – il dolore è *giustificato*. Esso, infatti, consegue alla colpa ed è frutto del peccato»[66]. Una giustificazione, questa, che la metafisica tragica dei Greci non abbisogna, in quanto, per essi, la «crudeltà e [l']innocenza» sono espressioni della natura stessa. È una concezione del dolore opposta a quella greca, quella che si esprime nella tradizione biblica, dove «la colpa origina la sofferenza ed il dolore arriva agli uomini quale *salario* del peccato»[67]. Si impone, pertanto, la considerazione del peccato originale, del primo peccato, quello che

[66]Natoli S., *L'esperienza del dolore*, op. cit., p. 222.
[67] *Ivi*, p. 223.

macchia l'uomo della colpa più grave, quello ne ha permesso la «caduta», ossia l'uscita dell'uomo dallo stato edenico, dalla perfezione e bontà assolute a cui era destinato.

Ricorderò celermente l'episodio in questione, in quanto, nel seguito, bisognerà tornarvi più volte, e più analiticamente.

La "scena" si svolge nel giardino dell'Eden, dove il Creatore del creato ha posto i primi uomini: Adamo ed Eva. Il serpente, approfittando di un momento in cui Eva si trova da sola, insinua la tentazione. Egli ricorda ad Eva il divieto, imposto da Dio a lei e al suo compagno, di non mangiare dell'Albero della conoscenza del bene e del male, ma imputa tale divieto ad una gelosia ed un timore di Dio rispetto ai due uomini, poiché se essi avessero mangiato di quell'albero sarebbero divenuti dèi come lui. Eva cede alla tentazione, mangia il frutto e lo fa mangiare ad Adamo. Dio, nella sua onniscienza, scopre la trasgressione, punisce i tre, e caccia i due uomini dal paradiso terrestre.

Ogni colpa, ogni peccato è il rinnovamento di quest'unica e prima trasgressione. L'infrazione prima del primo comando, quella che ha permesso tutte le altre: è proprio questa la ragione per cui tale peccato è originale, *originario*. Per esprimermi in termini greci, tale prima trasgressione, disobbedienza, è *hýbris*, perché in questa "azione" si nasconde la falsa convinzione che l'uomo possa essere indipendente dal suo Creatore. Una millantata autosufficienza, che, come scrive Natoli, può essere considerata già una forma di «ateismo», poiché «mostra nei *fatti* che Dio non esiste»[68], e che è una totale ribellione alla volontà divina, alla Legge. Così facendo, l'uomo si autoproclama Signore del Cosmo, «uguale a Dio». «Diverrete simili a Dio»: questa è la tentazione insinuata dal serpente (*Gen*., 3,5). Allora, secondo la prospettiva che va delineandosi, ogni qual volta l'uomo si rende reo di un peccato, egli si dichiara, nuovamente, come *quella* prima volta, indipendente da Dio, negando così, ad un tempo, l'autorità e la stessa esistenza di Dio. Non a caso, Sant'Agostino, nel *De Trinitate*, reputa che il peccato originale sia, in ultima istanza, l'orgoglio. La ragione del divieto divino sarebbe stata, a suo avviso, non nel

[68] *Ivi*, p. 233.

suo contenuto, bensì nel divieto stesso: «Dio verifica se gli uomini subordinano la loro volontà al suo comando»[69]. Adamo quando venne chiamato a rendere conto del suo atto, invece di scusarsi ed umiliarsi, «anziché pentirsi, volle accampare delle scuse»[70]. Scuse che, è il caso di dirlo, non fecero un grande onore al primo uomo, dato che scaricò la responsabilità di tutto sulla sua compagna. Meschinità rimproveratagli da Dio stesso: «Io te l'ho data perché ti fosse d'aiuto e tu ti dimostri ingrato nell'accusarla […]»[71]. Anche Eva, comunque, si giustifica e pure lei storna da sé la responsabilità del suo atto, imputando la colpa al serpente. Nel contesto delle "indagini" per l'accertamento della colpa, il medioevo cristiano, la cui misoginia non è certo latente né mascherata, nel tentativo di alleggerire il carico delle imputazioni di Adamo, s'ingegna a trovare motivi per addossare tutta la responsabilità della trasgressione sulle esili spalle di Eva. Il vescovo d'Ippona riteneva che alla prima fosse imputabile una misura maggiore di responsabilità e, quindi, di colpa, perché essa si fece corrompere ed ambì realmente ad essere simile a Dio, cioè credete veramente di potersi sostituire al suo creatore; mentre Adamo avrebbe peccato solo di eccessiva pietà nei confronti della sua compagna, non volendola lasciare da sola con la sua punizione, o di inopportuna compiacenza, avendo assecondato la volontà della donna e non quella del suo Signore[72]. Anche un apocrifo dell'Antico Testamento – datato tra il primo secolo a.C. e il terzo d.C. – l'*Apocalissi di Mosè*, imputa la primogenitura della peccato originale ad Eva. È la stessa madre di tutti i viventi – questo il significato del nome *Ḥavvà* – che racconta l'episodio del proprio travisamento ai suoi figli, per volontà di Adamo oramai giunto alla fine dei suoi giorni. Secondo questo racconto Eva non sarebbe rea solamente dell'aver ceduto alle lusinghe del serpente, ma avrebbe anche giurato di persuadere Adamo del magiare del frutto proibito. Dice Eva, che il diavolo – per conto del quale il serpente *parla* ed *agisce* – iniettò nel frutto il veleno della sua

[69]Flasch K., *Eva e Adamo. Metamorfosi di un mito*, Il Mulino, Bologna, 2007, p. 113.
[70]*Ivi*, p. 116.
[71]Ginzberg L., *Le leggende degli ebrei. Dalla creazione al diluvio*, Adelphi, Milano, 1995, p. 85.
[72]Flasch K., *Eva e Adamo. Metamorfosi di un mito*, op. cit., p. 118.

malevolenza, il suo desiderio: «ché il desiderio è l'origine di ogni peccato»[73]. Inoltre, secondo il *Bereshit Rabba*, un'importante Midrash del VI sec. d.C. (ma contenente materiale molto più antico), Eva dopo aver *toccato* l'albero, vide l'angelo della morte ed ebbe paura[74]. Pensò tra sé e sé che Dio, alla sua morte, avrebbe creato un'altra donna per Adamo. Quindi, mangiò il frutto e supplicò Adamo affinché ne mangiasse pure lui per non lasciarla da sola nella morte[75].

Ritornando ad Agostino, egli, che rifiuta le interpretazioni allegoriche così in voga nel medioevo, cerca di attenersi fedelmente alla lettera del Libro. È sua convinzione che il diavolo abbia attaccato, tentato, persuaso la donna, e non l'uomo, poiché la donna rappresenta il lato debole dell'umano. Per questo la Bibbia descrive il momento della tentazione in un frangente in cui Eva è da sola – senza Adamo. Con lui concordano la maggioranza dei teologi medioevali – tutti maschi, come sottolinea Flasch –, i quali ritengono la prima donna, e con essa le donne in quanto genere, «seducibile, sensuale, d'animo mutevole e intellettualmente più debole» dell'uomo. Insomma, per Agostino, e per una buona parte della cristianità dell'età di mezzo, «la donna è il tramite attraverso cui il diavolo raggiunge l'uomo»[76].

Eppure, proprio l'interpretazione allegorica così tanto avversata dal filosofo cristiano, rende possibile una valutazione della questione in termini molto più filosofici.

Filone d'Alessandria, in uno dei suoi trattati allegorici sulla Sacra scrittura, spiegava la ragione profonda per cui Adamo risponde al suo Signore: «la donna che Tu mi hai dato come compagna». Adamo è l'«intelletto», mentre Eva è la «sensazione». Ora l'intelletto è accompagnato dalla sensazione, ossia ha la sensazione quale compagna e non come *possesso*. Infatti, Adamo dice «la donna che Tu mi hai dato come compagna», e non «la donna che Tu mi hai dato». Ad esempio, qualora si veda un oggetto, è la sensazione che vede, mentre l'intelletto giudica se ciò che

---

[73] *Apocalissi di Mosè*, cap. 19, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. II, a cura di P. Sacchi, UTET, Torino, 2006.

[74] In altre fonti non bibliche si sostiene che fu il serpente a spingerla sull'albero.

[75] Cfr. Graves R.- Patai R., *I miti ebraici*, TEA, Milano, 1998, pp. 93-94.

[76] Flasch K., *Eva e Adamo. Metamorfosi di un mito*, op. cit, pp. 115-116.

vede è bianco, nero, ecc. Ciò avviene indipendentemente dalla volontà dell'intelletto. Nelle parole di Filone:

> È giusto che non si dica "la donna che Tu mi hai dato", ma "la donna che Tu mi hai dato come compagna"; infatti, Tu mi hai dato la sensazione, non perché fosse un mio stabile possesso, ma l'hai lasciata libera e senza vincoli e, in un certo modo, non sottomessa alle imposizioni del mio pensiero[77].

E, difatti, è Eva a porgere, a *dare* il frutto dell'albero: chi altro se non la sensazione può dare qualcosa di materiale, di corporeo? La sensazione in sé, precisa ancora il filosofo, non è né buona né cattiva, in quanto la sua ragione di essere è appunto quella di «dare»; semmai è il piacere, il serpente, che trae in inganno. Non a caso Eva imputa la responsabilità del suo errore al serpente: è il serpente-piacere che fa considerare ciò che è svantaggio come vantaggioso. È il piacere che falsifica la realtà ed inganna la sensazione: «il compito specifico della sensazione è quello di "dare", mentre quello del piacere, che è astuto ed ha la forma del serpente, è quello di ingannare e di sedurre»[78].

Qualunque sia il metodo di interpretazione adottato, letterale o allegorico, ci si trova davanti al problema, non facilmente eludibile, che il serpente, il più astuto degli animali, sia riuscito ad ingannare i nostri progenitori, anche l'intelligentissimo Adamo, riuscendo nel suo intento: far perdere l'uomo e dare inizio al peccato ed al male. Come è stato possibile?

Un tentativo di risposta a questo spinoso quesito può provenire da un'attenta lettura del luogo biblico in questione. A tal riguardo, Wénin ha proposto una serie di interessantissime considerazioni provenienti dalle sue minuziose indagini linguistiche – letterali, simboliche, semantiche, fonetiche, ritmiche, ecc.[79]. Una di

---

[77]Filone di Alessandria, *Le allegorie delle Leggi*, in Id., *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, Bompiani, Einaudi, 2001, §§ 55-56.

[78]*Ivi*, § 61.

[79]Ad esempio, riferendosi ai versi 1-15 di *Gen.* 3, nota coma l'intera narrazione abbia una struttura armoniosa e ben costruita. Al dialogo del serpente con Eva (vv. 1-5), segue una scena muta in cui la prima coppia si nutre del frutto proibito (vv. 6-7), ed a questa segue un

queste accurate analisi, permette di avvicinarsi alla modalità, invero assai insidiosa, di procedere del serpente, il modo stesso in cui tende la sua trappola. Quando il serpente circuisce Eva con l'intento di farle mangiare il frutto, fa uso delle stesse parole usate da Dio.

> Dio: «Di ogni albero del giardino mangiare, mangerai, ma dell'albero della conoscere del bene e male non ne mangerai» (*Gen.*, 2, 16-17)
>
> Serpente: «Non mangerete di ogni albero del giardino» (*Gen.*, 3, 1)[80].

Il serpente impiega letteralmente le medesime parole, ma in modo equivoco. Forte della sua arte dialettica, sebbene dica il "vero", lo fa in modo che questo possa essere interpretato con un significato opposto. «Accorcia l'ordine di Dio e ne inverte i termini». Con un astuto gioco linguistico, afferma con forza il divieto di mangiare da *un* albero: non mangerai da *ogni* albero, è infatti formalmente corretto, in quanto non è lecito mangiare da *tutti* gli alberi, essendo vietato cibarsi da *uno*. «Insomma, pur dicendo il vero, insinua il falso, e mentre gioca, con la sua lingua biforcuta, sulla facoltà che ha il linguaggio di creare l'ambiguità, semina il dubbio a proposito di quanto Dio ha veramente detto, insinua il sospetto su colui che parla in questo modo»[81]. E difatti la donna comprende immediatamente il divieto. Ovviamente, il serpente omette pure il dono fatto da Dio: sottolinea il divieto, ma tace completamente dell'esistenza dell'intero giardino dell'Eden di cui è possibile godere. In ciò asseconda «la logica dell'umano», la cui bramosia per la mancanza, e

---

altro dialogo, quello tra Dio e gli uomini (vv. 8-13). Inoltre, tale racconto è scandito in 9 unità linguistiche distinte con questa costruzione: 4 unità con 3 accenti; un'unità con 4 accenti; di nuovo 4 unità con 3 accenti. Ebbene l'unità centrale di questa costruzione narrativa, quella con l'accento "anomalo", è la fine del verso 6, in cui il narratore dice «e mangiò» – il momento dell'acme del *climax* del racconto, della trasgressione. Inoltre, in questi versi, il verbo «mangiare» compare per 23 volte (che, come sottolinea Wénin, è il numero delle lettere dell'alfabeto ebraico più uno): 11 volte prima e 11 volte dopo «e mangiò». È il caso di dirlo: niente è casuale nella *Torah*. Vedi: Wénin A., *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della* Genesi. *I.* Gen. *1,1 - 12, 4*, EDB, Bologna, 2008, p. 63.

[80]Cito secondo la versione letterale proposta da Wénin, *ivi*, pp. 63-64.

[81]*Ivi*, p. 69.

l'incapacità di accettare il divieto, gli occultano la compresente e straripante abbondanza. È la donna che aggiunge, inoltre, il divieto di «non toccare» l'Albero della conoscenza del bene e del male, poiché nel comando divino di ciò non viene fatta menzione. Ed ancora, è sempre Eva a rendere l'ammonimento «nel giorno in cui mangerete …», una minaccia: «non ne mangerete, e non lo toccherete, nel timore che moriate»[82]. La stessa notizia, che fu Eva ad aggiungere al comandamento divino di non mangiare, anche quello di non toccare, è presente anche nel *Bereshit Rabba*, dove pure si ammonisce, rinviando al libro dei *Proverbi* (30, 6), di non aggiungere nulla a quanto fu detto da Lui, ossia di non aggiungere niente a quanto è scritto nella Bibbia, se non si vuole essere puniti ed essere accusati di menzogna. Infatti, il serpente approfitta subito di questa occasione di agire offertagli dalla donna, spingendola sull'albero, e invitandola a trasgredire il divieto, poiché se non è morta avendo toccato l'albero, non morirà neppure mangiandone il frutto[83]. Inoltre, in tal modo, il monito divino di *non mangiare* di quel frutto, poiché qualora se ne mangi si diverrà conoscenti del bene e del male e *quindi* si diverrà mortali, diviene il divieto, secondo la «logica dell'umano», che minaccia di *non mangiare, né toccare* del frutto perché altrimenti si morrà. Detto altrimenti: la morte da *conseguenza* per avere mangiato da quell'albero, per aver trasgredito *quel* comandamento, diviene, nella logica che accomuna il serpente e gli uomini, la punizione meschina di un Dio geloso della propria supremazia.

Altro particolare di non poco conto: il serpente riesce nel suo intento, quello di mettere l'umano contro la volontà divina, perché *spiega* il motivo del divieto. Egli, infatti, *sa* e *dice*, ciò che Dio *sa* e *non dice*, ciò che Adamo ed Eva *non sanno* e ancora non sanno di bramare di sapere, ma che una volta tentati desidereranno a tal punto da mettersi contro il volere del loro creatore[84]. È questa la sua arma migliore, quella che gli permetterà di ottenere la vittoria. Un vittoria comunque a tempo determinato, perché il peccato originale, la caduta, è sì l'inizio della catastrofe

[82]*Ivi*, pp. 71-72.
[83]*Commento alla Genesi (Bereshit Rabba)*, a cura di T. Federici, UTET, Torino, 1978, XIX, 3.
[84]Wénin A., *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo*, op. cit., p. 72.

dell'umanità, la quale perderà la condiziona edenica per un tempo imprecisato, ma tale condizione sarà in futuro recuperata per mezzo della redenzione. La condizione edenica consisteva in uno stato di paradisiaca ingenuità rispetto al bene al male, di un'ignoranza che preservava dal divenire e dalla morte. La lusinga del serpente è a riguardo esplicita: «diverrete come Dio, conoscitori del bene e del male» (*Gen*., 3, 4-5). Una proposta enormemente allettante, dato che lascia credere agli uomini di potere divenire onniscienti e onnipotenti. Il termine ebraico per «conoscere», infatti, *jāda'*, non designa l'esclusiva conoscenza intellettuale, ma ha «il senso più largo di "avere esperienza", "essere confidente", avere potere». Ciò a cui l'uomo tenderà con la trasgressione è anche l'onnipotenza, perciò, in quanto la frase «conoscenza del bene e del male» è costruzione linguistica ebraica per dire «tutto»: conoscere tutto, possedere tutto. «Il peccato è un accrescimento di sé oltre i limiti che Dio ha posto all'uomo e perciò la disobbedienza è delirio di onnipotenza»[85].

Passerò, adesso, alla considerazione dei motivi dell'inimicizia del serpente nei confronti dei due progenitori. Per quanto nella *Genesi* le ragioni che spinsero il serpente a tentare Eva e a far trasgredire il comando divino siano sottaciuti, gli esegeti di ogni epoca hanno tentato di spiegarsi tale malevolenza.

Nel *Commento alla Genesi* la ragione è rintracciata nel desiderio carnale del serpente rispetto Eva, dopo averla vista accoppiarsi con Adamo[86]. In altre fonti non bibliche, invece, la connessione del serpente con il Maligno è esplicita, e le ragioni dell'inimicizia di quest'ultimo sono narrate più nel dettaglio.

Nell'*Apocalissi di Mosè*, il Diavolo è consapevole di non potersi presentare ad Eva con il suo vero aspetto, in quanto la donna lo avrebbe subito riconosciuto e non avrebbe lo avrebbe mai ascoltato. Avvicinato il serpente, lo invita a schierarsi contro Adamo e, pertanto, contro Dio con le seguenti parole:

---

[85]Natoli S., *L'esperienza del dolore*, op. cit., pp. 234-235. Nel *Bereshit Rabba* (XIX, 4), il serpente dice alla prima coppia che se avessero mangiato del frutto di quell'albero, avrebbero potuto creare dei mondi, così come Dio aveva creato quel mondo solo dopo avere mangiato il frutto.

[86]*Commento alla Genesi (Bereshit Rabba)*, op. cit, VIII, 6.

> Ho sentito dire che sei il più intelligente fra tutti gli animali e sono venuto a vedere se è vero. Ho scoperto che sei superiore a tutti gli animali e che essi hanno buoni rapporti con te; pur tuttavia t'inchini davanti a chi è inferiore (a te). Perché ti nutri della zizzania di Adamo e di sua moglie, e non dei frutti del paradiso? Suvvia, facciamo in modo che sia cacciato dal paradiso per causa di sua moglie, così come anche noi ne fummo cacciati per causa sua[87].

Il serpente è dapprima timoroso di Dio, ma alla fine cede rassicurato dal Maligno che sarebbe stato solamente il suo supporto, e sarebbe stato lui stesso a suggerirgli le parole per ingannare la donna. Il Diavolo, così, si presenta nell'Eden sotto forma di angelo e avvicinatosi ad Eva le tende la sua rete fatta di menzogne[88]. Dunque, in questo apocrifo, il serpente è solamente un mezzo per la vendetta di Satana. Ma è un altro apocrifo a rappresentare un dialogo in cui lo stesso Diavolo chiarisce ad Adamo la ragione del suo risentimento. Dice:

> O Adamo all'origine di tutta l'inimicizia, dell'invidia e del dolore ci sei tu: è per causa tua, infatti, che sono stato privato della gloria e spogliato dello splendore che avevo in mezzo agli angeli, ed è (ancora) per causa tua che sono stato gettato sulla terra[89].

Quando Dio creò Adamo a sua immagine e somiglianza, chiese ai suoi angeli di adorare l'uomo, in quanto sua immagine. Michele e gli altri angeli adorarono l'uomo, ma il Diavolo con le sue schiere si rifiutò. Egli si considerava superiore sia Adamo, sia ad ogni altra creatura, poiché era stato creato prima di tutti. Nonostante gli ammonimenti di Michele, egli si rifiuta strenuamente, ed a causa di questo suo smisurato orgoglio sarà gettato sulla terra assieme ai suoi angeli[90]. Un astio metafisico, dunque, un'invidia smisurata muove il Maligno contro Adamo e la sua donna, e questa sua malevolenza causerà la sua rovina perpetua, nonché quella di tutto il creato fino al giorno della redenzione finale.

---

[87] *Apocalissi di Mosè*, op. cit., cap. 16.
[88] *Ivi*, p. 17.
[89] *Vita di Adamo ed Eva*, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. II, op. cit., cap. 12.
[90] *Ivi*, capp. 12-16.

In conclusione, parlerò del senso profondo, autentico, nascosto della narrazione della caduta.

Con la caduta il male è entrato nel mondo. Un'opera mistica, dal titolo *Il segreto dell'Albero della conoscenza*, ci informa che il comando divino sia stato esplicitamente di «non mangiare», e non di «non raccogliere» – divieto che rimanda all'ulteriore premura del Signore, di non far mangiare l'uomo dall'Albero della vita –, perché «[…] è il mangiare a comportare il peccato»[91]. I frutti del giardino, infatti, sono il cibo per l'anima. Con la *recisione* del frutto dall'albero si è resa possibile l'indipendenza di Satana, e quindi la sua azione, e la possibilità stessa del male. Nel *Talmud* è precisato: «non è il serpente a dare la morte, ma il peccato». I due Alberi, è detto, quello della conoscenza del bene e del male, e quello della vita, erano in origine uno solo, ma non appena il frutto venne staccato e mangiato, essi furono divisi, e così fu *possibile* la morte ed il male. La partecipazione al male avvenne solo in seguito al *mangiare*, che rese anche possibile l'*azione* del male.

> Infatti, dopo aver separato il frutto dell'Albero della conoscenza, che è dalla parte del male, dall'Albero della vita e aver accresciuto la forza dell'impulso malvagio e aver saziato così la sua anima, allontanò l'anima [inferiore] da quella [superiore] e conferì agli emissari dell'Albero di conoscenza la forza di compiere il male e separò così l'Albero della conoscenza dall'Albero della vita, e con ciò separò anche la sua anima da tutte le buone qualità che erano contenute nell'anima [superiore] e si unì con l'impulso malvagio[92].

«Mangiare» è quindi il simbolo per indicare un *godimento* proprio dell'anima, «si riferisce al godimento che l'anima sperimenta». È pure questa la ragione della cacciata di Adamo, affinché egli non cogliesse e mangiasse dall'Albero della vita è vivesse eternamente[93].

---

[91]Scholem G., *«Siṭra aḥra». Bene e male nella Qabbalah*, in Id., *La figura mistica della divinità. Studi sui concetti fondamentali della Qabbalah*, Adelphi, Milano, 2010, pp. 55-57.
[92]*Ivi*, p. 57.
[93]*Ivi*, p. 58

La caduta traspone l'uomo da un mondo contemplativo, direi etereo, sovra-lunare, sidereo, in uno materiale, sub-lunare, terreno. Con la caduta si ha l'inizio della corporeità, della sofferenza, della malattia e della morte. Esempio emblematico ne è la vergogna e la paura per la nudità provata dopo la trasgressione dei due uomini. A seguito di ciò, gli alberi da mezzi per il sostentamento spirituale, divengono *media* per nascondere i corpi. Rimane, come visto, il cibo spirituale dell'Albero della vita, ma proprio per evitare che l'uomo se ne cibi, si rende necessaria la sua cacciata[94].

Nella contemplazione, che è la cifra essenziale dello stato edenico, della vita paradisiaca, si manifesta «la vera unità di ogni essere in Dio». Il male è la separazione da questa unità. L'impulso al male sin quando è contenuto nell'unità del tutto che è Dio, non può agire. Satana pur, per così dire, *essendo*, non avrebbe potuto godere della libertà d'azione: «se Adamo – spiega Scholem – avesse assoggettato la propria volontà al volere divino, in cui i contrasti agiscono in santa armonia, […] l'impulso malvagio, sarebbe stato revocato nella totalità del suo essere e il male non avrebbe mai acquisito realtà»[95]. Il male è, pertanto, ciò che divide, isola, rende indipendente dall'Unità.

Prima della caduta, Dio abita la terra con l'uomo. Dopo la caduta tale intimità viene meno, così come l'uomo perde il suo vestito di luce, per essere rivestito di pelle. In ambedue i casi si tratta di simboli in cui si esprime il mutato stato della condizione dell'umanità. «La scena adamitica – nota Natoli – indica il significato unico e profondo di ogni colpa, definisce l'essenza teologica di ogni peccato ed in certo senso il suo segno sovratemporale»[96]. Tuttavia, il peccato originale è anche la «storia» di quella trasgressione. Esso è storia e mito, in quanto non si tratta *solo* di un simbolo atemporale, di un archetipico astorico, ma *anche* di un simbolo che rappresenta un *fatto*, un evento accaduto – in *illud tempus*, ma accaduto. Questo significa che la caduta ha valore *fondativo*, è valida allora, ora e sempre: «nella trasgressione del primo padre ogni uomo guadagna il significato della propria

[94]Busi G., *Sub voce 'Eden*, in Id., *Simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settanta voci*, Einaudi, Milano, 1990, pp. 41-42.
[95]Scholem G., *«Siṭra aḥra». Bene e male nella Qabbalah*,, op. cit, p. 59.
[96]Natoli S., *L'esperienza del dolore*, op. cit., p. 234.

colpa»[97]. Come sosteneva anche Leone l'Ebreo, Adamo è esistito storicamente e archetipicamente. Per costui è inammissibile un'interpretazione meramente allegorica delle Sacre scritture, lettura che negherebbe «la storicità delle narrazioni bibliche»[98]. Il peccato ha dunque una doppia *originalità*: è l'atto formale della trasgressione *e* l'inizio di ogni possibile commensurabilità della vita e della morte. Da Adamo in poi, ogni uomo è colpevole, in quanto oramai de-caduto dallo stato edenico, dalla perfezione voluta per lui dal suo Creatore. La pretesa di essere Dio, di possedere tutto, sarà causa di dolore in sé, sarà la matrice di una perpetua frustrazione. La speranza della totalità, il *conatus* alla perfezione rimarrà eternamente inappagato proprio in conseguenza della sua stessa pretesa, dato che l'uomo è, dopo la caduta, *destinato* ad essere imperfetto, finito. Solamente nel tutto che è in Dio, egli avrebbe potuto conoscere/essere quella totalità che non potrà mai possedere autonomamente[99].

### §4.2 L'astuzia di Prometeo come origine del male e della sofferenza

Prima di passare a considerare direttamente la figura del titano Prometeo, e di quella complementare e, per certi versi, "subordinata" di Pandora – nonché di Epimeteo –, due figure fondamentali per comprendere la concezione della sofferenza insita nella natura dell'uomo, secondo la prospettiva greca, vorrei fare degli accenni di natura, per così dire, comparativa, tra il mito in questione e quello precedentemente considerato.

Prenderò le mosse dall'interpretazione fattane da Nietzsche nella sua prima opera, *La nascita della tragedia*. Non solo perché, in tale scritto è tenuto seriamente in considerazione il rapporto dei Greci con il dolore, in quanto, «una questione

[97] *Ivi*, pp. 236-237.
[98] Idel M., *Eros e Qabbalah*, Adelphi, Milano, 2007, p. 129.
[99] Natoli S., *L'esperienza del dolore*, op. cit., p. 247.

fondamentale è il rapporto del Greco con il dolore […]»[100], ma soprattutto perché vi viene proposto l'accostamento tra il mito di Prometeo e quello del peccato originale. Ad essere precisi, l'accostamento in questione e poco più che accennato, anzi, meglio, questo rapporto è poco più di una suggestione di cui Nietzsche si serve per fini "ideologici". Il *focus* dell'argomentazione nietzscheana è il dolore *sopportato* dall'individuo titanico – in questo caso: l'artista – che sconfina la misura assegnatagli dalla legge divina. Infatti, cosa che Nietzsche non spiega, il Titano potrà riacquistare la propria libertà solo perché questa è la *conditio sine qua non* per una sua rivelazione: una conoscenza che *salverà* Zeus e l'ordine da lui instaurato e personificato. Prometeo è il solo a conoscere, poiché ha pre-visto, che l'Olimpio convoglierà a delle nozze infauste, da queste, infatti, gli nascerà un figlio – un figlio più potente del padre – che lo spodesterà. Si tratta, pertanto, dell'annientamento dell'intero ordine e della sovranità stessi di Zeus, e non, come voleva il Nietzsche di infatuazione wagneriana, del «presentimento del crepuscolo degli dèi»: la posta in gioco, è il crepuscolo di *un* dio e della sua sovranità, in favore dell'aurora di un altro dio e di un altro ordine cosmico. Il rischio, perciò, è che la sovranità di Zeus venga soppiantata; quella sovranità che, in effetti, era stata conquistata ed instaurata, dallo stesso Cronide, per mezzo di battaglie e sotterfugi: per spodestare il proprio padre, il futuro padre di tutti gli dèi, ebbe ad ordire degli inganni, e come si vedrà, è per merito dei «saggi consigli» del Titano che egli poté vincere la titanomachia.

Ad ogni modo, è lo scontro tra i due ex-amici ad essere preso in considerazione da Nietzsche, una contesa originatasi a causa degli inganni macchinati da Prometeo alle spese dell'Olimpio, a cui fecero seguito delle punizioni – punizioni che ricaddero anche sugli uomini.

Per Nietzsche il fuoco, «il vero palladio di ogni civiltà ascendente», fu conquistato con il crimine. Questo crimine, a suo avviso, il crimine «ariano», si oppone al peccato originale «semitico». I Greci, e con loro tutti i popoli ariani, concepiscono

[100]Nietzsche F., *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano, 2000, p. 7.

«un pensiero crudo come origine del male»[101]. Il «peccato attivo», così come lo definisce il filosofo, è la «virtù prometeica»: la *giustificazione* per il male e la sofferenza umana, per *il* peccato e la sua punizione, per i Greci è data dalla lotta per la propria individuazione specifica, dallo scontro tra due mondi, il divino e l'umano, i quali *devono*, in qualche modo, coesistere.

> Nell'eroico impulso dell'individuo verso l'universale, nel tentativo di oltrepassare la barriera dell'individuazione e di volere essere lui stesso, l'*unica* essenza del mondo, egli patisce in sé la contraddizione originaria nascosta nelle cose, vale a dire, commette un delitto e soffre[102].

Quindi, precisa Nietzsche, il «crimine originale», ariano, è attivo ed è commesso dall'*uomo*, mentre il «peccato originale», semitico, è passivo ed è opera della *donna*. Si tratta di:

> un pensiero crudo, che per la *dignità* conferita al crimine stranamente contrasta con il mito semitico del peccato originale, in cui la curiosità, il raggiro menzognero, la deducibilità, la lascivia, insomma una serie di affetti eminentemente femminili fu considerata origine del male[103].

Un pensiero affascinante, certo – e difatti non è mancato di affascinare molti –; sennonché, vuoi per l'infatuazione wagneriana a cui alludevo prima, vuoi per lo *streben* romantico che indubitabilmente informa l'opera[104], fatto sta che la contrapposizione dei due miti ha fin troppo il sapore della propaganda. E, cosa molto più rilevate, non corrisponde del tutto a realtà, se non ad una comparazione superficiale, e/o ideologicamente prevenuta. Non sarà un caso, penso, che Nietzsche *sembri* dimenticare molti presupposti del mito di Prometeo, così come *sembri* ignorare delle sue caratteristiche essenziali. "Ignoranze", "dimenticanze" (omissioni?) che, sempre non a caso, qualora non fossero sussistite avrebbero reso i due miti meno contrastanti.

---

[101] *Ivi*, p. 69.
[102] *Ibid*.
[103] *Ibid*.
[104] Cosa, del resto, ammessa dallo stesso Nietzsche, sedici anni dopo, nel suo *Tentativo di autocritica* apposto quale prefazione alla *Nascita della tragedia*.

Considererò, per primo, il furto del fuoco.

La ragione per cui Prometeo *deve* rubare il fuoco dall'officina celeste di Efesto, furto che farà infuriare oltremodo il già adirato Zeus, è da rintracciarsi nella sottrazione agli umani dello stesso fuoco: il sovrano degli dèi, in risposta ad un offesa subita dal Titano, aveva deciso di privarne gli uomini. L'offesa in questione era un vero e proprio raggiro, un'astuzia, una menzogna – affetto tipicamente femminile, e semitico, secondo Nietzsche –, orchestrata da Prometeo. Questi, chiamato a Mecone ad officiare alla spartizione di un bue, dopo aver abbattuto l'animale, divide l'offerta in modo singolare: da una parte pone le carni e le interiora, ricoprendole della pelle; dall'altra mette i soli ossi, rivestendole, tuttavia, di un invitante strato di grasso. L'"onnisciente" Zeus, che tutto vede, vede, appunto, l'inganno, ma finge di lasciarsi beffare: sceglie gli ossi e lascia le carni agli uomini. La conseguenza di tale affronto ricadrà interamente sugli umani, che erano stati i beneficiari del raggiro: il padre degli dèi toglierà ad essi il fuoco, fino ad allora giuntoli come dono celeste. Si vedrà dopo cosa ciò possa significare.

L'accostamento dei due miti suggerisce altre considerazioni, in quanto, al di là delle differenze morfologiche, in ragione della diverse tradizioni di provenienza, si possono cogliere ulteriori analogie contenutistiche e strutturali. Accennerò solo ad alcune di esse, non essendo questa la sede, e non possedendo d'altro canto i mezzi, per una reale ed approfondita comparazione.

Adamo è il primo uomo, ma è anche l'*uomo*, ossia l'archetipo dell'uomo. Prima della caduta egli non ha propriamente un corpo e vive in uno stato edenico, uno stato che lo rende più simile agli angeli che all'uomo, antropologicamente, fisicamente inteso. Prometeo, per conto suo, è un titano, e quindi una divinità; nondimeno egli è rappresentato quale sodale dell'uomo, ed è, anch'egli, considerato quale archetipo dell'uomo – secondo alcune versioni del mito, è anche il creatore degli uomini. Comunque sia, egli manifesta sentimenti e comportamenti tipicamente umani. Non è casuale, infatti, che si spenda per gli uomini e che Zeus punisca questi per causa sua.

L'inganno è un altro minimo comune denominatore tra i due miti. Come visto in precedenza, Eva inganna Adamo, così come il Serpente aveva ingannato Eva e, a sua volta, era stato ingannato da Satana. Del resto, lo stesso Satana è il principe della menzogna e dell'astuzia. Allo stesso modo, come si vedrà meglio in seguito, è una teoria di inganni che regge ed intesse la trama del mito di Prometeo: Prometeo inganna Zeus, il quale, non meno astuto, ingannerà il Titano e gli uomini, regalando Pandora. Per di più, l'accettazione di Adamo del frutto proibito dalle mani di Eva, ricorda il simile *modus operandi* di Epimeteo, fratello e *alter ego* di Prometeo, di quando accetta Pandora e il suo vaso pieno di mali. L'astuzia accomuna Prometeo al Serpente e al Maligno, quindi, la mancanza di saggezza e lungimiranza avvicina Epimeteo e Pandora ad Adamo ed Eva. Ed ancora: Adamo è punito per aver trasgredito un comando divino, e pure Prometeo subirà la sua punizione per essere andato contro la volontà di Zeus.

Anche la connessione di Prometeo con il fuoco e le tecniche, le quali sono le sue prerogative mitiche, suggerisce un'altra analogia. Una tradizione ebraica, non biblica, tramanda che un angelo, avuta pietà di Adamo, sia sceso dal cielo a portargli conforto, insegnandoli ad usare le «molle per il fuoco» e il «martello da fabbro», così come altre tecniche[105]. Quindi, il "titanismo" viene a rappresentare un ulteriore, forse il maggior *trait d'union* tra i due miti. Nota Natoli: «il peccato di Adamo è il titanismo, la sua *hýbris* è simile a quella di Prometeo»[106]. Infatti, è degno di menzione, che la complessità, l'ambivalenza di questo titano, la peculiarità della sua filantropia, per mezzo della comparazione con il mito ebraico, facendo uso sia delle fonti bibliche, che di quelle non bibliche, ricorda l'ambivalenza del serpente nella tradizione indù, una tradizione in cui i titani vengono spesso rappresentati come serpenti (*sarpyā*). Nei testi vedici, infatti, i Titani, gli Asura, corrispondono ai demoni della tradizione ebraico-cristiana, mentre i Deva sono l'equivalente degli Angeli. Ogni «Titano – afferma Coomaraswamy – è un Angelo in potenza», così

[105] Cfr. Graves R. e Patai R., *I miti ebraici*, op. cit., p. 95.
[106] Natoli S., *L'esperienza del dolore*, op. cit., p. 235.

come «l'Angelo è ancora un Titano per sua natura originaria» – «la Tenebra in atto è Luce, la Luce in potenza è Tenebra»[107]. Un'esegesi, questa, che si rende possibile all'interno di una tradizione supportata da una visione metafisica e da una morale che si esprime in termini ben distanti da quelli in cui solitamente si esprime l'interpretazione biblica. Una morale al di là del bene e del male, una a-morale, forse, più vicina a quella della Grecia pagana del mito prometeico: quella morale dionisiaca che tanto infiammò Nietzsche.

Ho già più volte accennato all'«astuzia» quale caratteristica essenziale del mito di Prometeo.

Prima ancora che nascesse la contesa tra Zeus e Prometeo, i due furono amici e combatterono dalla stessa parte. Fu in occasione della titanomachia, della lotta che vide contrapporsi i Titani, con a capo Crono, e gli Olimpi, guidati da Zeus. Dapprima Prometeo provò a dare i propri «saggi consigli» ai Titani, ma questi convinti che la loro forza brutale fosse bastevole a sopraffare gli Olimpi, declinarono il suo aiuto. Il Titano, allora, su suggerimento di Gea, offre i propri servigi a Zeus, il quale, invece, fu più accorto e fece buon frutto di quei consigli[108]. Le due versioni del mito, quella della *Teogonia* di Esiodo, e quella del *Prometeo incatenato* di Eschilo, concordano nel riportare che fu con l'astuzia, e non con la forza, che Zeus ebbe la meglio su i suoi avversari. Infatti, come Prometeo aveva previsto e predetto, nella Titanomachia il vincitore sarebbe stato colui che «avrebbe prevalso non per forza e violenza, ma per astuzia»[109].

É sempre l'astuzia, la *mētis*, che *segna* le vicende che contrappongono Zeus a Prometeo. Zeus dopo aver vinto la guerra con i Titani, sposa la dea Mètis, sposa che ingoierà appena asceso all'imeneo, assimilandola in sé, e divenendo così il *metièta*,

---

[107] Coomaraswamy A. K., *La dottrina de sacrificio*, Luni, Milano, 2004, p. 23.
[108] Detienne M. e Vernant J.-P., *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Laterza, Roma-Bari, 1978, p. 45.
[109] *Ivi*, p. 42; cfr., Eschilo, *Prometeo incatenato*, vv. 212 e ss.

il *metióei*, il «prudente»[110]. Pertanto, si rimane un po' stupiti quando a scontrarsi saranno l'Olimpio e Prometeo, astuzia contro astuzia, inganno contro inganno. Come spiega Vernant, il Titano non è solamente un «prodigio d'astuzia» (*sophistés*), l'«astuto» (*aiolómetis*), quello dai «torti pensieri» (*agkulométes*), colui che è «capace di trovare una via di uscita anche nell'inestricabile, il maestro dei tiri, di progetti fraudolenti, che ha sempre in mente la sua scienza di trappole e tranelli, a *dòlie téchne*, egli è anche il solo che possa pretendere di giocare d'astuzia con Zeus, di utilizzare contro di lui l'*apáte* [l'inganno], di opporsi al re degli dèi, metis contro metis»[111]. Tuttavia, se egli "colpisce" l'Olimpio d'astuzia, costui, a sua volta, in quanto astuzia sovrana, in quanto il «prudente», contraccambia il Titano con una doppia astuzia. Finge di non scorgere l'inganno, accetta il "dono" e lusinga Prometeo, salvo poi colpirlo là dove lui è più sensibile: gli uomini. Infatti, era per favorire gli uomini che questo aveva accettato d'ingannarlo, e saranno loro a subire l'ira, oramai non più mascherata, del dio. È questa per gli uomini l'origine del male e della sofferenza.

A Mecone vi fu la «disgiunzione»: la *krìnomai* (*Teogonia*, v. 535) – «che – come informa Mandruzzato – suggerisce l'idea di una contesa, d'un giudizio, totalmente impensabile, d'una disgiunzione tra quelli che non erano mai stati congiunti»[112]. Prima di ciò, gli uomini e gli dèi vivevano confusi (ma non congiunti); adesso si separano ed il rito ed il sacrificio restano i solo mezzi con cui comunicare[113]. Si tratta dell'atto fondativo di un rito, un «mito eziologico» che è al contempo «il fatto che spiega il mito». Secondo una tale prospettiva antropologica, l'inganno è parte integrante, essenziale del mito, una sua componente necessaria. Si sarebbe trattato, allora, di un'*astuzia simbolica*, dove il sacrificio veniva a sostituirsi, in modo dubbio

[110] *Ivi*, p. 79.
[111] *Ivi*, p. 42.
[112] Introduzione a Eschilo, *Prometeo incatenato. Con i frammenti della trilogia*, a cura di E. Mandruzzato, BUR, Milano, 2004, p. 13.
[113] Vernant J.-P., *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino, 2001, 275.

e mai del tutto compiuto, alla colpa, all'ingiustizia, al crimine della zoofagia[114]. Un male mai del tutto riscattato, quindi, che il rituale del sacrificio, suggella, una volta per tutte, in quanto atto fondativo, appunto: da allora in poi, gli umani avrebbero dovuto nutrirsi. Così si spiega la logica che sottende la sottrazione del fuoco da parte di Zeus, così si piega perché Prometeo è costretto, per necessità, a rubarlo.

> L'impossibilità di sopravvivere se non si mangia quindi se non si uccide, perché la recisione di una piana significa uccisione, è la condanna con cui Zeus risponde all'inganno sacrificale di Prometeo: gli dèi ingannati, avranno solo le «bianche ossa» e il fumo delle carni, ma gli uomini che *scelgono* le grasse carni, avranno in eredità la fame, quindi la morte. Questo evento primordiale è il fondamento del sacrificio […][115].

Questa colpa, questa mancanza di rispetto, fu il modo in cui gli uomini scelsero, grazie a Prometeo, di comunicare con gli dèi: «spartirsi la stessa vittima mangiandone la carne e i visceri, lasciando il fumo agli dèi». Infatti, spiega Calasso, lo stesso verbo *thýein*, «sacrificare» è già sintomatico di questo «omaggio lievemente ipocrita», in quanto significa anche «affumicare»[116].

Sarà, comunque, il secondo inganno ordito da Prometeo quello che si configurerà quale «peccato», in quanto la «colpa» del sacrificio, è una colpa necessaria, originaria. Il furto del fuoco sarà, invece, una conseguenza che si impone al filantropico Titano: egli ama troppo gli uomini per saperli privi del loro sostentamento, della stessa possibilità della loro vita. Nondimeno il furto lo mette contro la volontà di Zeus, e per tanto che il fine possa giustificare i mezzi, rimane pur sempre una colpa, e come tale dovrà essere espiata. E difatti, questa volta, anche Prometeo subirà un castigo assai duro. Legato ad una roccia, ai margini della Terra,

[114]Mandruzzato E., introduzione a Eschilo, *Prometeo incatenato*, op. cit., p. 14.
[115]Calasso R., *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Adelphi, Milano, 1988, p. 208.
[116]Calasso R., *La rovina di Kasch*, Adelphi, Milano, 1983, p. 326.

egli sarà dilaniato da un doloroso e perpetuo supplizio: un aquila si avventa sul fegato di lui e lo divora; il fegato non cesserà di rigenerarsi rinnovando di continuo la sofferenza.

Egli con quel sacrificio non si limitò ad offendere per primo, ma creò una nuova realtà, una realtà che ora voleva essere riconosciuta. In più, quella di Prometeo è una «colpa-merito», è una «colpa-gloria», una colpa che lo lascia orgoglioso, «straziato e non pentito», come mostra la tragedia eschilea[117], e quindi, non è esclusivamente a causa della sua filantropia, del suo eccessivo amore per gli umani, che egli si spinse a trasgredire il limite. Perciò Zeus non è pago, vuole incrinare la sua volontà, umiliarlo: guasterà l'opera del Titano. Ed ancora una volta il mezzo impiegato dall'Olimpio per colpirlo è l'inganno, e il "punto" dove mirare è l'uomo. Zeus, con l'aiuto delle altre divinità, farà dono all'uomo di un «bel male»: Pandora, un dono che è una rovina, un'astuzia alla seconda. Il piano è ben congegnato e degno del suo autore. Il dono viene consegnato al fratello malaccorto di Prometeo, Epimeteo, il quale sebbene avvertito da quello di non accettare nulla dagli Olimpi, lo stesso è ammaliato dal presente, e prende in casa la prima donna, e con lei il suo carico di sventure. Zeus, così, «ha sfruttato il libero arbitrio e ha dimostrato al Titano che cosa fossero, in realtà, questi suoi protetti. Il Dio biblico era stato senza paragone meno sottile»[118].

Vernant considera i miti di Prometeo e quello di Pandora come «le parti di una sola e identica storia: quella dell'uomo nell'età del ferro»[119]. Questa età è l'ultima di quelle narrate da Esiodo, nella quale l'uomo per sopravvivere sarà costretto a generare nella terra e nella donna – si ripresenta, come nella *Genesi*, il legame tra la funzione della fecondità e quella del lavoro[120] –, nella quale la vita e la morte incessantemente si succedono, dove il bene ed il male sono per gli uomini inestricabilmente commisti. Una «vita di infelicità» a cui l'uomo non sa e non può

[117]Mandruzzato E., introduzione a Eschilo, *Prometeo incatenato*, op. cit., p. 17.
[118] *Ivi,* p. 15.
[119]Vernant J.-P., *Mito e pensiero presso i Greci*, op. cit. p. 37.
[120]*Ivi*, p. 276.

rinunciare, alla stregua di come non sa, non vuole e non può rinunciare a quella «meraviglia a vedersi» che è anche il danno più grande: «il bel male in cambio del bene», Pandora, la compagna di sventure, la prima dell'odiate/amata stirpe delle donne[121].

> Pandora – «tutti i doni» della terra – non ha soltanto l'aspetto di divinità del suolo, di potenza della fecondità, è anche la Donna che simboleggia, nella sua duplicità, una condizione umana in cui i mali hanno ormai il loro posto accanto ai beni, sono inestricabilmente connessi[122].

Sarà che, come dice Jaeger, «a un certo momento il lavoro e la pena dovettero affacciarsi nel mondo»[123], rimane il fatto, comunque, che gli dèi si risolvono a tenere nascosto agli uomini il loro sostentamento, solo dopo che il Titano prova a farsi beffe di Zeus. Fin quando questi non «volle ingannare Zeus e dare agli uomini più di ciò che gli avevano diritto»[124], essi non conoscevano neppure l'invidia e la contesa (*éris*). A seguito di ciò una certa ambiguità invase il mondo, e così come la contesa può essere doppia e, di volta in volta, motivo di fortuna o di rovina, allo stesso modo Pandora si manifesta in un'intrinseca doppiezza: è il bene che nasconde il male. Essa è pertanto il simbolo dell'entrata del bene e del male a fare da protagonisti nel teatro dell'umanità. Gli uomini, nella loro originaria purezza, sconoscevano i mali, e quindi la distinzione tra bene e male; ora dopo l'apertura del vaso di Pandora – l'inganno che ripaga l'inganno – ogni bene sarà contornato dalla sua ombra. «Da quel giorno ogni bene avrà affiancato un male». È questo «l'inganno fatto donna»: le qualità divine che la rivestono nascondono i mali del mondo. Il vaso che la curiosità archetipica della prima donna scoperchia, conteneva le potenze della genìa della Notte; la malattia, la vecchiezza, la miseria[125]. Pandora, «colei che tutto dona» – e/o come, vuole Esiodo, il «dono di tutti gli dèi» –: già il nome dispiega tutta la sua

---

[121] *Ivi*, pp. 37-38.
[122] *Ivi*, p. 62.
[123] Jaeger W., introduzione a Esiodo, *Le opere i giorni. Lo scudo di Ercole*, BUR, Milano, 2002, p. 16.
[124] Vernant J.-P., *Mito e pensiero presso i Greci*, op. cit. p. 57.
[125] *Ivi*, pp. 75-58.

ambivalenza. Il trucco, l'inganno, il bene che è un male: essa dona tutto sì, ma tra i suoi doni ci sono i mali e le sofferenze.

Anche Prometeo è duplice, è benefattore, ma anche malefico, ed «ha il suo aspetto maldestro nella persona di suo fratello Epimeteo, suo fratello e suo opposto». Infatti, il Titano dai «pensieri scaltri» è *philoanthrópos*, ma anche, paradossalmente, origine delle sventure del mondo. Il lavoro, la fatica sono frutti della sua colpa[126].

Prometeo è il *simbolo* di quel processo che permette all'uomo, o che permette all'uomo di illudersi, di allontanare la morte dal proprio orizzonte per mezzo delle previsioni. Il dono delle arti/tecniche e dei sacrifici permette agli uomini di padroneggiare la natura e di mitigarne le asprezze. Nondimeno, e perciò stesso, tecniche e sacrifici mostrano all'uomo la sua caducità, le sue manchevolezze, la sua connaturata imperfezione. «[…] In questo sforzo essi apprendono il contrasto tra le tecniche e la necessità, apprendono nella fatica, l'impossibilità di divenire dei, e nel contempo la tracotante pretesa di volerlo diventare»[127]. Come già Adamo ed Eva, la *hýbris* di divenire dèi, è essa stessa cagione di perpetua frustrazione e sofferenza. Cosicché, l'esito delle astuzie del Titano, più che alla reale assennatezza, all'effettivo possesso della saggezza, lasciano pensare ad un'incurabile imprudenza, ad un'insopprimibile irriflessività, degna maggiormente del suo imprevidente fratello, che della sua proverbiale preveggenza. «Prometeo forgia un'umanità costruita a sua immagine, un'umanità che lungi dal liberarsi dal dolore, nel dolore si riproduce»[128]. La colpa è dolore, il crimine è sofferenza, ed entrambi sono figli della sua tracotanza. Per sua causa, l'uomo rimane *athéos*, non nel senso moderno, conoscitivo, poiché dai Greci gli dèi non sono mai posti in dubbio, bensì in senso relazionale: essi rimangono privi della loro vicinanza, di una reale e sincera comunicazione, essi rimangono esclusi dalla loro mensa.

---

[126] *Ivi*, pp. 174-176.
[127] Natoli S., *L'esperienza del dolore*, op. cit., pp. 54-55.
[128] *Ivi*, p. 117.

Le tecniche proprie dell'umanità prometeica risultano essere le arti mefistofeliche di un'umanità faustiana *ante litteram*.[129] I benefici recati da Prometeo all'umanità, si rivelano alla fine illusori. Le «cieche speranze» sono di sicuro un *phármakon*, un rimedio che permette agli uomini di sopportare l'angoscia della mortalità, ma ciò non li risparmia comunque dall'inesorabile realtà di essa. Sì, è vero, come nota Severino che, «le speranze di sopravvivere e di vincere la morte non vedono l'annientamento al quale la morte conduce i mortali», e quindi sono «un grande beneficio»[130], ma è anche vero, che lo stesso Prometeo si rende conto del suo errore, che se anche sue le tecniche hanno permesso di sopportare l'angoscia e il terrore dell'annientamento, restano *solo* un illusione, un'astuzia. «La tecnica è troppo più debole della necessità» (Eschilo, *Prometeo incatenato*, v. 514)[131]. Il Titano, quindi, alla fine giunge alla *consapevolezza* della propria colpa, dell'errore stesso di una volontà "hybrotica" di stabilire un altro ordine. Solo adesso egli *conosce*, possiede quella sapienza, che è, come riconosce Severino, il «sommo rimedio» al dolore[132]. Solo così si «può sopportare il dolore nel modo più opportuno» (*ivi*, vv. 103-104). Solo, per mezza di tale conoscenza, che è, in ultima istanza, la consapevolezza di essere parte dell'essenza del tutto, di essere parte delle necessità/Dio – il quale, «vuole e non vuole essere chiamato Zeus (*ivi*, v. 161-162) – si può ottenere il vero rimedio per l'angoscia della morte.

In questo modo, Prometeo si riconcilia con Zeus e torna nuovamente a contribuire all'ordine che questo garantisce – rivelandogli come salvaguardare la sua sovranità. Sembra, allora, possibile sostenere, così come ha fatto Simone Weil, che «Prometeo è la saggezza di Zeus»[133]. Ed effettivamente anche il nome del Titano lascia presagire un siffatta conclusione, essendo, in definitiva, un epiteto. E ancora di più, lo stesso Eschilo sembrerebbe darci conferma di questa interpretazione, quando nell'*Agamennone*, afferma che è sufficiente volgere il pensiero a Zeus per ottenere la

[129]Mandruzzato E., introduzione a Eschilo, *Prometeo incatenato*, op. cit., pp. 27-28.
[130] Severino E., *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano, 1989, p. 182.
[131]*Ivi*, p. 184.
[132]*Ivi*, p. 188.
[133]Weil S., *La Grecia e le intuizioni precristiano*, Borla, Roma, 2008, p. 162.

pienezza della saggezza. Il padre degli dèi ha aperto la possibilità della sapienza ai mortali, per mezzo del dolore: «la conoscenza per mezzo della sofferenza (*ivi*, vv. 177-178). Non è solamente un caso, un artificio letterario fine a sé stesso, se Prometeo è solo dopo essere passato attraverso il suo orribile supplizio che sarà in grado di conoscere, ri-conoscere, la necessità dell'ordine divino. Grazie all'astuzia/saggezza di Prometeo, Zeus divenne sovrano, e grazie alla preveggenza/sapienza del Titano, continuerà ad esserlo. «L'ostilità fra Prometeo è Zeus è [dunque] soltanto apparente»[134].

## §4.3 Il sacrificio sacrilego di Ifigenia

La tragedia è l'ineluttabile movimento verso la morte, la necessità che incombe, come dice Eschilo, sui «vivi di un giorno», sui mortali. L'eroe tragico si scontra e combatte con il dolore, anche se lo accetta, poiché lo conosce. E per quanto «ogni dolore potrebbe definirsi tragico», «non è l'intensità del dolore, e neanche l'esperienza di morte ad esso connessa, che rende tragico il soffrire, ma è la percezione tragica dell'esistenza che muta il dolore in tragedia», facendolo vivere ed essere quale tragico. È l'opposizione tra necessità contrastanti, che rimanda ad una specifica «dimensione ontologica»[135]. Nel tragico si presenta e ripresenta la medesima interpretazione degli accadimenti: è la visione tragica, che è sovratemporale, sovrastorica, a fare tragici gli avvenimenti temporali, storici. Il tragico, infatti, è la traduzione "poetica" della conoscenza della natura (*phýsis*) e della vita. «Esiste la tragedia perché è tragica la vita», e la stessa esistenza ad essere tragica, poiché in essa la felicità non è separabile dalla crudeltà, «è la gioia traboccante che uccide»[136]. Come afferma Severino – il quale reputa Eschilo un

[134] *Ibidem*.
[135] Natoli S. , *L'esperienza del dolore*, op. cit., pp. 48-49.
[136] *Ivi*, pp. 50-51.

pensatore, un "filosofo" –, nell'*Orestea*, «Eschilo parla di *noi*, del modo in cui *noi*, sentiamo la morte e il dolore». Per «noi» è inteso gli uomini dell'Occidente, i fautori e gli eredi di quel pensiero che guarda «il senso estremo del niente» e l'oscillare incessante di tutte le cose dall'essere al niente, della riflessione che porta «alla luce la forma estrema del dolore e del terrore». La tragedia, da Eschilo in poi, è proprio la *rappresentazione* dell'apice del dolore e del terrore greco[137].

La via per la conoscenza passa attraverso il dolore (*páthei máthos*), un sapere che è «[…] una grazia concessa ai mortali, ma è anche un dono che rivela la violenza degli dèi» che governano il cosmo[138]. Tale presupposto gnoseologico è rappresentato da Eschilo per mezzo del sacrificio di Ifigenia. Agamennone *dovrà* passare attraverso il dolore dell'uccisione della propria figlia, dovrà *assecondare* la tremenda, violenta necessità del sacrificio per *conoscere.* La Dike, questa volta rivelatasi sanguinaria, la giustizia imposta da Zeus, richiede che per imparare sia necessario passare attraverso «l'esperienza del dolore». Questa la sapienza tragica cantata dal coro: «la Giustizia solo a chi soffre concede in cambio il sapere» (*Agamennone*, v. 250).

Non di rado, le astuzie escogitate da Odisseo ebbero quali conseguenze grandi sofferenze. La più nota, certamente, e forse la più dolorosa, è quella del cavallo di Troia. Meno conosciuto, probabilmente, ma altrettanto doloroso, fu l'inganno ordito prima della partenza delle navi per la guerra di Troia. Né l'*Iliade*, né tantomeno l'*Agamennone* di Eschilo, seppur presuppongano l'episodio in questione, ne fanno menzione. Si tratta del finto matrimonio tra Achille ed Ifigenia; pretesto, questo, per far giungere Ifigenia in Aulide, senza che la madre, Clitemestra, sospettasse alcunché. È, difatti, nelle tragedie di Euripide dedicate alla giovane figlia di Agamennone – le uniche due tragedie superstiti che narrarono il mito –, l'*Ifigenia in Aulide* e l'*Ifigenia in Tauride*, che l'espediente odissiaco viene raccontato. Cagione

[137]Severino E., *Interpretazione e traduzione dell'*Orestea *di Eschilo*, Milano, Rizzoli, 1985, p. 9.

[138]Vedi commento ad *Agamennone* in Eschilo, *Le tragedie* a cura di Centanni M., Mondadori, Milano, 2007, p. 972.

del dolore, di cui dicevo sopra, e dell'inganno in sé, è il sacrificio della stessa Ifigenia.

Ma se l'ingegno che ordisce la menzogna è umano (eroico), il volere che lo impone è divino: è la dea Artemide che pretende tale sacrificio. Ecco, in breve, il fatto: a seguito del ratto di Elena per opera di Paride, i Greci sono riuniti in Aulide in attesa di salpare per Troia, per compiere la spedizione punitiva. A capo dell'alleanza si trova Agamennone, re di Argo e fratello del leso sposo Menelao, re di Sparta. La partenza è procrastinata da tempo a causa della bonaccia che non permette di mettersi in acqua – o, secondo, un'altra versione, a causa della tempesta. Un presagio appare all'armata: due aquile, una nera e una bianca, si fiondano su una lepre pregna, divorandola assieme alla sua prole. L'indovino Calcante è incaricato di decifrare i segni. Le due aquile sono i due Atridi, mentre la lepre è Ilio ed i figli sono i Troiani. Il vaticinio, dunque, non è sfavorevole, anche se, per far sì che si avveri, che i venti ritornino a soffiare, è necessario che l'ira di Artemide venga placata. Essa, infatti, è la protettrice di tutti i cuccioli selvatici, e chiede che sia risarcita per l'uccisione attuata dalle due aquile care a suo padre Zeus. Anche lo stesso padre degli dèi è chiamato in causa, quindi, in quanto, in virtù della sua funzione di protettore degli stranieri (*xénos Zeus*), aveva dato mandato ai due re Argivi di condurre la vendetta contro Paride e i Troiani[139].

Ifigenia viene condotta a nozze in Aulide, dove avrebbe dovuto sposare Achille, e lì troverà invece la morte: è questo l'inganno escogitato da Odisseo. Nell'*Agamennone* (v. 65), l'entrata in battaglia degli uomini è paragonata ai sacrifici che introducono al matrimonio: i *protéleia*. Si tratta tuttavia di un «sacrificio empio» il cui fuoco, qualsiasi sia il combustibile usato, si rifiuterà di bruciare[140]. Nell'*Ifigenia in Aulide* di Euripide, la corona nuziale sarà la stessa corona della vittima sacrificale. «Ierogamia e sacrificio – scrive Calasso – furono,

[139]*Ivi*, op. cit., p. 971.

[140]Vidal-Naquet P., *Caccia e sacrificio nell'*Orestea *di Eschilo*, in Vernant J.-P. e Vidal-Naquet P., *Mito e tragedia nell'antica Grecia. La tragedia come fenomeno sociale, estetico e psicologico*, Einaudi, Torino, 1976, pp. 121-122.

un tempo, una cosa sola»[141]. Ed Ifigenia, infatti, sarà sacrificata prima del suo matrimonio.

Questo sacrificio esula dal solo recinto del sacro, ed è inserito in una dinamica sociale, nella quale Agamennone in quanto *re* ha delle responsabilità: rispetto al suo popolo ed ai suoi alleati. Il sacrificio/omicidio di sua figlia sarà l'immane prezzo che dovrà pagare per la vittoria dei Greci sui Troiani, per la vendetta e l'onore dei Greci.

Restano, comunque, poco chiare le reali ragioni che spingono la dea Artemide a reclamare tale riparazione. Potrebbe trattarsi, come suggeriscono alcuni interpreti antichi e moderni, di una richiesta di risarcimento legata ad un'infrazione, commessa dallo stesso Agamennone, riguardo alle consuetudini di caccia: un «cervo entra in gioco sia prima che dopo il sacrificio di Ifigenia»[142]. In tal senso, «nel presagio della lepre divorata dalle aquile – spiega Vidal-Naquet –, la caccia è l'immagine di un sacrificio mostruoso, quello di Ifigenia»[143]. Senofonte tramanda un antico regolamento di caccia, secondo il quale i cuccioli delle prede cacciate siano risparmiati dall'uccisione, in quanto possesso di Artemide. Per bocca di Calcante, infatti, viene precisato che la dea *esige* un'altra vittima *tutta per sé*, chiede un sacrificio *adaitos*, un sacrificio di annientamento, con le cui carni non si banchetta[144].

Comunque sia, la scelta di Agamennone si rivela un calcolo sbagliato, egli segue un cattivo consiglio, una sventurata indicazione che lo condurrà alla dismisura, alla *hýbris*. L'*aischròmētis*, chiarisce Natoli, è quella «saggezza» (*mētis*) sconveniente, obbrobriosa che conduce l'Atride alla tracotanza[145]. Certo, Artemide gli impose il

---

[141]Calasso R. *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Adelphi, Milano, 2004, pp. 127-128.
[142]Burkert W., *Mito e rituale in Grecia*, Laterza, Roma-Bari, 1996, p. 185, n. 128.
[143]Vidal-Naquet P., *Caccia e sacrificio nell'*Orestea *di Eschilo*, op. cit., p. 123.
[144]*Ivi*, pp. 127-128.
[145]Non è un caso che l'eroe greco maggiormente dotato di quel tipo di intelligenza che è la *mētis*, è l'astuto Ulisse, lo stesso che, come ho già notato in apertura di paragrafo, *consiglia* Agamennone di sortire l'inganno dello sposalizio, colui che è definito *polýmētis*, ricco di ingegno. Non è un caso, altresì, che Odisseo sia l'eroe più caro alla dea Atena, la divinità che possiede in maggior misura la *mētis* – dopo Zeus, ovviamente, suo padre, da cui è nata, per generazione encefalica, dopo che questi aveva inghiottito la dea Mētis. Cfr. Detienne

sacrificio di sua figlia quale *conditio sine qua non* per placcare i venti e far partire le imbarcazioni, eppure egli avrebbe potuto rifiutarsi di eseguirlo. La pietà di un padre avrebbe potuto prevalere sulle responsabilità di un re: è questa la sua colpa. Eppure, egli è re, e ha la necessità (regale) di comandare e prendere decisioni, anche scomode. Si tratta di farsi carico dei destini del suo popolo e dei suoi alleati. L'onore del re gli si impone quale necessità oggettiva, rispetto all'amore soggettivo del padre.

> Grave è la sorte di chi obbedisce al destino;
> ma grave è anche trucidare mia figlia, la gioia della mia casa,
> contaminare con il sangue della fanciulla sgozzata,
> le mie mani di padre,
> sull'altare. Quale scegliere di queste due sciagure? Quale per evitare il
> [male?
> Come posso abbandonare le navi,
> mancare di parola agli alleati?
> E allora si plachino i venti
> con il sacrificio, con il sangue della fanciulla: con rabbia
> rabbiosa decido, ma così reclama
> Giustizia. E così sia! (*Agamennone*, vv. 206-217).

In questi versi si consuma la «tragedia» di Agamennone. Egli riconosce che la propria situazione è senza scampo: qualsiasi alternativa egli sceglierà, si tratterà sempre di una sorte nefasta. Il sacrificio, comunque, contaminerà le sue mani di padre. Con tale decisione, seppur onorevole per il suo ruolo sociale, per la sua funzione regale, rinuncia alla gioia filiale e accetta, suo malgrado, il sicuro contagio del crimine di sangue della propria stirpe. Il re decide a discapito del padre, e attribuisce la responsabilità di tutto a Thémis, alla Giustizia.

Il meccanismo è inesorabile: la complicità della colpa e della pena, l'oggettività della prima e la soggettività della seconda, si fondono nell'atto criminoso. L'errore, in questo frangente tragico, è la conseguenza di una scelta fatta sotto la costrizione

---

M. e Vernant J.-P., *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Laterza, Roma-Bari, 1978.

della necessità[146], una scelta «empia, impura, sacrilega» (*Agamennone*, vv. 219-220). Agamennone è stretto dal giogo di Ananke: deve obbedire a Zeus, ad Artemide e al Destino.

È degno di nota il fatto che Agamennone e Menelao, oltre che come le aquile del presagio, siano anche rappresentati quali avvoltoi volteggianti sopra il loro nido, in pena per il rapimento dei propri piccoli (*Agamennone*, vv. 49-54). Anche questa volta si tratta dei due fratelli in ansia per il ratto di Elena. Tale ambiguità, spiega Vidal-Naquet, il simbolizzare i due valorosi re sia come il più nobile degli uccelli, sia come l'uccello più ignobile, appartiene alla stessa forza che informa il dramma. «In certo senso – scrive –, tutto il dramma intende dimostrarci come questo sacrificio empio che è l'uccisione di Ifigenia segua ad altri e ne provochi altri, allo stesso modo in cui il banchetto delle aquile, questa caccia mostruosa, segue ad altri ne comporti altri»[147]. Ed infatti, poco prima dell'omicidio di Agamennone per mano della sua infedele consorte, la profetessa Cassandra, oramai schiava, "vede" il passato e presagisce il futuro della casata dell'Atride (*Agamennone*, vv. 1090-1092, 1096, 1189, 1217-1222). Il futuro sarà la trama delle tragedie che compongono la trilogia dell'*Orestea* – la morte di Agamennone, quella di Clitemestra, uccisa dal figlio per volere di Apollo –, mentre il passato è la visione del macabro pasto di Tieste, al quale il fratello Atreo, padre dei due eroi, aveva servito i figli come vivande. Ed allora, tutta la tragedia potrebbe essere ricondotta all'*hamartìa*, alla colpa-macchia, alla «malattia dello spirito», alla *manìa*, la follia, all'*átē*, l'accecamento e alle Erinni, le divinità della vendetta familiare, termini che informano di una dinamica coerente di cause-effetti derivante da una contaminazione mai purificata (*mìasma*). «Una potenza di sventura che abbraccia, accanto al criminale, il crimine stesso, i suoi antecedenti più lontani, le motivazioni

[146]Natoli S. , *L'esperienza del dolore*, op. cit., pp. 108-109.
[147]Vidal-Naquet P., *Caccia e sacrificio nell'*Orestea *di Eschilo*, op. cit., pp. 130-131.

psicologiche della colpa, le sue conseguenze, la macchia ch'essa provoca, il castigo che prepara per il colpevole e per tutta la sua discendenza»[148].

Tale dismisura è chiaramente messa in luce dal discorso sprezzante di Clitemestra, la quale ammoniva su come una guerra che non abbia rispetto degli dèi dei vinti, non avrebbe portato buoni frutti ai vincitori (*Agamennone*, v. 537). Ancora più chiaramente si esprimerà lo stesso Agamennone, quando ricorderà come la vendetta sui Troiani sia stata oltremodo fuori misura rispetto al danno subito, così come sia stato contrario all'etica guerriera dei Greci l'aver combattuto di notte, e soprattutto, l'aver approfittato dell'ingegnoso inganno (*dolos*) del cavallo di Troia[149].

La ben più mite Clitemestra di Euripide, del resto, avrebbe pur accettato il sacrificio di sua figlia Ifigenia, se questo fosse servito, se fosse stato decretato per salvare vite umane. Infatti, informa Girard, in Euripide è presente una giustificazione, una ragione per il sacrificio *par excellence*, quello umano: «così, per il tramite di un personaggio, il poeta tragico ci illumina sulla funzione 'normale' del sacrificio umano»[150]. Nel Prologo dell'*Ifigenia in Aulide*, Agamennone mette a nudo il suo tormento per il volere della divinità (*thèsphaton*) divinato da Calcante, eppure «la volontà di legittimazione del suo potere» lo necessità alla scelta del sacrificio. I tre livelli di sacro (il sacrificio), politico (il re) e privato (il padre) si sovrappongono nella "coscienza" di Agamennone, e l'ultimo soccomberà alla necessità dei primi due. Agamennone, come già detto, nel suo inganno, sarà disposto a compiere i riti sacrificali del matrimonio (*protéleia*), mentre in realtà offre un sacrificio ad Artemide, la cui vittima (*thymata*) altri non è che la stessa Ifigenia[151]. A nulla serviranno l'ostacolo di Achille, il tentativo di persuasione di Clitemestra, le suppliche di Ifigenia: per Agamennone il sacrificio è necessario.

---

[148]Vernant J.-P., *Tensioni e ambiguità nella tragedia greca*, in in Vernant J.-P. e Vidal-Naquet P., *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, op. cit., pp. 16 e 26.

[149]Vidal-Naquet P., *Caccia e sacrificio nell'*Orestea *di Eschilo*, op. cit., pp. 132-133.

[150] Girard R., *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1980.

[151]Andò V., *Un corpo di donna per fare la guerra. Lettura della Ifigenia in Aulide di Euripide*, in «Storia delle donne», 4(2008), pp. 72-76.

## §4.4 La sofferenza silenziosa del sacrificio di Isacco

> Nessuno è stato grande come Abramo, e chi è in grado di comprenderlo?[152]

Anch'io, com'è dovuto, mi accosto alla figura di Abramo, e alla complessa serie di avvenimenti che lo vedono protagonista, con «timore e tremore». Il patriarca biblico ha segnato le meditazioni e la speculazione di più di tre millenni di storia dell'uomo. Il suo esempio di sofferente ha marchiato la coscienza di due religioni, con le loro svariate confessioni, e non ha mancato di inquietare anche gli animi di quei pensatori laici che per sensibilità vi si sono avvicinati. Abramo è passato attraversi molti ostacoli, prove e peregrinazioni supportato dalla forza incrollabile della fede nel suo Dio. Tuttavia, tra la storie che compongono quello che si è chiamato il «ciclo di Abramo», di sicuro è quella del sacrificio di Isacco che ha causato il maggior *scandalo* nelle coscienza interpellate.

Bisogna comunque partire dall'inizio. Abram, (*'Abram*), questo è infatti il suo nome fino a quando Dio non gliene imporrà un altro (*Gen*. 17), ha settantacinque anni quando Dio gli chiede di andarsene – *lek-l*$^{e}$*ka*[153]– dalla sua terra, dalla sua genìa, dalla casa di suo padre, per giungere in una terra che Egli gli farà vedere a suo tempo, e che gli darà in perpetuo possesso. In questa prima sua chiamata Abram è "costretto" a lasciare tutto quello che *ora* possiede e ad avere fede in qualcosa che *avverrà*, che gli sarà mostrato e dato solo in *seguito*. Già da questa prima volta egli accetta senza condizioni, senza, apparentemente, porsi dubbi, ciò che il suo Signore gli chiede. Abram, infatti, *va* così *come* Dio gli ha parlato.

---

[152] Kierkegaard S., *Timore e tremore*, Rizzoli, Milano, 1986.

[153] Letteralmente, «via, per te». L'imperativo, *lek*, è seguito da una preposizione a cui è agglutinato il suffisso di seconda persona, *l*$^{e}$*ka*; si tratta di una costruzione sintattica che, spiegano gli studiosi di grammatica biblica, accentuerebbe l'aspetto soggettivo dell'azione narrata. Cfr., Wénin A., *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo*, op. cit., p. 170.

Il primo comando è uno *sradicamento*, in quanto mira a recidere, appunto, le «radici profonde della sua vita», della sua esistenza attuale, personale e familiare: strapparsi da ciò che conosceva per andare verso ciò che gli è ignoto[154].

> Vattene dalla tua terra e dal tuo parto e dalla casa di tua padre verso la terra che ti farò vedere (*Gen.*, 12, 1)[155].

Questo è il comando: lasciare "tutto" per trovare non si sa cosa. Lasciare qualcosa che è già suo, per qualcosa che Dio gli farà vedere: un passaggio dall'«avere» al «da vedere» – all'essere? –, «un atteggiamento – come fa notare Wénin –, senza appropriazione, impossessamento o bramosia»[156]. Una fiducia totale, quella di Abram, una fiducia che non abbisogna di toccare o vedere prima, di prove empiriche insomma, se non la promessa della benedizione divina futura, una benedizione che scenderà su di lui, sulla sua discendenza e, *per mezzo suo*, sull'umanità intera.

> (Affin)ché io ti faccia grande nazione e che ti benedica e che renda grande il tuo nome e che tu sia benedizione e che io benedica coloro che ti benedicono […] e che in te acquistino per esse la benedizione tutte le famiglie dell'*humus* [*'adamah*, «terra»] (*Gen.*, 17, 2-3).

Una promessa che è quindi una *conseguenza* della sua fede, non una premessa. Per di più, proprio in quella benedizione, che per tramite del patriarca dovrà giungere a tutta l'umanità, si può cogliere la chiave di volta della specularità, se è lecito dirlo, del rapporto fiduciario tra Abram e Dio: Egli ripone fiducia in Abram. Il patriarca, infatti, è stato scelto, eletto, in ragione di ciò, egli è «preceduto e chiamato dalla fiducia divina»: Dio si "affida" ad Abram per far sì che la «sua benedizione giunga a tutte le famiglie umane»[157]. Il patriarca è, dunque, parte del disegno divino, collabora con la provvidenza per quel che concerne la sorte dell'umanità. È ciò che

[154] *Ivi*, p. 169.
[155] La traduzione, letterale, è di Wénin.
[156] *Ivi*, p. 170.
[157] *Ibid*.

palesa la stessa *Genesi*, quando dichiara che per mezzo della condotta di Abramo, la benedizione divina voluta da Dio giungerà a tutte le «nazioni». Infatti, è solo qualora esso adempia conformemente alle aspettative divine alla sua "missione", che tale benedizione sarà elargita a lui ed a coloro che lo benediranno. Quella stessa benedizione iniziale che era toccata in sorte agli uomini (*Gen*., 1, 28; 9,1), o che sarebbe dovuto toccare in sorte ad essi, se essi non si fossero resi non degni e l'avessero mutata in «maledizione e morte» (*Gen*., 3, 14-17; 4, 11; 5, 29; 9, 25). Si tratta, perciò, di una "collaborazione" rispetto al disegno divino che presuppone la responsabilizzazione dell'uomo, di *almeno un uomo*. Pertanto, è come se Abram, in grazia della fiducia accordata alla parola Dio, ponesse rimedio a quella mancanza di fiducia nella stessa parola che, in un certo senso, fu la colpa che macchiò i nostri progenitori, e con loro tutta l'umanità. Egli *va*, immediatamente, senza indugio, così come il Signore gli chiede, pur senza aver avuto il gran «dono della vita» di cui godevano Adamo ed Eva, il quale è, in questo caso, solo allo stato di promessa, «una promessa fin dall'inizio compromessa, vista la sterilità di Sarai». Egli accetta il comando e rompe «con il cammino illusorio della bramosia», il quale conduce inevitabilmente alla morte[158]. Nel far ciò, con la sua partenza, Abram si trova a scambiare l'«intelligenza terrena», che soppesa secondo il metro della convenienza materiale, con la fede, con la speranza di un futuro "ricompensato" come da promessa divina[159]. «La fede – come sostiene l'autore della *Lettera agli ebrei* – è sostanza di cose sperate e argomento di cose non viste» (11, 1).

> Per fede Abramo, essendo chiamato, obbedì, partendo verso un luogo che doveva ricevere in eredità e si mosse senza sapere dove andare (v. 8)[160].

Perfettamente "a mezzo cammino" tra la prima chiamata di Dio, alla richiesta di lasciare la propria casa, famiglia e terra – il primo *lek-l*$^{e}$*ka* – (*Gen*., 12) e il secondo

[158] *Ivi*, p. 174.
[159] Kierkegaard S., *Timore e tremore*, op. cit., p. 38.
[160] Per la *Lettera agli Ebrei*, ho usato la traduzione de *La Bibbia concordata*, 5 voll., Mondadori, Milano, 1982, *Vol. V – Nuovo testamento*.

comando di avviarsi, per compiere il sacrificio di Isacco (*Gen*., 22), tra le due prove più dure della vita del patriarca, Dio compare ad Abram e stabilisce un patto con lui (*Gen*., 17). A suggello del patto è la circoncisione del suo prepuzio, di quello di suo figlio Ismaele, e di quello di tutto il suo popolo. Da allora in poi, il segno di quel patto dovrà farsi su tutti i neonati del suo popolo all'ottavo giorno della nascita. Quindi, come ulteriore segno, gli impone un nuovo nome: da quel giorno Abram (*'Abram*) sarà Abramo (*'Abraham*) – «perché ti ho costituito padre [*'ab*] di una moltitudine di nazioni» (*Gen*., 17, 5). Inoltre, pone un nuovo nome anche a Sarai (*Sarai*), che diverrà Sara (*Sarah*), e che viene benedetta: anche lei, per quanto sterile, avrà un figlio (*Gen*., 17, 15). E qui Abramo esprime un dubbio, con discrezione: china il capo a terra, ride tra sé e sé e pensa: «un uomo di cent'anni potrà generare? E Sara una donna di novant'anni potrà partorire?». Tuttavia, a Dio esterna solamente: «viva almeno Ismaele al tuo cospetto». Allorché Dio precisa che proprio Sarà gli partorirà un figlio, che questi si chiamerà Isacco, e che con lui stabilirà il patto, come patto perpetuo per le generazioni a venire (*Gen*., 17, 17-20)[161]. È da notare che non è solo questo il caso in cui Abramo non dimostra la sua proverbiale abnegazione silenziosa. Una sorta di desueta "impertinenza" dialettica si avrà, ad esempio, nel caso della sua intercessione a favore dei giusti di Sodoma e Gomorra (*Gen*., 18), o in quello a seguito della guerra contro i re d'oriente. In quest'ultimo episodio, Abramo si lagna con il suo Dio della ricompensa che gli viene promessa, perché egli non ha ancora un erede:

> Signore Iddio, che cosa mi darai tu, mentre io me ne vado solo, ed erede della mia casa sarà questo Eliezer di Damasco?

E la risposta di Dio sebbene tranquillizzi il patriarca sul fatto che egli avrà un erede, contiene anche un sorta di rimprovero: «guarda il cielo e conta le stelle se puoi» (*Gen*., 15). Allora, Abramo si ricrede, torna a fidarsi del Signore e della sua giustizia. Poi sancisce la promessa officiando un rito di alleanza, per mezzo della divisione in due degli animali richiestigli da Dio. Ed in effetti Dio manterrà la

[161] Anche per la *Genesi* faccio uso de *La Bibbia concordata*, op. cit., *Vol. I – Pentateuco*.

promessa per mezzo di Ismaele, nato dalla schiava di Sara, Agar, così come manterrà l'altra promessa, nonostante la titubanza di Abramo, della nascita di un altro figlio, questa volta da Sara, il figlio della promessa, Isacco. Saranno tali "impertinenze" e "mancanze di fiducia" ad averlo preparato alla futura obbedienza perfetta, alla silenziosa abnegazione mostrata nel caso del sacrificio di Isacco?

È giunto, comunque, il momento di occuparmi della seconda richiesta di andare (*lek-l*$^{e}$*ka*) verso l'ignoto, del secondo comando impartito da Dio, il quale richiede tutta la fiducia di cui Abramo è in possesso. Nel tentare di comprendere, semmai fosse possibile, cosa il narratore abbia voluto realmente indicarci con questo racconto, sarà necessario appoggiarsi sulle interpretazioni già succedutesi nei secoli. Troppo è il mistero, troppa la grandezza e la profondità, troppo arduo il compito per avere l'ardire e la presunzione di procedere da soli, magari facendo leva su una presunta originalità. Inoltre, come von Rad ammette, la ragione più importante per ritornare ad alcune interpretazioni rilevanti approntate prima di noi, è data dal fatto che questi «solitari» sono riusciti nell'avvicinarsi alla grandezza e profondità dell'episodio, fornendo delle esegesi eccezionali, poiché «[…] hanno potuto dar spazio in sé in modo singolare al racconto, perché essi stessi hanno sofferto per Dio una passione più profonda di altri»[162].

Inizio dal considerare, però, più che una vera e propria esegesi teologico-sapienziale del passo biblico, un'analisi stilistica condotta da un laico con una formazione tutt'altro che fideistica[163]. Questo perché, l'opera di cui sto per fare uso, è divenuta, in un certo qual senso, una sorta di studio fondamentale per la comprensione, almeno letteraria, del *locus* in oggetto, uno studio usato invariabilmente da studiosi di diversa provenienza[164]. Auerbach nel mostrare la differenza stilistica sussistente tra l'epica di Omero e la narrazione, altrettanto epica, di questo racconto elohista, conduce un'analisi magistrale che svela non pochi particolari di grande rilevanza.

[162] Von Rad G., *Il sacrificio di Isacco. Con testi di Lutero, Kierkegaard, Kolalowski e immagini di Rembrandt*, Morcelliana, Brescia, 2009, pp. 8-9.
[163] Auerbach E., *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, 2 voll., Einaudi, Torino, 2000.
[164] A mero titolo d'esempio, e limitandomi agli autori che ho considerato per questa tesi, von Rad e Natoli.

Da un lato pone il XIX dell'*Odissea*, in cui è raccontata la posticipazione dell'agnizione di Ulisse da parte di Penelope, riconoscimento che invece avviene nella persona di Euriclea, la vecchia nutrice dell'eroe. Ebbene, dopo aver spiegato ed analizzato lo stile preciso e minuzioso, zeppo di particolari psicologici e spaziale, propri alla narrazione omerica, Auerbach accosta, in opposizione, in ragione della sua peculiarità stilistica, il racconto biblico del sacrificio di Isacco. Infatti, così come quello è ricco di particolari psicologici, questo è invece assai avaro di dettagli interiori; laddove questo abbonda in immagini e descrizioni spaziali, questo, al contrario, risulta molto scarno ed essenziale.

È importante notare, da subito, che il lettore del racconto biblico, nel preciso istante della chiamata di Abramo, non conosce né il luogo in cui si trovi Abramo, né, ovviamente, quello in cui si torvi Dio. Parimenti, egli non sa neppure il motivo che «[…] ha mosso Dio a tentare così terribilmente Abramo»[165]. Ancora più sintomatico dello "stile ebraico" è la risposta data dal patriarca alla chiamata del Signore, l'«eccomi», il suo «sono qui». Il quale non è un alcun modo un chiarimento geografico, quanto piuttosto la manifestazione della «sua posizione in rapporto a Dio che l'ha chiamato», la sua disposizione interiore all'obbedienza: sono qui, pronto[166]. L'«eccomi» di Abramo è il «luogo morale» del patriarca rispetto a Dio, «la sua disponibilità ad ascoltare ed agire»[167]. Oltre a ciò, si sa poco o nulla. Certo, lo si può sempre immaginare. Ad esempio, viene spontaneo rappresentarsi il vecchio patriarca in un atto di totale sottomissione, prostrato, magari gettato faccia a terra, così come si può provare a pensare, in qualche maniera, la presenza senza figura di Dio, con l'ausilio di "intermediari atmosferici" – il lampo, le nubi, la tempesta, ecc. –, o di "asprezze naturalistiche" – abissi, mari impetuosi, montagne, fuochi, ecc. –, oppure, ancor meglio, lo si può tentare di "rappresentare" lasciandolo in un indeterminatezza misteriosa. Ciò non toglie, che praticante nulla ci è dato nel testo che ci permetta queste fantasie. Il "dialogo" tra i due è essenziale, ed il

[165] *Ivi*, vol. I, pp. 8-9.
[166] *Ivi*, p. 9.
[167] Von Rad G., *Il sacrificio di Isacco*, op. cit. p. 20.

comando divino stesso presenta una struttura sintattica che, nella sua asciuttezza, lascia realmente poco all'immaginazione plastica. Gli oggetti sono oggetti e basta, senza essere specificati, né qualificati. E persino la strada che deve condurre al luogo del sacrificio, è una strada e nient'altro. Eppure, pian piano, nonostante (o in grazia di) questa linearità, che rasenta la pura stilizzazione, il pathos inizia a montare, e il mistero s'infittisce. Abramo si alza di buon mattino, si sella da sé l'asino, prepara egli stesso legna e fascine per l'olocausto. Perché, non aveva forse tanti servi? Poi prende con sé due servi e il figlio e, senza altro dire, né attendere, se ne parte per dove Dio gli aveva accennato: per il paese di Moria, su un monte che gli indicherà in seguito. Nessuna precisazione ulteriore, fino al terzo giorno del cammino, quando si sa solamente che Abramo, ad un certo punto, alzò gli occhi «e vide da lontano quel luogo» (*Gen*, 22, 4). «Così il viaggio – nota Auerbach – è come un tacito andare attraverso uno spazio indistinto e provvisorio, un trattenere il respiro, un fatto che non ha presente ed è inserito tra il passato e il futuro come il tempo vuoto, ma che tuttavia è misurato: tre giorni!»[168]. Quindi, a parte la precisazione delle levata di buon mattino e quella del luogo di destinazione, nient'altro viene comunicato. E pure la precisazione temporale, secondo Auerbach, non indicherebbe effettivamente una scansione temporale, ma esprimerebbe, invece, ancora una volta, la pronta e puntuale volontà sottomessa del patriarca. Di nuovo un «significato morale», e non temporale: con amarezza nel cuore, appena subito il duro colpo del comando, egli sella l'asino, chiama i suoi servi e suo figlio e s'incammina.

Riguardo ad Isacco, tuttavia, qualcosa in più affiora. Quando Dio ingiunge al patriarca di recarsi con Isacco al paese di Moria, lo fa con questa parole:

> Prendi il tuo figlio, il tuo unico, quello che tu ami, Isacco (*Gen.*, 22, 2).

In questo caso, la cadenza si fa più incalzante, e ad un ritmo più serrato viene ribadito con tre locuzioni supplementari, ciò che poteva ben dirsi per mezzo del solo

[168] Auerbach E., *Mimesis*, op. cit., p. 11.

nome Isacco. E difatti, non si tratta di aggettivi o di particolari che arricchiscono il racconto, ma ben diversamente si tratta di un succedersi di espressioni che rendono ancora maggiore il profondo abisso di angoscia in cui il padre, con quella prova, viene sprofondato: *tuo figlio*, *il tuo unico*, *quello che ami* … Isacco. Così facendo, il narratore pone enfasi sull'orrore psicologico piombato nell'animo del patriarca. Ed anche il lettore, per quanto consapevole del fatto che si tratti *solo* di una prova, è nondimeno sottoposto ad una grande «tensione oppressiva»[169]. Già il fatto che la posizione del soggetto «Elohim» nel primo versetto, si trovi in posizione invertita rispetto alla consueta costruzione del periodo ebraico, dimostrerebbe l'intenzione del narratore di evidenziare la volontà divina che soggiace al sacrificio stesso. In tal modo, «il lettore apprende che Dio sta dietro il sacrificio d'Isacco e tiene in mano le fila di ciò che avviene anche quando si nasconde e abbandona Abramo a se stesso e alla sue avversità»[170]. La precisa affermazione del secondo versetto, «mise alla prova Abramo», subito in apertura di narrazione, come a più voci è stato notato, toglie la possibilità che il lettore sia colpita dalla brutalità della possibile richiesta di un assassinio rituale, dando al contempo spazio alla considerazione del mistero della reale motivazione di Dio.

Sia come sia, il modo circostanziato con cui Dio allude ad Isacco – «tuo figlio, il tuo unico, quello che tu ami» – sembrerebbe avere indotto, comunque, il narratore, il quale è consapevole della gravità di quanto viene richiesto da Dio, ad avvertire anzitempo almeno il lettore. Infatti, «è come se il figlio fosse strappato membro a membro dal cuore di padre e questi debba abbandonare pezzo a pezzo le sua speranze»[171]. In effetti, questo viaggio, inversamente al viaggio con cui inizia il «ciclo di Abramo» (*Gen*., 12), quando il patriarca s'incamminava con la speranza della promessa, conduce Abramo, direi con la morte nel cuore, al seppellimento del suo futuro, poiché con il sacrificio del figlio, egli porrebbe fine pure alla possibilità stessa della promessa.

---

[169] *Ivi*, p. 12.
[170] Kilian R., *Il sacrificio di Isacco. Storia della tradizione di Gen. 22*, Paideia, Brescia, 1976, p. 62.
[171] *Ivi*, p. 64.

L'asciuttezza del racconto, quindi, nasconde «reconditi significati»: «senza farcelo leggere in parole, lo spavento dell'udire il comando, la tristezza mortale durante il cammino, la tentazione di tornare indietro, la paura del ragazzo e, alla fine, la gioia inconcepibile, sono più intensamente presenti di quanto lo sarebbero in una descrizione fatta di parole»[172]. Riguardo alla descrizione l'autore fa a meno di una visione *estetica*, ossia evita di far leva sull'aspetto patetico dei sensi, tanto che è possibile scorgere in un tale riserbo un'attitudine ascetica. Per quanto già dall'inizio sia chiaro che si tratti solamente di una prova, di una tentazione, che Abramo non dovrà procedere ad un vero omicidio, e pertanto la tensione risulta attenuata rispetto a quella di quando si attende un siffatto atto estremo ed atroce, nondimeno rimane la tensione e la pena e, forse, anche il dubbio per la sorte di Abramo, per la sua muta angoscia, per quella ostinata devozione ed abnegazione, così come rimane la tensione e la pensa per Isacco. E sebbene il narratore abbia informato il lettore sull'esito della vicenda, non dà modo di giungervi celermente, ma anzi ha l'intenzione di attardarsi, di protrarre l'azione. Preferisce accrescere e rendere «insopportabile la tensione dolorosa con un ritardo pieno d'azione»[173], ottenendo così il risultato di indurre il lettore, volente o nolente, a soffermarsi maggiormente, a quasi immedesimarsi con il protagonista e, quindi, con lo stato emotivo e psicologico dello stesso. Tutto ciò, fin quando colui che tiene le fila di tutto, il *deus ex machina* per eccellenza, Dio, blocca il patriarca, per interposta persona angelica, proprio al culmine dell'azione, all'apice del pathos: un attimo prima che affondi la lama nel collo di suo figlio, e del suo destino. In un colpo solo, così, si scioglie l'angoscia del patriarca e la tensione del lettore, il quale per poco dimenticava di conoscere già il finale a lieto fine della storia. Abramo ha passato la prova. Egli ha obbedito *nonostante tutto*: non ha rifiutato a Dio il suo bene più grande, il suo unico figlio, il suo futuro. Non gli ha rifiutato la sua sofferenza. Il suo timore di Dio è una prova che ha portato avanti e superato, subendo e vincendo il crivello della

[172] Von Rad G., *Il sacrificio di Isacco*, op. cit., p. 22.
[173] Kilian R., *Il sacrificio di Isacco*, op. cit. p. 68.

sofferenza più atroce: l'assassinio per sua mano del proprio figlio e del proprio avvenire.

Ritornando al parallelo con Omero proposto da Auerbach, se il greco spianava, per mezzo del discorso diretto, i sentimenti covati nell'animo, i pensieri più reconditi che si annidano nella mente, il narratore elohista, al contrario, con il discorso diretto, dice ciò che ha da dire, ma tace del tutto sulle ragioni interne. Dio comanda, ma non sappiamo perché; Abramo esegue il comando ed agisce in silenzio, intuiamo che soffre, ma non lo *sappiamo*: nulla ci viene detto a riguardo. Anche «il dialogo fra Abramo e Isacco sulla strada del sacrificio è soltanto un'interruzione del silenzio pesante, che lo fa diventare ancora più pesante. I due, Isacco con la legna e Abramo col fuoco e il coltello, "andarono insieme". Isacco, esitante, chiede della pecora, e Abramo dà la nota risposta. Poi il testo ripete: "E i due andarono insieme". Tutto il resto è taciuto»[174]. Eppure, come scrive von Rad, «è meraviglioso che sia veramente una conversazione qualsiasi, quella che corre sopra gli abissi e sfiora l'orrido quasi senza presentimento»[175].

Lo stile biblico mostra una semplicità che è solo esteriore, apparente, poiché il narratore impiega la parola con un intento «più ampio e profondo». I personaggi biblici hanno uno «sfondo», intendendosi con ciò, che essi presuppongono sempre una «profondità di tempo, di destino e di coscienza», per quanto essi siano coinvolti in un avvenimento attuale, non sono mai dimentichi di quanto hanno attraversato precedentemente e in altri luoghi. Abramo è consapevole, mentre è in procinto di compiere *quell'atto*, di ciò che è successo prima, di cosa gli è stato promesso, «la sua anima è profondamente combattuta da disperato sdegno e fiduciosa aspettazione»[176]. Ciò che rimane occulto, o solo accennato, in questo racconto – perché e come agisca Dio all'inizio e alla fine della vicenda; cosa provino Abramo ed Isacco –, è un esplicito invito, o meglio un *comando* ad approfondire, a conoscere, a confrontarsi con esso. La gravità degli "insegnamenti" che vi sono

[174] Auerbach E., *Mimesis*, op. cit., p. 13.
[175] Von Rad G., *Il sacrificio di Isacco*, op. cit., p. 20.
[176] Auerbach E., *Mimesis*, op. cit., p. 14.

contenuti, affiorano e vengono conosciuti, riconosciuti, sprofondandovisi in prima persona. La reticenza del narratore a dichiarare esplicitamente il reale contenuto del racconto, a comunicarne il significato, o, da un'altra prospettiva, la reticenza di Dio di dichiararsi palesemente, sono l'espediente geniale, o divino, che permette un confronto perpetuo e sempre nuovo, attuale, del lettore con il testo. Una spinta, una sfida mai esausta alla sua interpretazione e comprensione.

Ma allora, perché Abramo ebbe a subire una tale prova? Non è un quesito di poco conto, infatti, con questo sacrificio si è al cospetto della «maggior prova di fede» di tutte le Sacre Scritture?[177]

Ovviamente, i tentativi di spiegazione non sono certo mancati.

In alcuni di questi tentativi, come nel caso delle prove e delle sofferenze di Giobbe, è il Maligno ad essere chiamato in causa. Abramo e Giobbe, infatti, sono stati spesso associati, e come riporta Ginzberg, in alcuni commentari ebraici è riferito che dopo la tentazione della «legatura di Isacco» – questo è il nome dell'episodio nella tradizione rabbinica –, Dio promise ad Abramo di non sottoporlo mai più a prove: è per tale ragione le prove sarebbero state rimandate a Giobbe[178]. E del resto, come Natoli ha notato, «Giobbe prosegue lungo la linea di un dialogo già avviato, di un contenzioso che Dio ha già aperto con Abramo e che è destinato a non concludersi mai»[179]. Tuttavia, Abramo diversamente da Giobbe, non urla il proprio dolore, né il suo dubbio: tace.

Per il banchetto offerto da Abramo in occasione della nascita di Isacco (*Gen*., 21, 8), furono invitati tutti i notabili del tempo con le loro famiglie. Satana, che «non manca mai di fare la sua comparsa alle feste cui non partecipa la povera gente», si presenta al banchetto con le sembianze di un mendicante. Infatti, si era reso conto che a quel lieto evento, stranamente rispetto all'usata ospitalità di Abramo, non avevano invitato alcun povero. Si aggirò così tra gli invitati, e dal momento che

[177] Graves R.- Patai R., *I miti ebraici*, op. cit. p. 218.
[178] Ginzberg L., *Le leggende degli ebrei. II, Da Abramo a Giacobbe*, Adelphi, Milano, 1997, p. 273.
[179] Natoli S., *L'esperienza del dolore*, op. cit., p. 291.

nessuno, compreso il patriarca, si curò della presenza di quel mendicante, portò l'occasione di quell'ingiustizia quale accusa contro Abramo presso il Signore[180].
In un'altra occasione, Satana si presentò alla corte celeste, al cospetto di Dio, fra gli altri «figli del Signore». Quando Dio gli chiese che notizie riportava degli uomini dal suo vagabondare per il mondo, il Maligno coglie l'occasione per accusare gli uomini di scarsa fede, in quanto, a suo dire, essi sono disposti a segni esteriori di devozione, a pregare e riverire il Signore solo quando hanno bisogno del suo aiuto, salvo scordarsi di farlo quando hanno ottenuto ciò di cui avevano bisogno. Lo stesso Abramo, precisa Satana, dalla nascita di Isacco in poi, non ha dimostrato più la medesima devozione che aveva anzi di aver ricevuto il dono del figlio. Addirittura, da ben trentasette anni, tanti quanti ne erano passati dalla nascita di Isacco, il patriarca non aveva più offerto sacrifici in onore del suo Dio. Dio risponde a tali accuse, precisando che Abramo è la *perfezione* in materia di devozione e di lontananza dal male, e quand'anche Egli gli chiedesse di immolare Isacco, Abramo esaudirebbe tale richiesta. Il Maligno non perde tempo e chiede al Signore di mettere alla prova il patriarca in tale modo[181]. Nel *Bereshit Rabba*, il Midrash già citato, sono «gli angeli del servizio divino» a denunciare dello stesso atto di accusa Abramo. La risposta di Dio, spiega che ciò è avvenuto «perché gli possa dire che offra suo figlio e non faccia obbiezione»[182]. Inoltre, l'occasione del sacrificio sarebbe servita anche per comprovare la veridicità di un'affermazione di Isacco, il quale, in una disputa con Ismaele, si sarebbe vantato di essere capace di donare anche la propria vita, e con gioia, qualora Dio glielo avesse richiesto[183].
Sempre nei Midrashim è possibile rintracciare un altro genere di "giustificazione" per l'operato divino nel caso della prova di Abramo, che si appoggia sull'autorevolezza dei *Salmi*: «Il signore sperimenta il giusto» (11, 5). Secondo il *Commento alla Genesi*, infatti, gli artigiani non saggiano se non ciò che è di qualità

[180] Ginzberg L., *Le leggende degli ebrei. II*, op. cit., pp. 91-92; cfr. *Zohar*, I, 10b-11a.
[181] *Ivi*, pp. 93-93.
[182] *Commento alla Genesi (Bereshit Rabba)*, op. cit, LV, 4. Nel *Libro dei Giubilei*, XVII, 16-17, è Mastema ad incitare Dio a mettere alla prova Abramo con il sacrificio di Isacco.
[183] Ginzberg L., *Le leggende degli ebrei. II*, op. cit., p. 93.

eccelsa, ciò che è perfettamente riuscito, altrimenti il danno sarebbe garantito[184]. Assai interessante, a questo riguardo, è la "versione lunga" di *Genesi* 22 che questo Midrash tramanda, una versione meno concisa che ragguaglia, anche, delle motivazioni del Signore per la prova narrata:

> [Dio] Gli disse: Ti prego prendi tuo figlio. [Abramo] Gli rispose: Ho due figli, quale figlio? Ed il Signore: *Il tuo unico*. Replicò Abramo: Questo è unico per sua madre e l'altro è unico per sua madre. Continuò [Dio]: *Che tu ami*. E Abramo: Esistono confini forse per le viscere? [E Dio] Soggiunse: *Isacco*.

Si chiede il commentatore: «perché non glielo disse subito?», qual è la ragione di questo indugiare, per questo girare largo e non dire subito «Prendi Isacco»? Dio indugia e soppesa le parole «per renderlo caro ai suoi e per dargli una ricompensa ad ogni parola». Infatti, «Il santo, Egli sia benedetto, indugia e tiene in sospeso (gli occhi) l'anima dei giusti, e dopo rivela loro il motivo della questione»[185]. Secondo questo commento, perciò, Dio sperimenterebbe, mette alla prova i giusti, per meglio ripagarli, perché sa che sono i migliori. E se ciò avviene per i giusti in generale, ancor più, e con maggiore forza, dovrà attuarsi nel caso di Abramo, il quale è il giusto per eccellenza, il perfetto.

Il motivo della «perfezione» di Abramo ritorna con ricorrenza, prepotentemente, nei vari tentativi di spiegazione e comprensione del passo biblico in oggetto, anzi, ad essere più corretti, è il *leitmotiv* dell'intero «ciclo di Abramo». Abramo è quindi, come lo stesso Dio precisa a Satana, il «perfetto». Il suo silenzio, allora, un silenzio che nasconde un dolore, che possiamo solo immaginare, un dolore immane, viene a configurarsi come il simbolo di questa sua perfezione, della sua perfetta, totale sottomissione alla volontà divina, una tracotante mancanza di *hýbris*. Come afferma Filone, quando Dio gli dice «per me hai fatto tutto questo» (*Gen*, 22, 16), ciò vuole proprio evidenziare quel che «è simbolo di devozione», in quanto significa fare ogni

[184] *Commento alla Genesi (Bereshit Rabba)*, op. cit, LV, 2.
[185] *Ivi*, LV, 7.

cosa solo ed esclusivamente per Dio, come il non risparmiare né il proprio figlio, né la propria felicità[186].

La *Torah* non è solamente la Legge, ma è soprattutto un dono, un dono elargito da Dio proprio in ragione della sua intimità con un popolo. Questa intimità è la diretta conseguenza di quella fede cieca, di quella spropositata fiducia, di quelle fedeltà incondizionata e senza macchia che fu la vita di Abramo. La trasgressione non è l'unica colpa dell'ebraismo, dato che l'infedeltà e il tradimento sono delle macchie che hanno costellato la sua storia[187]. Si può affermare, anzi, che proprio la prova di Abramo poté essere da esempio per fare comprendere che cosa si dovesse intendere con fedeltà. Come afferma Paolo, Abramo è il «padre dei credenti», da momento che egli «sperando contro ogni speranza, credete e divenne padre di molti popoli»[188]. Il patriarca è allora il simbolo della fede, una fede emblematica, eccezionale e paradossale. Una fede che dà modo di provare il dolore: una sofferenza gratuita, inaudita, che passa attraverso una prova eccezionale, sopportata in modo eccezionale: in silenzio[189]. Quel silenzio che per Flavio Giuseppe era così insopportabile da dovere inventare un ipotetico, e patetico dialogo tra padre e figlio – e non fu il solo –, dove tutti e due sono disposti ad assecondare il comando divino[190].

Per un ebreo gli avvenimenti della vita avevano un significato, cioè essi non erano fini a se stessi, erano sintomi, segnali, di qualcos'altro. «[…]Proprio nei duri colpi del destino nasceva per lo meno il sospetto che Dio li mandasse all'uomo per provare la sua fede, la sua resistenza, la sua saldezza in Dio». In tal modo, certamente, la «sofferenza […] non cessava di essere sofferenza», eppure, per l'ebreo, era possibile inserirla nell'economia dell'imperscrutabile disegno divino: la

---

[186] Filone di Alessandria, *Le allegorie delle Leggi*, in Id., *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, § LXXIV.
[187] Natoli S., *L'esperienza del dolore*, op. cit., p. 229.
[188] *Lettera ai Romani*, 4, 18, in *La Bibbia concordata*, op. cit., *Vol. V – Nuovo testamento*.
[189] Ginzberg riporta la notizia che Abramo sia stato anche il primo uomo in assoluto ad invecchiare e a soffrire; prima di lui l'invecchiamento non aveva quale conseguenza il debilitamento fisico, né il dolore era conosciuto – una sorta di secondo Adamo! Vedi Ginzberg L., *Le leggende degli ebrei. II*, op. cit., p. 107 e nota a pp. 279-280.
[190] Von Rad G., *Il sacrificio di Isacco*, op. cit. p. 33.

provvidenza accettava nel suo seno anche gli «avvenimenti avversi» e «spaventosi»[191]. Ciononostante, nel caso di Abramo la tentazione è realmente eccezionale, infatti, non si tratta dell'invito all'apostasia ad opera di divinità pagane, né delle lusinghe della carne, e neppure di una protratta sopportazione del dolore. Si tratta di un comando diretto di Dio, il quale gli comanda di sacrificare un figlio, che non è un figlio qualsiasi, e neppure un figlio unico e basta, ma è il «figlio della promessa». Tutto in questo figlio porta la stigma del paradosso: generato da due vecchi, di cui una sterile, concesso quale promessa per il futuro da Dio, e da questi richiesto come sacrificio[192]. Del resto «la radice stessa d'Israele è paradosso: [in quanto] è la storia della vocazione d'Abramo. Paradossale è la chiamata, paradossale è la promessa, paradossale è il sacrificio, paradossale è il darsi e nascondersi di questo Dio»[193]. Abramo per vedere realizzare la sua promessa era passato lentamente attraverso varie prove, ed ora, che è all'apice della realizzazione, al picco della felicità, grazie al figlio della vecchiaia, all'erede di tutto donatogli da Dio, gli viene chiesto di immolarlo. Come annotta la Weil, con questo sacrificio «quale vuoto può essere più completo?»[194]. Con quell'ordine, in solo colpo, crollavano il passato e il futuro di Israele, e di tutta l'umanità. Persino gli angeli, come visto, hanno penato, versando lacrime e temuto che la promessa fosse invalidata, ed invece Abramo, *nonostante tutto*, non rinnega Dio, gli resta fedele ed ubbidiente si inoltra «[…] nella notte che Dio gli spalanca davanti»[195].

Quando Abramo accettò per la prima volta la chiamata, Dio gli chiese di sacrificare tutto il suo passato, ora, con questa seconda chiamata, gli chiedeva di sacrificargli tutto il suo futuro. Evidentemente, questa seconda volta è molto più dolorosa, come anche più problematica: è come se Dio si contraddicesse «in modo insopportabile».

---

[191] *Ivi*, pp. 26-27.
[192] Vedi Quinzio S., *Dalla gola del leone*, Adelphi, Milano, 1980, p. 148.
[193] Natoli S., *L'esperienza del dolore*, op. cit., p. 281.
[194] Weil S., *Quaderni. I*, Adelphi, Milano, 1982, p. 386.
[195] Von Rad G., *Il sacrificio di Isacco*, op. cit. p 31.

> Abramo ha quindi retto la contraddizione di Dio con se stesso. Non ha come Giobbe, contestato a Dio il diritto di agire in tal modo con lui, ma, anche nella massima oscurità che potesse sussistere per lui, ha perseverato in Dio. Ecco il significato del silenzio di Abramo[196].

Eppure, questo silenzio, questo mastodontico silenzio, resta misterioso. Anche perché, come già detto, Abramo non era del tutto alieno ad una certa "impertinenza", ad una sorte di petulante confidenza, simile a quella di Giobbe, e che ha luogo in particolare nel tentativo di «stornare la giusta punizione su Sodoma e Gomorra»[197], o almeno mitigarla. E come se avesse evitato la richiesta che invece Cristo fece: «allontana da me questo calice», e avesse invece accentuato a dismisura il «però non quello che io voglio, ma quello che tu vuoi»[198]. La sua fede, la sua obbedienza lo portava a concepire «che nessun sacrificio è troppo duro quando è Dio che lo vuole»[199], che nessuna richiesta è troppo assurda. Egli si trovava a possedere quella totale e concreta umiltà che sa, e che quindi non chiede ragione. La ricompensa più piena, la ricompensa perfetta per una devozione così perfetta, non consistete nella sola promessa mantenuta, e dal *surplus* di essere benedetto ed essere mezzo per la benedizione altrui, quanto il fatto di non avere alcun rimorso o risentimento verso se stesso: egli aveva superato la prova, non aveva ceduto, aveva creduto ed avuto fiducia nel suo Signore fino alla fine, *aveva obbedito sino in fondo*. Conservava Isacco e conservava la sua fede.

---

[196] *Ivi*, p. 34.
[197] Kierkegaard S., *Timore e tremore*, op. cit., p. 43.
[198] *Matteo*, 14, 36 in *La Bibbia concordata*, op. cit., *Vol. V – Nuovo testamento*.
[199] Kierkegaard S., *Timore e tremore*, op. cit., p. 44.

# CAPITOLO V

## - La filosofia di fronte al dolore –
## [basato sulla conferenza di Salvatore Natoli "Terapeuti dell'anima e del corpo, ieri e oggi.", Udine 30/11/12]

### §5.1 La tragedia e il suo strascico sulla modernità

La tragedia, dal latino *tragoedia,* dal greco *tra-godìa* (comp. di *tràgos* 'capro' e *odia* 'canto' – 'canto dei capri') nasce come rappresentazione drammatica caratterizzata da eventi violenti, sofferenze e sventure, il significato si è perpetuato nei secoli e le persone ad oggi definiscono tragedia tutto ciò che irrompe negativamente in un contesto quotidiano di normalità; implica quindi l'imprevisto, l'inaspettato e ciò che gli segue in maniera immediata è il dolore, il patire, la sofferenza. Cogliere il significato del termine non è così scontato come può sembrare, il significato che gli è attribuito dipende prettamente dalla cultura in cui un individuo cresce e si trova inserito e da tutte le conseguenti componenti che la riguardano, in primis la classe sociale e l'istruzione. Osservando nel quotidiano si evince che abbiamo due grandi sottoinsiemi di personalità, i primi che distaccati guardano al dolore come spettatori di un evento, attraverso un vetro opaco, i secondi che ne parlano *intra dolorem.* Queste due categorie sono riscontrabili anche nel pensiero di Kierkegaard, infatti, egli distingue due tipi di sofferenza[200]: *Sorg* che rispecchia la pena, l'affanno e *Smerte*, il dolore in sé. La prima è irriflessa e legata al sostanziale, non ne si conosce la genesi, la seconda invece è sofferenza che si genera dalla riflessione e dalla presa di coscienza sulla sofferenza, quindi risulta prettamente legata alla soggettività. L'esempio concreto che porta l'autore si rifà all'episodio di un bambino e un anziano che osservano l'un l'altra durante un episodio di sofferenza, il primo prova pena per il vecchio ma non ne conosce il

[200] A. Ardoviano, *Antigone e la filosofia: Hegel, Kierkegaard, Holderlin, Heidegger, Bultmann,* a cura di Pietro Montani, Donzelli, Roma 2001, p. 76

motivo, non attua alcuna riflessione; viceversa l'anziano prova dolore perché trova ragione di esso. Nell'antichità c'è conflitto tra pena e dolore, un conflitto tragico che si ravvisa nello spettatore che compatisce, con la Cristianità si passa al dolore trasparente, dalla pena derivata dalla colpa si passa al dolore per il peccato e infine con la modernità abbiamo l'esplicitazione dell'indicatore di coscienza.

Il termine 'dolore' deriva dal verbo latino *dolere*, indica qualunque sensazione di sofferenza che sia provocata da un male fisico o, quello a cui noi prettamente vogliamo approcciarci, morale. Nell'uso quotidiano non c'è ben chiara distinzione tra dolore e sofferenza, ma non sono da considerare sinonimi in quanto quest'ultima è, a livello soggettivo, il modo di percepire il dolore (dal latino *sufferentia*, sopportazione, pazienza). Il nostro oggetto d'interesse è intrinsecamente legato alla vita dell'uomo, che ha sempre cercato il motivo e una soluzione, o un cosiddetto "farmaco", alla sofferenza. Il dolore essenzialmente parlando risulta un atto di coscienza nel suo movimento, ovvero nel vissuto, perché ci sia esperienza del dolore sono necessarie due condizioni: la coscienza più o meno viva e quella sempre e inevitabilmente in relazione. L'indicatore di coscienza è risposta ad uno stimolo. Ma cosa accade nel soggetto che vive questa esperienza? La mappatura di quel che gli succede, ma nell'accadimento, ovvero il vissuto, è difficile entrare, bisogna infatti lavorare sulla dinamica degli effetti non su verità costitutive, le cause, ma sull'effettività del processo. Natoli dice che "il dolore può essere variamente definito", ovvero possiamo sì parlare del dolore del malato, ma ne sperimentiamo nella vita varie forme, che possono essere una perdita, un lutto, che ci può ammalare anche fisicamente come feedback conseguente; un dolore patito, ovvero ciò che viene da un processo di alterazione dei processi biologici, come per esempio un tumore; o un dolore inflitto, quello che gli uomini si infliggono reciprocamente, il conflitto, la guerra. Questa premessa ci dice che il dolore è variamente configurabile e la gamma di motivi per cui si soffre è molto ampia. È chiaro che abbiamo sempre a che fare con la dicotomia più antica che conosciamo, cervello e corpo, ma le dinamiche attraverso cui questo movimento si svolge sono diverse, trattenute però assieme dalla continuità del soggetto; già Bergson parlava di

memoria e coscienza, connessione tra coscienza e tessitura di memoria, quindi la modalità di autoriferimento da sé a sé. Da questa premessa risulta palese il fatto che il dolore si configuri in molte forme, ma il corpo è sempre presente. La vita ha questa trama larga nel contesto del vissuto, coscienza di relazioni, infatti intenzionare significa aver relazione con un oggetto e dunque la coscienza è scena delle relazioni. In che teatro si trova? Che teatro è la coscienza del sofferente? Se non c'è coscienza non c'è esperienza di dolore, quanto più è esperito tanto più è accompagnato da coscienza. Nella contemporaneità questa dimensione è divenuta sempre più pregnante.

Epicuro oltre a dire che quando ci siamo noi non c'è la morte e viceversa, diceva che quando il dolore è intenso è breve, quando non è forte ci si può adattare ad esso. La tecnica oggi, la medicina, ha invertito questo modello perché oggi possiamo vivere a lungo anche dinanzi a qualcosa di grave perché siamo supportati, quindi oggi possiamo conviverci a lungo e paradossalmente la malattia è dominata non nel senso di 'vinta' ma in quello di 'contenuta', ma questo drammatizza maggiormente la scena, da senso alla tragedia, rende più lungo lo strazio e lo spettacolo della propria dissoluzione. Vi è guadagno o perdita? L'individuo assiste al fallimento della medicina, lì dove con la morte non può che arrendersi. Il mondo è spazio di possibilità, quindi la vita è movimento verso le possibilità, in tal contesto ci si scopre poiché la vita è tale fino a quando è una promessa se no inizia a refluire, con il dolore la vita viene tradita poiché la possibilità risulta inaccessibile. Il dolore diviene dolore per la vita tradita. Cosa fa per esempio la farmacologia? Riduce il dolore vivo ma rende ancora più tremenda l'esperienza della vita tradita. Il patire diviene sempre più mentale, ovvero la soglia di coscienza aumenta e la scena rimanente aperta fa sentire costante la delusione.

### §5.2 Il linguaggio del sofferente

Hume afferma che "il dolore per l'unghia del dito molte volte è più grande del crollo del mondo per chi lo sta vivendo", è totalmente personale e lo è anche il

modo di esplicitarlo. Il piano della comunicazione di questo lato del vissuto si dirama in due estremi: il silenzio e il grido. Il dolore muto crolla nel silenzio. La filosofia per natura tende a spiegare, a fornire ragioni, ma di fronte al dolore qualsiasi argomento tende a diventare futile; d'altronde non si può persuadere un sofferente. Tanto meno vale la compassione; non c'è che dire dinanzi al dolore, nella sua esperienza più radicale, fatta salva la conoscenza, tutto si colloca al di sotto del linguaggio, ogni parola è vana. Quando per esempi si fa visita ad un malato, con tutte le buone intenzioni di supporto, spesso egli non sopporta la compagnia, le visite di cortesia risultano quanto di più sadico si possa fare.

Dall'altro lato c'è il grido, riconducibile a quello di Giobbe, la farneticazione, cioè la parola ossessiva che non denota oggetti, né stati di cosa, ma solo la propria impotenza, quindi è vuota. La parola inarticolata che esprime il proprio strazio e la separazione del soggetto dal mondo, la vita continua ma egli rimane lì, impotente. Quindi cosa accade? Il dolore rompe i canali della comunicazione, li spezza e facendo ciò chiude il soggetto in sé stesso. Il dolore inchioda, separa, quando si è felici si è tutt'uno con il corpo, nel dolore lo si sente a sé stante. Quando invece la comunicazione risulta positiva non c'è bisogno di parlare, basta la presenza, il sofferente rifiuta la compassione, perché è ambigua, diverso è l'atteggiamento in cui la compagnia di una persona avviene perché quest'ultima ha bisogno del sofferente, si inverte quindi il movimento poichè lui patisce la possibile mancanza. Dunque il risvolto positivo avviene in quanto io che patisco, devo esistere perché qualcuno ha ancora bisogno di me, ho ancora un compito da realizzare. Questi elementi attivano risposte, stimoli e dunque coscienza.

### §5.3 Un esempio pratico

Natoli propone un esempio banale ma illuminante, riguardante le tre epoche che ho affrontato. Immaginiamo la rottura di un braccio di un uomo del IV secondo a.C., di un cristiano medievale e di un nostro contemporaneo, crediamo che la radiografia registri queste stesse rotture con identico danno, ma il vissuto sarà inevitabilmente

diverso, non solo a livello fisico. Universale è il danno, parziale il senso. Ognuno darà l'interpretazione della lesione in una grammatica della sofferenza completamente diversa, quindi l'esperienza del dolore è data dalla scena primaria del sé con sé nella grande scenografia dell'epoca. Un greco come avrebbe reagito? Il modello, l'*ethos,* lo stile della civiltà era di essere più forte del dolore, ci si meritava umanità se si era capaci di reggere la sofferenza. Un'espressione indicativa di questo è quella di Omero, quando parla di Odisseo: "dal multiforme ingegno perché molto ha sofferto nel cuore", la sofferenza seleziona gli uomini. Nel mondo greco l'eroe non è un'immagine di copertina ma colui che esce vivo dalle proprie ferite, così si distingueva il *vir* da coloro che non meritavano di vivere perché non ne avevano le capacità. Visione spietata, ma un grande modello di civiltà. Il senso della propria dignità e gloria aiutava a vivere, si porta a compimento al massimo fino alla fine, non si può tradire sé stessi, abbiamo qui la piena costruzione di sé. Passiamo ora all'uomo medioevale, nel passaggio di civiltà troviamo il resistere, poiché la forza con il cristianesimo non è la mia, io traggo forza da una potenza infinita, anche se io sono fragile e insignificante, e dalla fiducia che ho in tal potenza, la quale mi sostiene e mi permette di resistere. Manzoni utilizzava il verbo resistere per i martiri cristiani che "appresero la gran d'arte di soffrire". Oggi invece la sofferenza anche se solo mentale porta inevitabilmente a una conseguenza fisica e l'unico luogo risolutivo non è più interiore ma un edificio vero e proprio, l'ospedale; non uno qualunque, quello dove lo standard è elevato. In taluni casi i meno colti si recano con aspettative e delusioni altrettanto alte, i colti sono scafati invece, dubitanti nei confronti del limite della *techne*. La condizione della figura del medico oggi è drammatica, un tempo invece c'era più fiducia nella grazia del Santo. Rousseau scriveva nel '700 che "i medici sono più gli uomini che uccidono di quelli che salvano", oggi il paradigma è cambiato completamente. Se il medico non guarisce è un incapace, il fallimento è della persona non della medicina in generale; a sua volta egli anziché formare il paziente, o lo illude o lo delude, non lo rende capace della sua condizione e per render capaci c'è bisogno di dedizione. Manca la comunicazione che da competenza alla sofferenza, per non parlare di politica

sanitaria, oggi purtroppo la relazione è questa, la grammatica della sofferenza ha cambiato totalmente sponda e ora riguarda la medicina e il suo linguaggio. L'unico momento in cui rimane in parte quella relazione genuina che compariva fin dai greci è la terapia. La terapia significa due cose: la cura della malattia e quindi la pratica con le sue risoluzioni, una prestazione a cui si applicano dei protocolli, un'assistenza. Il significato greco era diverso, *terapeuein* significava l'accudimento del cavallo del padrone da parte dello schiavo, spazzolarlo, lavarlo, ecc., l'avere a cuore. Non curare come guarire, curare nel senso di avere interesse. Ciò che si sconnette ora è la cura, la figura dell' infermiere per esempio esige l'avere a cuore prima della tecnica, poiché vi è una relazione tattile, egli tocca il dolore, cura ciò che è repellente, il medico ha solo competenza giuridico-formale e guarda alla radiografia come a un oggetto e non a quell'uomo che vi si nasconde dietro.

# CONCLUSIONI

In un mondo dove di fronte al dolore si abbassa il capo e si volge lo sguardo, ho voluto affrontare tal questione per riflettere su un tema che, ad oggi, nella quotidianità, risulta argomento da evitare poiché portatore di sconforto; a tal proposito supporto la tesi per il quale dobbiamo riprendere la saggezza greca e guardare al dolore come parte di noi.

Delineando le due grandi tradizioni della filosofia occidentale, Natoli esplicita il fatto che dalla crisi della tradizione giudaico-cristiana, definita consolatoria, derivi inevitabilmente il nichilismo, mentre dal recupero dell'equilibrio espresso dalla filosofia greca derivi la possibilità di costruire la felicità che dipende da noi, in questa vita. Centrale in tale riflessione è quindi l'esame del dolore perhè solo una radicale accettazione della condizione tragica della vita umana rende possibile il superamento delle illusioni religiose e la compiuta espressione delle potenzialità umane di amore e di felicità. In questa prospettiva, l'Autore esprime molte idee che riflettono l'esigenza di una reale accettazione del dolore in una prospettiva assolutamente laica, nella piena indipendenza da qualsiasi fede consolatoria.

Partendo dai filosofi greci quindi tratteggio il compito di vivere nella consapevole accettazione del fatto che la vita include la morte, soprattutto perché l'uomo è consapevole di dover morire ed assaggia la morte in tutti i momenti di perdita e quindi di dolore; è questa la morte che va affrontata per vivere da uomini.

L'uomo esercitandosi attraverso la sopportazione di ciò che è doloroso, raggiunge la 'fortezza', come direbbe Etty Hillesum, e come in un'arena nella quale sviluppare la forza necessaria per superare le difficoltà, impara a conoscere se stesso, dà prova di maturità e, superando con fatica e sforzo quasi atletico le passioni, viene formato alla libertà.

# BIBLIOGRAFIA


*Apocalissi di Mosè*, cap. 19, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. II, a cura di P. Sacchi, UTET, Torino, 2006

Aristotele, *Poetica*, 1452 a 19, in Zanatta M., *Saggio sulla poetica di Aristotele*, Pellegrini, Cosenza, 2001

Auerbach E., *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, 2 voll., Einaudi, Torino, 2000

Bodei R., *Hölderlin, la filosofia del tragico. Saggio introduttivo*, in Hölderlin F., Sul tragico, Feltrinelli, Milano, 1980

Bonhoeffer D., *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere,* S. Paolo Edizioni

Busi G., *Sub voce 'Eden*, in Id., *Simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settanta voci*, Einaudi, Milano, 1990

Calasso R., *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Adelphi, Milano, 1988

Casoli G., *Il dolore è amore: la verità (paradossale) di Gesù crocifisso,* Roma, Città Nuova, 1994

Cattaneo F., Guffanti M., *Mito, religione e filosofia nel pensiero greco*, Colonna, Milano, 2003

Coomaraswamy A. K., *La dottrina de sacrificio*, Luni, Milano, 2004

Croce B., *Frammenti di etica*, ora in Id, *Etica e politica*, Laterza, Bari, 1967

De Martino E., *Morte e pianto rituale,* Boringhieri, Milano*,* 1958

Detienne M. e Vernant J.-P., *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Laterza, Roma-Bari, 1978

Epicuro, *Lettera sulla felicità*

Eschilo, Le Eumenidi, vv. 377-378, in Id., *Le tragedie*, I Meridiani, Milano 2003

Eschilo, *Orestea,* trad. di E. Medda, a cura di L. Battezzato, M. P. Pattoni, ed. BUR, 1995

Eschilo, *Prometeo,* trad. e cura di D. Susanetti, Feltrinelli, Milano, 2010

Filone di Alessandria, *Le allegorie delle Leggi*, in Id., *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, Bompiani, Einaudi, 2001

Flasch K., *Eva e Adamo. Metamorfosi di un mito*, Il Mulino, Bologna, 2007

Galimberti U., *La casa di psiche* , Feltrinelli, Milano, 2008

Galimberi U., *Il gioco delle opinioni*, Feltrinelli, Milano, 2004

Ginzberg L., *Le leggende degli ebrei. Dalla creazione al diluvio*, Adelphi, Milano, 1995

Girard R., *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1980

Gobry I., Villani T., *Vocabolario greco della filosofia*, Mondadori, Milano, 2004

Graves R.- Patai R., *I miti ebraici*, TEA, Milano, 1998

Greco A., *Fenomenologia del dolore,* Armando, Roma, 2004

Jaeger W., introduzione a Esiodo, *Le opere i giorni. Lo scudo di Ercole*, BUR, Milano, 2002

Kierkegaard S., *Timore e tremore*, Rizzoli, Milano, 1986

Kilian R., *Il sacrificio di Isacco. Storia della tradizione di Gen. 22*, Paideia, Brescia, 1976

*La Bibbia di Gerusalemme*, a cura di Mara Scarpa, edizioni Dehoniane, Bologna 1998

Malo A., *Il senso antropologico dell'azione. Paradigmi e prospettive*, Armando, Roma, 2004

Morrone F., *Cristo, il Figlio di Dio fatto uomo: l'Incarnazione del Verbo nel pensiero cristologico di J.H. Newman*, Jaca Book, 1990

Natoli S, *L'esperienza del dolore, le forme del patire nella cultura occidentale,* Feltrinelli, Milano 2008

Natoli S., *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano, 2007

Nietzsche F., *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano, 2000

Omero, *Iliade,* a cura di M.G.Ciani, ed. Marsilio, Venezia, 2001

Otto W.F., *Dioniso, mito e culto*, Il Melangolo, Genova, 2006

Platone, *Fedone*, trad. di Tagliapietra A., Feltrinelli, Milano, 1994

Platone, *Apologia di Socrate*, Garzanti, Milano, 2001

Pogue Harrison R., *Il dominio dei morti*, Fazi, Roma, 2004

Reale G., *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Rizzoli, Milano, 2000

Scholem G., *«Siṭra aḥra». Bene e male nella Qabbalah*, in Id., *La figura mistica della divinità. Studi sui concetti fondamentali della Qabbalah*, Adelphi, Milano, 2010

Severino E., *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano, 1989

Severino E., *La filosofia futura:oltre il dominio del divenire*, Rizzoli, Milano, 2012

Severino E., *La filosofia dai Greci al nostro tempo*, Rizzoli, Milano, 2010

Severino E., *Eschilo fra Platone e Aristotele,. La conciliazione catartica*, in Garelli G., ( a cura di*), Filosofie del tragico:l'ambiguo destino della catarsi*, Mondadori, Milano, 2001

Severino E., *Interpretazione e traduzione dell'*Orestea *di Eschilo*, Milano, Rizzoli, 1985

Snell B., *Eschilo e l'azione drammatica*, Lampugnani Nigri Editore, Milano 1969

Sofocle, *Edipo Re,* trad. di S. Quasimodo, Mondadori, 1972

Sofocle, *Aiace – Elettra,* trad. di M.P. Pattoni, BUR, 1997

Sofocle, *Antigone,* trad. di M. Cacciari, Einaudi, 2007

Vernant J.-P., *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino,
2001

Vidal-Naquet P., *Caccia e sacrificio nell'*Orestea *di Eschilo*, in Vernant J.-P. e Vidal-Naquet P., *Mito e tragedia nell'antica Grecia. La tragedia come fenomeno sociale, estetico e psicologico*, Einaudi, Torino, 1976

Vito Mancuso, *Il dolore innocente. L'handicap, la natura e Dio*, Mondadori, Milano 2002

Von Rad G., *Il sacrificio di Isacco. Con testi di Lutero, Kierkegaard, Kolalowski e immagini di Rembrandt*, Morcelliana, Brescia, 2009

Weil S., *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 2008

Weil S., *Quaderni. I*, Adelphi, Milano, 1982

Wénin A., *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della* Genesi. *I.* Gen. *1,1 -12, 4*, EDB, Bologna, 2008