

SULLA GUERRA

MYSTERIUM INIQUITATIS IL PROBLEMA DEL MALE

di Sebastiano Lo Iacono

Fëdor Dostoevskij affronta il problema del Male, a cominciare soprattutto da quello perpetrato contro i bambini, definito come "sofferenza inutile", come il vertice del dolore umano e la massima sfida etica, spesso mettendo in crisi l'idea di un Dio giusto. Attraverso le parole di Ivan Karamazov, uno dei protagonisti del suo omonimo e celebre romanzo, rifiuta l'idea che il dolore innocente sia giustificabile per un'armonia futura, denunciando la crudeltà degli adulti come un peccato imperdonabile.



Ecco i punti chiave del tema nelle opere di Dostoevskij:

La sofferenza innocente è scandalo. Nel romanzo *I fratelli Karamazov*, Ivan non nega Dio, ma si ribella al suo mondo perché intriso del sangue dei bambini.

La rappresentazione del male ha luogo mediante la rappresentazione di bambini maltrattati, abusati e vessati, come lo stupro della bambina nel romanzo *I Demoni*, o il piccolo abbandonato nel freddo durante il Natale.

Contesto sociale e morale

Dostoevskij, nel *Diario di uno scrittore*, si occupa anche di casi di cronaca, come il processo Kroneberg (1876), criticando ferocemente la violenza familiare.

Il valore salvifico (cristologico) è uno degli elementi che tentano di riscattare quella violenza. Nonostante l'orrore, Dostoevskij vede nei bambini una forma di *innocenza* cristologica, un ruolo attivo e salvifico, come la figura del principe Myškin nell'altro romanzo *L'Idiota*.

Le immagini di bambini uccisi, che provengono dagli scenari di guerra contemporanei e attuali, nonché quelle che appartengono alla cronaca nera sono eloquenti.

Filosofia, teologia, etica, esegeti biblici e coranici, poeti e artisti sono stati *avvinghiati* da tale problema. La teodicea è

una branca della filosofia e teologia naturale che cerca di giustificare la bontà e l'onnipotenza di Dio, di fronte all'esistenza del male e della sofferenza nel mondo. Il termine, coniato da Gottfried Wilhelm Leibniz, nel 1710, significa letteralmente "giustizia di Dio" (dal greco *theos*, Dio, e *Diké*, giustizia).

Ecco i punti chiave della teodicea:

Origine e Scopo: introdotta per rispondere al problema teologico del male (perché un Dio buono permetta il male), la teodicea tenta di difendere la giustizia divina.

Leibniz e il "Migliore dei Mondi Possibili": Leibniz sosteneva che Dio, tra le infinite possibilità, ha creato il mondo migliore possibile, in cui il male è una necessità logica per l'esistenza del bene o il risultato del libero arbitrio umano.

La teodicea agostiniana propone che il male non sia una sostanza creata da Dio, ma una "privazione del bene" (*privatio boni*). Il male morale deriva dal cattivo uso del libero arbitrio da parte dell'uomo (peccato).

Per Sant'Agostino, il quesito "*Unde malum?*" (da dove viene il male?) trova risposta nella concezione del male non come entità sostanziale, ma come *privatio boni* (privazione o assenza di bene). Il male non è creato da Dio, che è Sommo Bene, ma deriva dal libero arbitrio umano e dalla corruzione della volontà che si distoglie da Dio per inseguire beni inferiori.

Punti chiave della teodicea agostiniana

- **Il male come non-essere**

Influenzato dal neoplatonismo, Agostino sostiene che il male non ha realtà ontologica; è una mancanza di essere, un difetto, proprio come la cecità è assenza di vista.

- **Libero Arbitrio e Peccato**

Il male morale (peccato) nasce quando l'uomo usa la propria libertà per allontanarsi dal bene superiore (Dio) e rivolgersi a beni inferiori

- **Male Fisico e Metafisico**

I mali fisici e naturali sono spesso visti come conseguenze del peccato originale o come una "gerarchia ontologica", dove il male è lo scarto necessario tra l'essere superiore (Dio) e quello inferiore creato (l'uomo).

- **Superamento del Manicheismo**

Abbandonando la dottrina manichea (che vedeva il male come una forza opposta e uguale a Dio), Agostino afferma che Dio crea solo il bene, e il male si verifica come corruzione di tale bene.

- **Il ruolo della Grazia**

Solo con la Grazia divina l'uomo può raddrizzare la propria volontà e tornare a scegliere il bene. In sintesi, per Agostino il male esiste perché l'uomo, essendo libero, può scegliere di corrompere la bontà del creato e del Creatore.

L'essere è "bene-essere". Scriveva papa Ratzinger e sosteneva in numerose catechesi, dialogando così, a distanza, con le filosofie nichilistiche contemporanee. Giacomo Leopardi, e altri pessimisti cosmici, affermano, di contro, e di fatto, che "l'essere è male".

Altre prospettive recenti includono la teodicea della "costruzione dell'anima" (come quella di John Hick), che vede le imperfezioni e le sofferenze del mondo come necessarie per la crescita spirituale umana.

In sintesi, la teodicea cerca di conciliare la fede in un creatore perfetto con l'evidenza del dolore, spesso attraverso la lente della ragione umana.

Il male metafisico in Dostoevskij è inteso come una profonda ferita ontologica, un allontanamento volontario dalla radice dell'essere che risiede intrinsecamente nella natura umana. Non è solo morale o fisico, ma una radicale negazione della vita (e di Dio) che genera il *sottosuolo*, il nichilismo e la sofferenza dell'innocente, esplorando l'abisso della libertà umana.

Ecco i punti chiave del male metafisico in Dostoevskij:

- **Radice nel Sottosuolo**

Il male non proviene solo da condizionamenti esterni, ma si annida nella profondità della natura umana. L'uomo del sottosuolo incarna la coscienza che si nutre di masochismo, cattiveria e della lotta contro la propria razionalità.

- **Negazione dell'Essere**

Secondo Evdokimov, il male in Dostoevskij è un "nulla" che nega tutto ciò che distrugge, finendo per negare sé stesso. È un principio di negazione che esiste solo per essere annullato.

- **Il Male Innocente**

Dostoevskij, specialmente nei *Fratelli Karamazov*, solleva il problema angosciante del male inflitto ai bambini, che rende impossibile giustificare un Dio onnipotente tramite la logica.

- **Libertà e Responsabilità**

Il male è legato alla libertà: senza di essa non c'è responsabilità. L'esperienza del male è vissuta come un rito di passaggio necessario, una tragica esperienza che può condurre l'anima al bene, arricchendola attraverso la sofferenza.

- **Il conflitto bene-male**

La coscienza è il luogo del conflitto tra bene e male. Il male non è solo il nemico del bene, ma il suo antagonista necessario per la crescita spirituale. Il male in Dostoevskij è il *misterioso abisso* che l'uomo guarda con paura e piacere, una sfida esistenziale che non può essere eliminata, ma solo affrontata attraverso la libertà e la fede.

Rodion Raskolnikov, protagonista di *Delitto e Castigo* di Dostoevskij, incarna il conflitto tra una teoria nichilista che giustifica il male per fini superiori e la coscienza morale che lo tormenta. Egli uccide un'usuraia, ritenendola "male" inutile, convinto di essere un "uomo straordinario", al di sopra della legge, come Napoleone. Il suo vero "castigo" è l'isolamento e il senso di colpa, che lo portano alla confessione e alla redenzione.

Al di là del bene e del male, si sentono collocati (da chi? dal destino? dalle masse? dall'elettorato?) taluni *potenti della Terra* (Putin, Trump, Netanyahu, ecc.). Questo *delirio di onnipotenza* (come quello di Hitler o Mussolini ecc.) è una forma maligna di *trascendenza immanente* che ha reso inutili le norme del diritto internazionale, ogni etica, ogni legge divina, umana, civile, storica e religiosa.

Al di là del bene e del male (1886), sottotitolato *Preludio di una filosofia dell'avvenire*, è una delle opere fondamentali di **Friedrich Nietzsche**. Il testo segna la transizione verso la fase finale della sua produzione, approfondendo i temi di *Così parlò Zarathustra* con uno stile più critico e analitico.

Significato e Concetti

Il titolo indica la volontà di superare la morale tradizionale (in particolare quella cristiana), considerata da Nietzsche una "morale del gregge" che limita l'individuo. L'ultimo Nietzsche arriverà a teorizzare la "volontà di volontà" come approccio per l'avvento dell'*Oltreuomo* (così andrebbe tradotto meglio il significato nietzschiano, che, di norma, era tradotto e interpretato con la dizione di "super-uomo").

IL PROBLEMA DEL MALE

A prescindere da questo aspetto, che gli esegeti considerano centrale, il filosofo tedesco sulla questione del bene e del male elaborò le seguenti conclusioni.

- **Critica ai pregiudizi dei filosofi**

Nietzsche accusa i pensatori precedenti di non essere onesti, sostenendo che le loro "verità" siano solo giustificazioni razionali per i loro pregiudizi morali personali.

- **Volontà di Potenza**

Il concetto centrale non è il desiderio di dominio sugli altri, ma l'auto-affermazione e il superamento di sé. La volontà è vista come una pluralità di istinti in lotta tra loro.

- **Morale dei Signori vs Morale degli Schiavi**

C'è una morale dei Signori, basata sull'auto-affermazione, la nobiltà e la forza. E ce n'è una, morale degli Schiavi, nata dal risentimento dei deboli verso le classi egemoni, che eleva a virtù la compassione, l'umiltà e la pazienza per autoprotezione. L'opera invoca la nascita di "nuovi filosofi", capaci di creare i propri valori senza farsi condizionare dalle norme sociali o religiose preesistenti.

Citazioni celebri dal testo

- **Sull'amore:** *"Tutto ciò che viene fatto per amore avviene sempre al di là del bene e del male".*
- **Sulla lotta:** *"Chi lotta contro i mostri deve fare attenzione a non diventare lui stesso un mostro. E se tu guarderai a lungo in un abisso, anche l'abisso guarderà in te".*
- **Sulla conoscenza:** *"L'attrattiva della conoscenza sarebbe minima se per giungervi non si dovesse superare tanto pudore".*

Struttura dell'opera

Il libro è composto da 296 aforismi, suddivisi in nove parti, che trattano temi diversi: dalla psicologia della religione alla natura dei popoli, fino a una sezione dedicata ad aforismi brevi e ai cosiddetti "Intermezzi".

Anche nel personaggio, che incarna il male metafisico dostoevskiano, i punti chiave del rapporto tra Raskolnikov e il male coincidono con quelli di Nietzsche.

Da tutto ciò, ne deriva il famigerato grido di un folle che, in un mercato, grida "Dio è morto". L'annuncio "**Dio è morto**" (*Gott ist tot*) è il concetto più celebre di Friedrich Nietzsche, espresso per la prima volta nell'aforisma 125 de *La Gaia Scienza* (1882) e ripreso in *Così parlò Zarathustra*. L'analisi storica e culturale di Nietzsche intende distruggere ogni fondamento metafisico della civiltà occidentale. I valori non sono più credibili. Il nichilismo è il futuro dell'umanità. "Stiamo navigando in un estremo nulla", scrive. L'evento tragico, ciononostante, ha una, a dir così, una potenzialità attiva (nichilismo attivo): la morte di Dio, accettandola con coraggio (*sic!*) apre una prospettiva nuova: quella dell'**Oltreuomo (Übermensch)**, colui che sa accettare la morte di Dio, sopporta l'assenza di certezze assolute e ha il coraggio di fondare la propria moralità basata sulla "fedeltà alla terra" e sulla volontà della volontà di potenza.

- **La Teoria del Superuomo secondo Raskolnikov**

Raskolnikov divide l'umanità in "ordinari" (massa) e "straordinari" (eletti), sostenendo che i secondi hanno il diritto, o il dovere, di trasgredire le leggi morali per realizzare idee benefiche, superando il "bene" e il "male" tradizionali.

- **Il Delitto come Esperimento**

Uccide la vecchia usuraia, Alëna Ivànovna, non solo per soldi, ma per testare sé stesso: vuole dimostrare di non essere un "pidocchio", ma un essere superiore capace di sopportare il peso di un'azione malvagia.

- **La Scissione Interiore**

Il nome *Raskolnikov* deriva dal russo *raskol*, che significa "scissione" o "divisione". Egli è lacerato tra la sua teoria razionale e la sua natura umana, che rifiuta la violenza.

- **Il Castigo Mentale**

Il male commesso provoca un'immediata malattia fisica e delirio. Il vero castigo non è la prigione in Siberia, ma l'angoscia, la solitudine e l'incapacità di relazionarsi con gli altri, esperienze vissute dopo il delitto.

- **Redenzione tramite Sofferenza**

Attraverso l'amore di Sonja, figura simbolo di fede e sacrificio, Raskolnikov comprende l'umanità della sua teoria, accettando di espiare la sua colpa e riconoscendo il valore della vita umana. Il romanzo esplora l'idea che il male non sia solo un atto esteriore, ma una condizione interiore derivante dall'arroganza intellettuale e dall'allontanamento dalla moralità comune e dalla compassione.

Un altro dei filosofi antichi che hanno affrontato il problema è stato Epicuro.

OLTRE IL PARADOSSO DI EPICURO

«...Dio o vuole eliminare il male, ma non può, o non può e non vuole; oppure può, ma non vuole; oppure non vuole e non può; oppure vuole e può. Se è vero il primo caso, cioè se vuole, ma non può, è impotente: il che è inammissibile in Dio; se è vero il secondo caso, cioè se può, ma non vuole, è invidioso: il che pure è alieno da Dio. Se è vero il terzo caso, cioè se non vuole e non può, allora è invidioso e impotente: e anche questo

non può attribuirsi a Dio. Se vuole e può, che è il quarto caso, il solo che convenga a Dio, allora perché non lo fa? E allora da dove vengono i mali e/o perché non li toglie? ¹».

Domanda 1: perché Dio non toglie il male?

Se Dio non vuole togliere il male, resta un dilemma senza risposta.

Domanda 2: perché non può e non potrebbe?

Se Dio non può o non potrebbe è altrettanto arcano.

Domanda 3: perché, se lo vuole, non lo fa?

Se Dio lo vuole e non lo fa, è altrettanto un mistero inesplicabile.

Il paradosso di Epicuro, come è noto, è riportato da Lattanzio. Si possono transcendere, superare e "oltrepassare" le obiezioni di un filosofo che teneva cattedra in una scuola chiamata **Giardino** (in greco *képos*)?

Torniamo ancora allo scrittore russo. La questione del male sui bambini è centrale nel pensiero di Dostoevskij per dimostrare che la libertà umana, se non temperata dall'amore e dalla compassione, conduce all'abominio. In Fëdor Dostoevskij, il tema del male perpetrato contro i bambini rappresenta, pertanto, la pietra d'inciampo definitiva per la ragione umana e la fede religiosa. È il punto in cui la giustificazione del mondo (teodicea) crolla, poiché nessuna "armonia futura" può riscattare la sofferenza di un innocente. Il nucleo di questa riflessione si trova principalmente nel romanzo ***I fratelli Karamazov***, e nel noto dialogo tra Ivan e Alëša.

Il rifiuto di Ivan Karamazov

Ivan Karamazov non nega l'esistenza di Dio, ma **rifiuta il Suo mondo** perché fondato sul dolore dei bambini. I suoi argomenti principali sono: **l'innocenza assoluta dei bambini**. A differenza degli adulti, che hanno "mangiato la mela" e sono responsabili del male, i bambini non hanno colpa e non dovrebbero espiare nulla.

- **L'inutilità del dolore**

Ivan elenca casi atroci di cronaca (bambini torturati dai genitori o sbranati dai cani) per dimostrare che tale sofferenza non serve a educare né a purificare, ma è puramente gratuita.

- **Il biglietto restituito**

Ivan dichiara che, se l'ingresso nel paradiso o nel regno dell'armonia universale richiede come **prezzo** anche solo una lacrima di un bambino martirizzato, egli preferisce restituire il suo "biglietto d'ingresso" a Dio.

Altre opere e sfumature

Dostoevskij esplora la violenza e l'infanzia negata attraverso diverse lenti:

Il bambino con la manina, (*Diario di uno scrittore*). Un racconto straziante che critica l'indifferenza della società russa verso i bambini poveri e abbandonati.

- **L'Idiota e I Demoni**

In questi romanzi, appaiono figure di bambini abusati o trascurati, usati per mostrare come la perdita dell'innocenza sia il segnale della corruzione morale di un'intera società.

- **L'infanzia come salvezza**

Nonostante il male, Dostoevskij vede nei bambini una purezza angelica che può redimere l'uomo (come nel rapporto tra il principe Myškin e i ragazzi in Svizzera o il discorso finale di Alëša ai ragazzi dopo la morte di Iljuša).

La risposta di Dostoevskij

Sebbene non offra una risposta logica al problema del male (che resta un "mistero"), lo scrittore propone una via d'uscita esistenziale: **la responsabilità universale**. Come suggerito dallo Starec Zòsima, ognuno è "colpevole di tutto davanti a tutti", e l'unico modo per contrastare il male è l'amore attivo e la compassione senza riserve verso ogni creatura, specialmente la più fragile.

MARTIN BUBER

L'oscuramento del volto di Dio (o eclissi di Dio) è un concetto filosofico e teologico che descrive una situazione in cui l'uomo contemporaneo percepisce l'assenza, il silenzio o l'irraggiungibilità del divino, non tanto come una scomparsa definitiva di Dio (morte di Dio), quanto come un velo che si frappone tra l'umanità e la luce divina.

Ecco i punti chiave del concetto, in particolare nell'interpretazione di Martin Buber

- **L'analogia dell'eclissi**

Martin Buber, nel suo libro *L'eclissi di Dio* (1952), utilizza l'immagine astronomica: come la luna si frappone tra la terra e il sole, oscurandolo pur senza spegnerlo, così qualcosa si è frapposto tra l'esistenza umana e il divino.

- **Non "morte" ma occultamento**

¹ Epicuro, *Opere*, a cura di Margherita Isnardi Parente, Torino, 1974, pag. 389 e ssg. La citazione epicurea è tramandata nel *De ira Dei*, 13, 20-21, di Lattanzio (Africa, 250-Gallie, 317 circa d. C.).

A differenza di Nietzsche, Buber sostiene che Dio non è morto; è l'uomo ad aver perso la capacità di percepirlo, di dialogare con Lui. Dio si è nascosto (*hester panim*), un concetto biblico che indica il volto divino che si ritrae.

- **Cause dell'oscuramento**

L'eclissi è il risultato del razionalismo moderno, dell'umanesimo secolare e del materialismo, che hanno trasformato Dio da un "Tu" personale (con cui dialogare) a un "Esso" (un oggetto di studio, filosofico o psicologico).

- **Conseguenze**

Questo occultamento porta a una perdita di orizzonte, dove la libertà umana non ha più un punto di riferimento superiore e i valori vengono sostituiti da preferenze tecniche o materiali.

- **Prospettiva di speranza**

Buber sottolinea che l'eclissi è temporanea. Un Dio che si nasconde è anche un Dio che può essere ritrovato, poiché la luce continua a brillare dietro l'oscurità. In sintesi, l'oscuramento del volto di Dio non indica l'assenza di Dio in sé, ma l'incapacità dell'uomo moderno di sperimentare una relazione diretta ("Io-Tu") con la trascendenza.

"YOSSL RAKOVER SI RIVOLGE A DIO" DI ZVI

"Yossl Rakover si rivolge a Dio" di Zvi Kolitz è un'opera potente che esplora il concetto dell'**oscuramento del volto di Dio** (*hastoras panim*) durante l'Olocausto (meglio definibile come Shoah). Scritto in forma di testamento, il protagonista, Yossl Rakover, scrive una lettera, pochi minuti prima di morire, asserragliato nel ghetto di Varsavia in fiamme, mentre i nazisti e i cecchini hanno distrutto la sua famiglia e azzerato il ghetto e la città di Varsavia integralmente.

Non sta succedendo così anche in Palestina o a Kiev?

Ecco i punti chiave sull'oscuramento del volto di Dio nell'opera di Zvi Kolitz.

- **Il significato dell'oscuramento (*Hastoras Panim*)**

Rakover interpreta la sofferenza estrema e il silenzio divino non come un'assenza di Dio, ma come un "nascondimento del volto". In questo stato, Dio abbandona il mondo alle azioni umane, lasciando che le creature compiano i loro impulsi più feroci e selvaggi.

- **La responsabilità umana**

Il nascondimento divino crea una situazione in cui l'uomo diventa la misura del bene e del male, portando alla necessità di una profonda responsabilità umana di fronte alla barbarie.

- **Fede nonostante tutto**

Nonostante l'oscuramento, Rakover non perde la fede. Egli afferma di amare Dio e di credere in Lui (nella sua Legge, la Torah) anche "nonostante" la sua assenza o il suo silenzio, rifiutandosi di cedere alla disperazione.

- **La condizione di "nuovo Giobbe"**

Yossl è descritto come un moderno Giobbe che chiama in causa Dio, accusandolo di aver nascosto il volto, ma senza rinnegarlo.

- **Un Dio "debitore"**

Yossl afferma che ora, dopo tutto quello che ha passato, la sua relazione con Dio è cambiata: non è più solo un servitore, ma un uomo che considera Dio in debito con lui.

Il testo, originariamente pubblicato nel 1946 e considerato da alcuni un documento reale, è un potente atto di testimonianza che affronta la sfida religiosa del male assoluto.

Il racconto di Zvi Kolitz Yossl Rakover si rivolge a Dio è ambientato a Varsavia, il 28 aprile 1943. La voce narrante è quella di un combattente del ghetto, ormai privo di munizioni e armato solo di un paio di bottiglie piene di benzina. In questa situazione disperata, il suo pensiero e la sua preghiera si rivolgono a Dio, che sembra aver abbandonato Israele. Eppure il protagonista, Yossl Rakover, proclama che non cesserà di essere ebreo e non abbandonerà la fede dei suoi Padri. In virtù della sua straordinaria potenza espressiva, il racconto fu a lungo considerato come una testimonianza autentica, effettivamente scritta durante l'insurrezione del ghetto di Varsavia; in realtà, fu composto nel 1946. Leggiamone un brano.

«Non vi è popolo più eletto di uno sempre colpito. Anche se non credessi che un tempo Dio ci abbia destinati a diventare popolo eletto, crederei che ci abbiamo resi eletti le nostre sciagure. Credo nel Dio di Israele, anche se ha fatto di tutto perché non credessi in lui. Credo nelle sue leggi, anche se non posso giustificare i suoi atti. Il mio rapporto con lui non è più quello di uno schiavo verso il suo padrone, ma di un discepolo verso il suo maestro. Chino la testa dinanzi alla sua grandezza, ma non bacerò la verga con cui mi percuote. Io lo amo, ma amo di più la sua Legge, e continuerei a osservarla anche se perdessi la mia fiducia in lui. Dio significa religione, ma la sua Legge rappresenta un modello di vita, e quanto più moriamo in nome di quel modello di vita, tanto più esso diventa immortale. Perciò, concedimi, Dio, prima di morire, ora che in me non vi è traccia di paura e la mia condizione è di assoluta calma interiore e sicurezza, di chiederTi

ragione, per l'ultima volta nella vita. Tu dici che abbiamo peccato? Di certo è così. Che perciò veniamo puniti. Posso capire anche questo. Voglio però sapere da Te: Esiste al mondo una colpa che meriti un castigo come quello che ci è stato inflitto? Tu dici che ripagherai i nostri nemici con la stessa moneta? Sono convinto che li ripagherai, e senza pietà, anche di questo non dubito. Voglio però sapere da Te: Esiste al mondo una punizione che possa espiare il crimine commesso contro di noi? Tu dici che ora non si tratta di colpa e punizione, ma che hai nascosto il Tuo volto, abbandonando gli uomini ai loro istinti? Ti voglio chiedere, Dio, e questa domanda brucia dentro di me come un fuoco divorante: che cosa ancora, sì, che cosa ancora deve accadere perché Tu mostri nuovamente il Tuo volto al mondo? [...] Tra un'ora al massimo sarò con la mia famiglia, e con milioni di altri uccisi del mio popolo, in quel mondo migliore in cui non vi sono più dubbi e Dio è l'unico pietoso sovrano. Muoio tranquillo, ma non appagato, colpito, ma non asservito, amareggiato, ma non deluso, credente, ma non supplice, colmo d'amore per Dio, ma senza rispondergli ciecamente "amen". Io l'ho seguito anche quando mi ha allontanato da sé; ho fatto la sua volontà persino quando mi ha colpito per questo; l'ho amato, e ho continuato ad amarlo anche quando mi ha umiliato oltre ogni dire, quando mi ha torturato a morte, quando mi ha esposto alla vergogna e allo scherno. Il mio *rebbe* [maestro, *n.d.r.*] soleva raccontarmi la storia di un ebreo che era sfuggito con la moglie e il figlio all'Inquisizione spagnola, e con una piccola barca, sul mare in tempesta, aveva raggiunto un'isoletta rocciosa. Cadde un fulmine e uccise sua moglie. Venne una tempesta e gettò suo figlio in mare. Solo e derelitto, nudo e scalzo, stremato dalle tempeste e atterrito dai tuoni e dai fulmini, con i capelli arruffati e le mani tese a Dio, l'ebreo proseguì il suo cammino sull'isola rocciosa e deserta, e si rivolse al suo Creatore con queste parole: "Dio d'Israele, sono fuggito qui per poterTi servire indisturbato, per obbedire ai Tuoi comandamenti e santificare il Tuo nome. Tu però fai di tutto perché io non creda in Te. Ma se con queste prove pensi di riuscire ad allontanarmi dalla giusta via, Ti avverto, Dio mio e dei miei padri, che non Ti servirà a nulla. Mi puoi offendere, mi puoi colpire, mi puoi togliere ciò che di più prezioso e caro possiedo al mondo, mi puoi torturare a morte, **io crederò sempre in Te**. Sempre Ti amerò, sempre, sfidando la Tua stessa volontà!". E queste sono anche le mie ultime parole per Te, mio Dio colmo d'ira: non Ti servirà a nulla! Hai fatto di tutto perché non avessi più fiducia in Te, perché non credessi più in Te, io invece muoio così come sono vissuto, pervaso di un'incrollabile fede in Te. Sia lodato in eterno il Dio dei morti, il Dio della vendetta, della verità e della giustizia, che presto mostrerà di nuovo il suo volto al mondo, e ne scuoterà le fondamenta con la sua voce onnipotente. *Ascolta Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno. Nella tua mano, Signore, affido il mio spirito*».

[Queste due ultime frasi, con cui si conclude il racconto, nel testo originale yiddish sono scritte in ebraico; sono citazioni dalla *Bibbia* (*Deuteronomio*, 6,4 e *Sal.* 31,6) e vengono recitate nella preghiera per i defunti [*n.d.r.*]. Nel testo, scritto con un eccezionale realismo, si aggiunge inoltre che "l'uomo moderno ha un modello: Hitler". Hitler, storicamente parlando, è l'**Oltreuomo (Übermensch) di Nietzsche. Di tali nefasti "oltre uomini" la storia contemporanea, checché ne dicano, gli opinionisti fasulli di certe gazzette del nulla, registra ancora la loro tragica presenza, l'assoluto dominio atlantico, oltre-atlantico, mediorientale, asiatico ecc.** [cfr. Z. Kolitz, *Yossi Rakover si rivolge a Dio*, Milano, Adelphi, 1997, pp. 23-24 e 27-29. Traduzione di A. L. Callow.]

LETTURA INTEGRALE DEL LIBRO SU WWW.MISTRETTA.EU

LINKS

<https://www.mistretta.eu/Lettere.html>

<https://www.mistretta.eu/Audio/Lettere%20teologico-filosofiche/Lettere%203/Rakover%20integrale.mp3>

L'ANTICRISTO

Il *mysterium iniquitatis* (mistero dell'iniquità, 2 *Tessalonicesi*, 2, 7) è un tema centrale nel pensiero di Benedetto XVI, che descrive una forza malvagia e misteriosa presente nella storia, operante nel cuore dell'uomo e volta a sabotare l'opera di Dio. Papa Ratzinger lo ha interpretato come l'azione del male che cerca di oscurare la verità e pervertire la fede, spesso legato al relativismo, al nichilismo e alla sfida etica posta alla Chiesa moderna.

- **Significato Teologico**

Benedetto XVI riprende il concetto paolino, definendolo come una realtà presente e operante, non solo apocalittica. È il volto nascosto del male che dissolve la verità, altera il linguaggio e spinge l'uomo alla ribellione contro Dio.

- **La figura di Giuda**

In una catechesi del 2006, Benedetto XVI ha collegato il *mysterium iniquitatis* al tradimento di Giuda, evidenziando il mistero della libertà umana che si apre all'influenza di Satana.

- **Contesto Moderno**

Il Papa emerito denunciò spesso che la società contemporanea cerca di minimizzare il male, riducendolo a una questione sociologica, ignorando la sua natura profonda e soprannaturale.

- **Il «rifiuto» e la fine dei tempi**

Alcune analisi, come quelle discusse da Giorgio Agamben, interpretano le dimissioni di Benedetto XVI nel quadro teologico del *mysterium iniquitatis*, visto come un dramma storico in cui la Chiesa combatte il male nel presente. In sintesi, per Benedetto XVI, il mistero dell'iniquità è una sfida costante che richiede alla Chiesa di non conformarsi al mondo e di testimoniare la verità in un tempo di "grande confusione".

Il concetto di *mysterium iniquitatis* (mistero dell'iniquità), tratto dalla *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* di San Paolo, è stato, come si diceva, un tema centrale nel pensiero di Benedetto XVI, spesso associato alla sua analisi del male nella storia e alla sua rinuncia al pontificato.

Il significato teologico per Benedetto XVI

Per Joseph Ratzinger, il mistero dell'iniquità non è un'astrazione, ma una forza operante nella storia che tenta di sabotare l'opera di Dio attraverso il travisamento della verità e la ribellione contro il Creatore.

- **L'Anticristo e il relativismo**

Benedetto XVI ha identificato l'azione dell'iniquità nella modernità sotto forma di **relativismo** e **nichilismo**. In diverse occasioni, ha parlato dell'Anticristo non solo come figura apocalittica, ma come l'idolatria dell'uomo che pretende di mettersi al posto di Dio.

- **Il male nella Chiesa**

Ha riflettuto profondamente sul male che ferisce la Chiesa dall'interno (come nel caso del tradimento di Giuda), sottolineando che la santità dell'istituzione convive con la debolezza delle sue membra. Per un credente cattolico, dunque, Satana non è un'astrazione, un simbolo, una metafora.

Non facciamo "finta" che Dio non ci sia: siamo già convinti che Egli non c'è e non ci sia, perché al Suo posto è stato collocato l'io, l'io immanente all'immanenza dell'io, il profitto, lo sfruttamento della Natura immanente, la rapina del suolo, la ricchezza dei potenti, siano essi politici, militari, e soprattutto gestori e detentori della ricchezza finanziaria. A codesti "signori del Denaro" non interessa nulla del Nulla, se Dio sia Dio o se Egli sia un Essere che misticamente coincida con il Nulla mistico. Con o senza Dio costoro hanno soltanto lo scopo di fare soldi da soldi, sterco da sterco, generare potenza da potenza, tecnologia da tecnologia; servire Satana in quanto esecutori della volontà del Nemico.

Si badi: chi crede, "deve" credere che il Nemico non è e non sia una metafora del *negativo*, un simbolo del male o un segno di una assenza, di una mancanza o di una privazione del Bene (in senso anche platonico e in quello di sant'Agostino), bensì una realtà preternaturale agente e efficiente, la cui efficienza, come scrive Franco Cardini, storico medievista cattolicissimo, citando Paolo VI, è una realtà operante e operativa effettiva, e come disse lo stesso pontefice, il cui malefico "*fumus* si è introdotto anche all'interno della Chiesa di Cristo", così come, di fatto, lo stesso Satana osò tentare per tre volte Gesù, durante il suo soggiorno di quaranta giorni nel deserto. Il male, dunque, non è una deficienza: è una efficienza, un atto in atto del Tentatore. Un'evidenza. Domanda: un'eccedenza rispetto al bene?

Sicché il *problema di Dio nel mondo contemporaneo*, su cui ha dissertato papa Ratzinger, non è soltanto una questione filosofico-onto-teologica, bensì ha risvolti geo-politici e effetti che incidono sulla storia, stravolgono il passato, le radici cristiane dell'Europa e dell'Occidente e compromettono la speranza dei giovani nel futuro.

Senza Dio, non c'è futuro; senza Dio, non c'è neppure passato: da intendere entrambi, beninteso, in senso storico e anche politico, e non solo in senso metastorico o metafisico.

"*Etsi Deus non daretur*" è una celebre espressione latina, traducibile come "**anche se Dio non fosse dato**" (o non esistesse), coniata dal giurista olandese Ugo Grozio, nel XVII secolo. Essa segna l'inizio della laicità nel diritto moderno, sostenendo che le leggi naturali e la convivenza civile sarebbero valide e necessarie basandosi sulla ragione, indipendentemente dall'esistenza o dall'intervento divino. La frase non è un'asserzione di ateismo teorico o postulatorio, come quello di taluni eminenti psicanalisti, matematici e scienziati contemporanei, le cui dissertazioni sono archi-pagate e vengono pubblicate nei giornali nazionali più noti. Tuttavia, la formula metodologica di Grozio, *Etsi Deus non daretur*, illustra bene l'ateismo pratico dominante, il successo di taluni guru (pseudo-teologi), la secolarizzazione, la critica dei valori, il cosiddetto avvento dell'era del *disincanto* (Max Weber, ecc.).

Il legame con la rinuncia (Giorgio Agamben)

Un'interpretazione celebre del gesto di Benedetto XVI è stata fornita dal filosofo **Giorgio Agamben** nel saggio *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi* (Laterza, 2013).

- **Il Katechon**

Agamben ricollega la rinuncia di Ratzinger alla profezia paolina sul "potere che frena" (*katechon*). Secondo questa lettura, la rinuncia non sarebbe stata un atto di debolezza, ma un gesto teologico-politico, volto a smascherare il *mysterium iniquitatis* operante nel mondo e nella Chiesa, accelerando il confronto finale tra la fede e il male.

Riflessioni chiave

- **Libertà e Grazia**

IL PROBLEMA DEL MALE

Benedetto XVI ribadiva che, nonostante il male sembri prevalere, esso è già stato sconfitto sulla Croce.

L'uomo deve opporre al mistero dell'iniquità il "mistero della fede" e del pentimento. In tempi di confusione, il compito del cristiano è "smascherare il linguaggio dell'iniquità" e rimanere fedele alla verità rivelata.

C'è un solo modo per impetrare che l'uomo ci liberi dal male fisico, storico, metastorico e metafisico: la Grazia Dio. Non a caso, ogni cristiano, credente in Gesù di Nazareth, prega *Libera nos a malo*.

Subito dopo, interviene quella che viene definita "responsabilità umana".

SARTRE E LA RESPONSABILITÀ DEL MALE

«Le più atroci situazioni della guerra, le peggiori torture, non creano affatto uno stato di cose inumano. Non c'è una situazione inumana: soltanto per paura, per la fuga e per il ricorso ai comportamenti magici, io deciderò su ciò che è inumano; ma questa decisione è umana e ne porterò l'intera responsabilità».

J-P. Sartre, "L'essere e il nulla"

Dare dell'animale a chi compie il male è un modo per dichiararsi "diversi". Sartre però ci toglie questa via d'uscita: ogni atto, anche il più atroce, resta un atto umano. La responsabilità non è un peso che possiamo delegare al destino o alla follia. In Sartre, il male non è un'entità metafisica, ma una conseguenza della libertà radicale e della malafede: l'uomo è "condannato a essere libero" e totalmente responsabile delle sue azioni, anche in situazioni estreme. Il male nasce dal rifiuto di assumersi tale responsabilità, creando l'angoscia.

Il male è una scelta deliberata.

"L'uomo è condannato ad essere libero", proclama Jean-Paul Sartre in una formula apparentemente paradossale: Egli sottolinea così l'idea che la libertà dell'uomo è infinita e che, allora, rende, l'uomo interamente responsabile delle sue scelte. Nessuna scusa, nessun rammarico: se la libertà è assoluta, io scelgo il significato dato all'esistenza. La libertà m'impegna per il valore che io attribuisco all'umano.

"Tutto ciò che mi accade è *mio*: si deve intendere con questo, innanzitutto, che io sono sempre all'altezza di ciò che mi accade, in quanto uomo, perché ciò che accade a un uomo da; parte di altri uomini e da parte di se stesso non potrebbe essere (che umano. Le più atroci situazioni della guerra, le peggiori torture non creano una situazione inumana: non vi è situazione inumana; soltanto con la paura, la fuga e il ricorso a comportamenti magici io potrei *decidere* dell'inumano; ma questa decisione è umana e io ne porterei l'intera responsabilità. Ma la situazione è *mia*. inoltre, perché è l'immagine della mia libera scelta di me stesso, e tutto ciò che essa mi presenta è *mio* per il l'atto che mi rappresenta e mi simboleggia. Non sono io a decidere del coefficiente d'avversità delle cose e perfino della loro imprevedibilità nel decidere di me stesso? Così, non vi sono accidenti in una vita; un evento sociale che scoppia improvvisamente e mi coinvolge non viene dal di fuori; se io vengo richiamato in una guerra, questa guerra è la *mia* guerra, essa è a mia immagine e io la merito. La merito innanzitutto perché potevo sempre sottrarmi ad essa, con il suicidio o la diserzione; queste possibilità estreme sono quelle che debbono sempre essere presenti, quando si tratta d'immaginare una situazione. Se ho mancato di sottrarmi ad essa, io l'ho scelta; e questo forse per ignavia, per vigliaccheria di fronte all'opinione pubblica, perché preferisco certi valori a quello del rifiuto stesso di fare la guerra (la stima dei miei vicini, l'onore della mia famiglia, ecc.). In ogni caso, si tratta di una scelta. Questa scelta sarà reiterata in seguito in maniera continua sino alla fine della guerra: è necessario, quindi, sottoscrivere le parole di J. Romains¹: "In guerra non vi sono vittime innocenti". Se quindi ho preferito la guerra alla morte o al disonore, e come se portassi l'intera responsabilità di questa guerra. Senza dubbio, sono stati altri a dichiararla e si sarebbe tentati, forse, a considerarmi come un semplice complice. Ma questa nozione di complicità non ha che un significato giuridico; qui, essa non regge; infatti, e dipeso da me che per me e da parte mia questa guerra non esistesse, e io ho deciso che esistesse. Non vi è stata alcuna costrizione, perché la costrizione non potrebbe avere alcuna presa su una libertà; io non ho avuto alcuna scusa, perché, come abbiamo detto e ripetuto in questo libro, la caratteristica della realtà umana è che questa è senza scusa. Non mi resta, dunque, che rivendicare questa guerra. Ma, inoltre, essa è *mia* perché, per il solo fatto che essa sorge in una situazione che io pongo in essere, e perché non posso scoprirla se non impegnandomi a favore o contro di essa, io non posso più distinguere ora la scelta che io faccio di me dalla scelta che io faccio di essa: vivere questa guerra significa scegliermi attraverso essa e sceglierla attraverso la mia scelta di me stesso. Non sarebbe possibile considerarla come "quattro anni di vacanze" o di "rinvio", come una "sospensione di seduta", essendo l'essenziale delle mie responsabilità altrove, nella mia vita coniugale, familiare, professionale. Ma in questa guerra che io ho scelta, io mi scelgo giorno per giorno e la faccio creando me stesso. Se essa deve essere quattro anni vuoti, sono io a portarne la responsabilità. Infine, (...) ogni persona è una scelta assoluta di sé sulla base di un mondo di conoscenze e di tecniche che questa scelta assume e chiarisce nello stesso tempo; ogni persona è un assoluto che fruisce di una data assoluta e del tutto impensabile in un'altra data. E dunque ozioso chiedersi ciò che io sarei stato se questa guerra non fosse scoppiata, perché io mi sono scelto come uno dei sensi possibili dell'epoca che conduceva insensibilmente alla guerra: io non mi distinguo da

questa stessa epoca, non potrei essere trasportato in un'altra epoca senza contraddizione. Così sono io questa guerra che circoscrive, limita e fa comprendere il periodo che l'ha preceduta. In questo senso, alla formula che citavamo poco fa, "non vi sono vittime innocenti", bisogna aggiungere, per definire più nettamente la responsabilità del per-sé, quest'altra: "Si ha la guerra che si merita". Così, totalmente libero, indistinguibile dal periodo di cui io ho scelto di essere il senso, profondamente responsabile della guerra come se l'avessi dichiarata io stesso, non potendo affatto vivere senza integrarla nella mia situazione, senza impegnarmi completamente e segnlarla con il mio sigillo, io debbo essere senza rimorsi e rimpianti come sono senza scusa, perché, dal momento del mio sbocciare all'essere, io porto il peso del mondo tutto da solo, senza che niente o nessuno possa alleggerirlo²».

Ma, a volte, l'etica della responsabilità non è "etica" e può essere "irresponsabile". Quale etica responsabile giustifica l'assassinio, l'omicidio, il femminicidio, la pedofilia, lo sfruttamento dei bambini, la strage dei bambini, degli stessi militari e dei cosiddetti civili.

Non c'è una "guerra etica", come non c'è una "guerra santa", anche se ieri, oggi e domani, in nome dell'etica "santa", si sono giustificate guerre sante, guerre di religione, campi di concentramento, gulag, terrorismo e forme alienate di ricerca del martirio (sia in ambito biblico-cristiano sia in contesti musulmani, ricorrendo a presunti decreti divini mai decretati da Dio, ma soltanto inventati dall'uomo).

Il comandamento unico è questo: "Non uccidere". Caino lo ha fatto, lo fece e continuerà a farlo. Se il ragionamento di Sartre reggesse, allora sarebbe "giustificato" il cosiddetto "sfruttamento capitalistico", proprio perché atto di scelta deliberata da parte della borghesia dominante ai danni del proletariato di un tempo. E pare a chi scrive, che il filosofo francese, più o meno eretico che fosse, fu un esponente di primo piano del marxismo alla sua epoca di moda.

L'etica della responsabilità, dunque, può essere a-etica, a-tea, im-morale e a-morale.

La celebre frase di Cesare Pavese, "Ogni guerra è una guerra civile: ogni caduto somiglia a chi resta, e gliene chiede ragione" (dal romanzo *La casa in collina*), evidenzia la natura fratricida e universale di ogni conflitto. Pavese sottolinea che ogni morto, amico o nemico che sia, richiama la nostra umanità comune, trasformando la guerra in una **colpa** condivisa.

La casa in collina (1948), romanzo ambientato durante la Resistenza, riflette il senso di colpa del protagonista Corrado, un intellettuale che si isola, osservando la guerra ma senza prendervi parte attivamente. La frase non è solo politica, ma una diagnosi morale: il nemico morto non è un "altro" assoluto, ma uno di noi che chiede conto della violenza. Siamo uguali: nemico e amico. E viceversa. Siamo contigui. Non esiste il Nemico. Il Nemico è chi dice che ci sia il *Nemico assoluto*.

Il conflitto non è visto come un'epopea, ma come una lacerazione che annulla le distinzioni tra i fronti, costringendo a riconoscere la contiguità umana con i vinti. La guerra è sempre guerra civile: tra uomini, tra etnie, tra popoli.

La guerra in-civile, che nessuno ha ancora dichiarato tabù (come il tabù dell'incesto, che starebbe all'origine della società civile, secondo Freud), per Pavese evidenzia che, indipendentemente dalle ideologie, la morte in guerra colpisce esseri umani, rendendo ogni conflitto una tragica lotta tra fratelli. La riflessione di Pavese è un invito a riflettere sulla responsabilità collettiva e sulla tragica inutilità della violenza, che accomuna tutti i caduti nella stessa domanda di senso.

cfr.: www.mistretta.eu

La casa in collina, di Cesare Pavese, capitolo XXIII, VIDEO/LETTURA:

<https://www.mistretta.eu/Pavese%20Casa%20in%20collina%20Guerra%20civile.html>

La poesia "Il nemico" (titolo originale: *Der Feind*) di Bertolt Brecht denuncia come, durante le marce di guerra, il vero nemico sia nascosto tra le fila dei soldati, identificandosi con la voce che li comanda e con chi parla del nemico stesso, agendo come loro nemico. Poesia contro la guerra che analizza la manipolazione del consenso e la natura del **nemico nascosto** nel potere.

"Al momento di marciare molti non sanno / che alla loro testa marcia il nemico. / La voce che li comanda è la voce del loro nemico. / E chi parla del nemico è lui stesso il nemico".

Brecht evidenzia che i veri responsabili della guerra ("il nemico") sono i leader che mandano i soldati al fronte, i quali spesso non riconoscono che il vero pericolo per la loro vita arriva da chi comanda.

E allora, il nemico c'è. La frase il "nemico non esiste" è inesatta. Ingenua. Il nemico occulto e segreto c'è. Il Male del Nemico e il Nemico come Male ci sono.

Sicché, a questo punto, va aggiunta una riflessione che risale al 14 aprile 2022.

² Jean-Paul Sartre, *L'essere e il nulla*, 1943, IV parte, cap. I.

**GUERRA, CRIMINI DI GUERRA, PACE
FORZA DELLA RAGIONE E RAGIONE DELLA FORZA**

L'espressione diritti umani è una tautologia.
Anche l'espressione crimini di guerra lo è.

La guerra è la guerra. La pace è la pace. Pace e guerra, ovvero guerra e pace, sono distinti, opposti e contrari, i quali, in quanto tali, sono irreversibilmente diversi. Non c'è una pace con dentro opere di guerra, essendo che le opere di pace sono dentro la pace e dalla pace non si differenziano. Le opere di pace sono, sì, una parte della pace, dentro il cui tutto essi risiedono e si compiono. Non c'è una dialettica per la quale dalla guerra nasca la pace e dalla pace nasca la guerra. Dalle armi si generano armi, come il denaro produce denaro. Dalla pace si generano azioni, atti e fatti di pace, "dentro" la pace.

Dentro la guerra, invece, pare che si operi un'indistinta distinzione tra guerra (che è un crimine assoluto) e i crimini di guerra che sono "dentro" la stessa guerra, come se essi fossero crimini parziali, anche se più gravi. Se la guerra è un crimine in sé e per sé non si capisce perché dentro la guerra o durante una guerra, in periodo di guerra in atto tra belligeranti, ovvero tra belligeranti e non belligeranti, ci dovrebbe essere una linea immaginaria "oltre" la quale ci starebbero i crimini di guerra e "prima" della quale ci starebbe la guerra, come se ancora, dentro la guerra, le operazioni, i fatti e gli atti di guerra sarebbero, in qualche modo, legittimi e giustificati e meno gravi dei cosiddetti crimini di guerra.

La definizione di crimine di guerra, a me pare che oscuri la natura criminosa della guerra in sé e per sé, quasi che, giustificando la guerra (compresa quella detta "guerra santa", quella detta "guerra civile" o quella detta "guerra per legittima difesa"), "oltre" di essa e dentro di essa, ci fosse una categoria di crimini peggiori che la guerra causa e determina come il peggiore del peggiore. Se la guerra è un male assoluto (come lo è uccidere i bambini), cosa può esserci di maggiore del maggiore, di più assoluto dell'assoluto? Nulla di più si può aggiungere al Tutto, che è qualcosa di superiore, come diceva Aristotele, alla somma delle sue parti.

È ipocrita denunciare i crimini di guerra e non la guerra da cui derivano i crimini di guerra. Come se la prima fosse, in qualche modo, inevitabile, mentre i secondi sono detestabili. E così, mentre ci si mobilita (invano) contro i crimini di guerra, non si fa lo stesso (da parte di politici, diplomazie ecc.) contro la guerra in sé.

La guerra in sé e per sé è già il peggiore del peggiore. E il maggiore del peggiore del peggiore è il massimo peggiore. Non ci sono due livelli diversi con cui si possa distinguere prima la guerra e poi quello dei crimini di guerra. Eppure, di fatto, tale distinzione falsante viene fatta. È solo un ingannevole modo quello di porre la questione per cui i crimini di guerra sarebbero crimini di una dimensione e di un livello superiore al crimine che la guerra è, in quanto guerra.

Già la guerra è un crimine contro l'uomo e contro l'Umanità; e se con la guerra e dentro la guerra si fanno crimini più efferati della guerra stessa è pleonastico e non ha senso classificarli come di una categoria diversa in base alla loro disumanità. Anche se i crimini di guerra sono un eccesso, la guerra già di per sé è un eccesso, già prima di ogni eccesso ulteriore. Non c'è un "di più" e non c'è un "di meno" rispetto al comandamento supremo del "Tu non devi uccidere". Che differenza fa (o farebbe), in questo senso, uccidere "un" uomo soltanto oppure massacrare cento, mille o un milione di persone? Uccidere l'«uno» è come uccidere moltiplicato per mille; uccidere la parte è uguale a uccidere il tutto e l'intero; distruggere un asilo nido o un ospedale non è diverso dal radere al suolo un cantiere industriale; bombardare un'isola, ovvero un "uomo-isola", è identico a bombardare un continente intero. Se la totalità umana è già "compresa" nella parzialità dell'individuo-persona, allora non si possono accettare distinzioni tra quei due piani.

Se mai la questione sarebbe da spostare nel campo relativo alla questione circa la legittimità etica e giuridica di uccidere (o non uccidere) per legittima difesa e a quella circa la necessità o meno di uccidere un tiranno. Certo è che se c'è un "cancro", fisiologico, sociale o politico che sia, sarebbe meglio asportare chirurgicamente il tumore, prima che le metastasi si diffondano in tutto l'organismo... Ma questa è un'altra questione.

Se c'è un diritto bellico, con sue regole proprie, questo non elimina il problema: un diritto alla guerra non ci dovrebbe essere. La guerra è l'abolizione di ogni forma di diritto. La guerra non è un diritto. La guerra non è legale; e se è tale, non c'è una sua "legalità" che preveda delitti classificati come crimini di guerra o contro l'umanità. Chi ha codificato il diritto bellico? Gli uomini di pace o i guerrafondai?

A livello storico e internazionale, i trattati e le convenzioni tra gli stati hanno quasi da sempre (ad eccezione dell'epoca della pietra, durante la quale l'uomo della clava e della pietra non avevano ancora inventato paradossali formulazioni storico-giuridiche di diritto bellico), prevedono la categoria dei crimini di guerra, inserendovi tra di essi lo stupro, l'aggressione, il terrorismo, le stragi collettive, l'uccisione dei civili (quasi che uccidere l'uomo militare fosse, in qualche modo, legittimo dentro una guerra dichiarata), e il genocidio ecc. fosse più inumano di un meno disumano codificati a tavolino.

Se uccidere è un crimine, dove starebbe la differenza tra uccidere un cosiddetto civile (non militare) e un militare, in quanto soldato in atto e individuo che indossa una divisa o difende una qualche bandiera?

Sul diritto bellico e i crimini di guerra ci sono le seguenti definizioni, a mio avviso, “ambigue”: il **diritto bellico** (in inglese: **law of war**), in diritto, identifica l'insieme delle norme giuridiche (sia a livello nazionale sia internazionale) che disciplinano la condotta delle parti (i cosiddetti “nemici”) in una guerra. Consiste in regole che limitano e regolamentano i cosiddetti “mezzi e metodi di guerra”, cioè le armi e le procedure per il loro impiego. I militari e le persone che infrangono le leggi di guerra perdono le protezioni accordate dalle norme stesse. Un **crimine di guerra** è una violazione punibile, a norma delle leggi e dei trattati internazionali, relativa al diritto bellico da parte di una o più persone, militari o civili che siano. Ogni singola violazione delle leggi di guerra costituisce un crimine di guerra. Così si legge nei commentari al cosiddetto diritto bellico e in quelli relativi ai crimini di guerra. Le interpretazioni in merito variano da nazione a nazione e hanno subito diversi significati in epoche storiche altrettanto diverse.

Dopo due guerre mondiali c'è, comunque, una “Corte internazionale di giustizia”, fondata nel 1945, con sede a L'Aja, nei Paesi Bassi, organo delle “Nazioni Unite”, che di tali tipi di crimini si è occupata, fino alla tragedia dell'ex-Jugoslavia, quella in Ruanda ecc., mentre tribunali speciali dello stesso tipo hanno giudicato i nazisti come responsabili dello stesso genere di reati, qualificati come crimini di guerra (Norimberga, Israele, ecc.).

Il prestigio etico-politico e giuridico di questa istituzione è indiscutibile. Non c'è dubbio: c'è un diritto a tutela dei diritti umani e un diritto umanitario che hanno valenza etico-giuridica suprema, assoluta e incontestabile. Questo tipo di diritto contempla le varie fattispecie di crimini compiuti in guerra, accertati con rigore onde individuarne la responsabilità, a prescindere da ogni parzialità nazionale o nazionalistica che sia. Una Corte di questo tipo non è il “diritto del più forte”, che ha vinto sul più debole e così impone la sua giustizia di parte. Questa Corte suprema imparziale non è il “diritto dei vincitori” sui vinti e neppure la “ragione dei vinti” sugli sconfitti: questa Corte ha una valenza imparziale, impersonale, sovra-nazionale, la cui essenza ontologica si fonda incrollabilmente sui valori umani, universalmente validi anche se ci fosse, putacaso, una qualche “guerra fantascientifica contro gli abitanti del Pianeta Rosso” (Marte) o contro una presunta invasione di alieni.

Un delitto è un delitto in ogni latitudine e in ogni longitudine, nonché è valido in ogni galassia dell'Universo intero.

Questo tipo di tribunale “è” il tribunale della Ragione, di fronte al quale non ci sono le “ragioni” dei vinti e neppure quelle dei vincitori: ci sono le ragioni universali dell'uomo in quanto uomo.

Se c'è un Tribunale contro i crimini di guerra, sopra di esso c'è e ci dovrebbe essere l'unico e solo Tribunale contro la guerra. Punto e basta.

L'idea di un diritto di guerra implica che, una volta scatenata una guerra, la guerra sia “LEGITTIMA” e, come tale, fattibile e perseguibile, senza che venga prevista una sua punibilità. La guerra, così, viene accettata come catastrofe umana, quasi fosse un fatto e un destino storico-naturali ineliminabili, tanto che, una volta in atto, si tenta di nascondere (occultare) il crimine “primario” (la guerra), considerato addirittura tollerabile, con i crimini “secondari”, di efferatezza superiore, considerati una violazione di quel presunto diritto a fare la guerra. Se la guerra è “legittima” (per assurdo) perché c'è (o ci sarebbe) un diritto di guerra? E allora si procede solo alla considerazione dei crimini commessi “al di là” delle norme previste dai codici di guerra.

Le leggi di guerra, però, sono norme senza precisi confini e senza una loro esatta configurabilità giuridica chiara e distinta, anche perché, nel caso vengano commessi crimini oltre le “ipostatizzate” regole belliche, si determina così una ulteriore ipostatizzazione degli stessi crimini di guerra: sicché la guerra come crimine “scompare” (o, quanto meno, viene rimossa) e i crimini di guerra sarebbero soltanto più gravi della guerra, che sarebbe meno grave dei precedenti, solo perché la guerra viene considerata, a monte, un male minore, rispetto a un altro male peggiore. E qui, mi ripeto.

La verità è diversa: il cosiddetto crimine “minore”, come si è detto, è già il maggiore di ogni peggiore.

Non si tratta di misurare con la bilancia la gravità etica di un atto criminoso: si tratta di stabilire una scala di valori assoluti e non relativi. Il valore assoluto è uno solo “Tu non devi uccidere”; la scala dei valori relativi, invece, distingue tra guerra e crimini di guerra.

Caino uccide Abele è un crimine in senso assoluto. Caino uccide Caino è un altro crimine altrettanto. “Nessuno tocchi Caino”, nel frattempo, rimane un comandamento altresì assoluto. *Ab solutus*, cioè sciolto da qualsiasi contingenza storica.

Nel frattempo ancora, Putin va a pregare in una chiesa ortodossa, Putin si fa vedere in preghiera con evangelici o luterani che siano; Netanyahu va in sinagoga con l'obiettivo dello sterminio della Palestina; e i magnati del petrolio sono gaudenti e soddisfatti. Compresi “Giorgina la nostra” che deve fare affarucci-affaroni con i paesi Arabi. Sciiti e sunniti si scannano a vicenda e chiedono allo stesso Dio di Abramo aiuto e sostegno. Ovviamente a base di missili e droni e ordini nucleari!

E così Caino, che dopo avere ucciso diventa un “tecnico” dello sterminio e procede a uccidere Abele e un altro Caino con armi e sistemi che il cosiddetto codice bellico non contempla, non è meno Caino di Caino in sé e per sé. Chi uccide Caino non è un Caino minore di Caino.

La *cainità* che al paese mio era lo stigma del più rozzo, sporco e volgare contadino senza terra di un tempo (si diceva, difatti, *viddanu Cainu*”, cioè villico che risiedeva fuori le mura di una città civile), non era una categoria etica. Era una categoria sociologica.

Se così stanno le cose, la guerra è un crimine e i crimini di guerra non sono una categoria “a parte”, una sorta di delitti *superiori* per efferatezza, crudeltà e disumanità, in quanto appartengono alla guerra, che rimane la categoria generale dentro la quale essi sono perpetrati con gravità non minore della prima. Non ci sono delitti specifici, cosiddetti “crimini di guerra”, nonché contro l'uomo e contro l'Umanità, perché si tratta, di delitti, in quanto delitti, che non tollerano tale distinzione né giuridica né etica né ontologica. Un crimine è un crimine, la guerra è un crimine, e dunque i crimini di guerra sono un'ipostatizzazione ideologica. Il concetto di crimine di guerra è un concetto ideologistaico, ovvero una forma di falsa coscienza.

Se così è, allora la guerra cosa sarebbe una “passeggiata” dentro la quale la guerra come guerra è ammessa o ammissibile, mentre i suoi crimini ulteriori sarebbero inammissibili?

Un noto poeta inglese, John Donne (1572-1631), scriveva:

“Nessun uomo è un'isola, intero in se stesso.

Ogni uomo è un pezzo del continente.

una parte della Terra.

Se una zolla viene portata via dall'onda del mare,

la Terra ne è diminuita,

come se un promontorio le mancasse,

o una dimora amica o la tua stessa casa;

ogni morte d'uomo mi diminuisce,

perché io faccio parte dell'umanità.

E così non mandare mai a chiedere per chi

suona la campana: essa suona per te”.

(Versi tratti dalla poesia *Meditazione n. 17*, altrimenti conosciuta col titolo *Nessun uomo è un'isola*).

Anche così stanno le cose, in merito ai valori assoluti e in merito a quelli relativi: la vita è un valore assolutamente assoluto, sicché uccidere l'uomo in guerra (o in altre circostanze) non è diverso che ucciderlo durante l'attuazione di un crimine di guerra di livello superiore e più efferato.

Uccidere in sé e per sé è già il maggiore del maggiore del peggiore di ogni crimine.

Non c'è un uomo isola. Allo stesso modo non c'è un'isola di crimini maggiori (quelli di guerra e quelli contro l'Umanità) da isolare e separare, rispetto al crimine generale e assoluto della guerra, in quanto guerra.

Oltre la guerra non ci stanno i crimini di guerra, essendo che la guerra è già l'intero e la totalità dentro cui i crimini “maggiori” contro l'umanità risiedono. I crimini di guerra, intesi come la “parte” di un tutto, sono un mascheramento ideologico che va smascherato. La concezione dei crimini di guerra, sia se sia una elaborazione avvenuta consciamente o inconsciamente, è una sorta di rimozione freudiana.

Si deve partire, piuttosto, dell'idea della guerra come tabù assoluto e come **male** assoluto, dentro cui non ci sono due livelli distinguibili.

... e, comunque sia, la distinzione tra guerra come crimine in sé e crimini di guerra, in un certo modo, è utile e utilizzabile; fa comodo e viene adottata nel linguaggio specialistico storico-giuridico, in quello politico e in quello comune e giornalistico, ma andrebbe impiegata con i cosiddetti “guanti gialli” indossati e presa con le molle onde non confondere l'inconfondibile...

Equivoci identici ci sono circa la differenza tra l'uso della forza della ragione e quello della ragione della forza. La forza della ragione, anche se è qualitativamente migliore rispetto alla ragione della forza (compresa quella fisica e quella militare), e anche se ha (o avrebbe) una “forza morale superiore”, rispetto a quella fisica o delle armi, oggettivamente risulta, di fatto, più debole. La storia è la prova provata di tale debolezza della forza della ragione. La guerra è la sconfitta della forza della ragione, che appare sconfitta sempre, come nel caso di Socrate o di Gesù.

La forza della ragione socratica e quella etica di Gesù, di fatto, però, sono contemporaneamente più “forti” e più “deboli”.

La forza della ragione, dunque, si predica in più sensi. Anche la ragione della forza si predica, aristotelicamente parlando, in due duplici sensi. La ragione della forza, sia essa fisica o militare, appare oggettivamente, realisticamente e storicamente più forte, mentre è più debole eticamente, rispetto alla forza della ragione, la quale, di contro, è, di fatto, più debole, ma è più forte eticamente rispetto alla prima.

Non c'è altro tribunale della ragione che la ragione stessa, la quale giudica e stabilisce, kantianamente parlando, della efficacia epistemologico-conoscitiva della ragione. La ragione è il tribunale di sé stessa; e se così è, solo la ragione conferisce a sé stessa il proprio primato etico (la cosiddetta kantiana “legge morale”). Ma, come si è detto, questo primato ha uno statuto, a dir così ontologico duplice e ambiguo, che è quello della sua debole-forza-debole (non nel senso di *pensiero debole*, come si dice oggi); mentre la ragione della forza ha un altro duplice statuto ontologico di forza-debole-forte.

Con la ragione diciamo ragione la Ragione e con la stessa Ragione diciamo irragione l'irragione. Le “armi” non militari della ragione non sono dello stesso tipo delle armi militari dell'irragione. La forza del potere e il potere della forza non sono dello stesso genere della forza della ragione. Il potere della forza non è mai razionale (o

quasi). Nel caso dei missili, delle bombe nucleari, degli arsenali di guerra, dei lager e dei gulag non c'è dubbio che anche la "ragione" ha impiegato i suoi mezzi perversi per realizzarli, ma questo genere di Ragione è "diversa" dalla Ragione applicata dalla scienza medica per la cura delle malattie. Hitler, Mussolini e Stalin hanno impiegato una "ragione" perversa per realizzare i loro sistemi di sterminio "scientificamente" efficaci, ma trattasi di "scienza della morte per la morte", di scienza dello sterminio per lo sterminio. E quindi ci sono (o ci sarebbero) due generi di ragione: la ragione, figlia di una ragione degenerare, e una ragione razionale, che ha altri scopi e si configura come scienza per l'uomo e al servizio dell'uomo e non contro l'uomo e l'Umanità. È sempre la Ragione che distingue le due "ragioni" e che separa il pensiero debole dal pensiero forte, come lo è nel caso in cui distingue pensiero forte e non-pensiero (cioè pensiero debole, che, comunque, è un forma di pensiero).

Un carro armato ha una forza-forte, intesa in senso fisico militare, e una sua forza-debole in senso etico. Una carezza o un bacio di pace hanno anch'essi duplice statuto: sono deboli in senso fisico e forti in senso etico, rispetto a un pugno in faccia che è forte-forte, nonostante la sua intrinseca debolezza etica.

Lo stesso dicasi della guerra, che è una forza-forte, e dei crimini di guerra, che sarebbero ancora più forti-forti della guerra "normale", considerata come tale dal diritto bellico in vigore tra stati belligeranti.

La forza della guerra ha la sua forza coattiva cruenta e violenta, più forte di ogni imperativo morale contro di essa, di fronte alla quale ogni atto di pace non violento appare vano, inutile, illusorio, ingannevole e inefficace: e quindi, come tale, rimane oggettivamente e quantitativamente debole. Ciononostante, la forza della pace rimane maggiore qualitativamente e più forte per la sua valenza etica superiore, di fronte alla quale la forza della forza è minore, e, come tale, quest'ultima rimane debole.

Inutile dire, che un carro armato di Putin e un intervento etico di Papa Francesco contro la guerra e contro i crimini di guerra sono incommensurabili, ma, tuttavia, la forza-debole di un pensiero etico forte rimane più forte di ogni pensiero-forte, nonostante la sua intrinseca debolezza, rispetto a chi utilizza la "scienza come forza perfetta, apparentemente imperitura, e perfettibile del potere del Male per il Male".

Neppure la "tecnologia" (intesa in negativo, come nella lettura di Martin Heidegger) è un male assoluto. Lo diventa se essa diviene serva della ragione della forza.

La forza della ragione, ad ogni modo, forte-debole che sia, è stata (ed è) sempre sconfitta dalle ragioni forti della storia, della politica, del potere e dell'economia dominante. Non c'è utopia concreta, come nel caso del pacifismo a oltranza, che abbia la forza etica di imporsi sulla forza non-etica della guerra, ancora retaggio tribale, ancestrale, istintuale dell'uomo ordalico e cosiddetto primitivo.

La ragione illuministica, intesa come rischiaramento e illuminazione razionali, esultante e trionfante nell'età cosiddetta moderna, ha determinato l'"oscuramento", di fatto, proprio nel cosiddetto XX secolo, durante e dopo le due guerre mondiali, della ragione dei logos. Un effetto recente sta nel caso dell'aggressione russa di Putin all'Ucraina.

Qui, è in gioco la forza della libertà contro la "forza militare" dell'aggressione e dell'autocrazia di un regime criminale, la cui guerra è guerra totale, nonché crimine di guerra, nell'accezione "separata" di cui sopra.

«*Il cielo stellato sopra di me, e la legge morale dentro di me*»: questa è la differenza tra i valori etici ("deboli", ma "forti") e la "forza-forte" (ma "debole") dei carri armati di Punt, dei gulag, dei lager e delle bombe atomiche. La legge morale, anche se intesa kantianamente in senso formale-formalistico e nella sua incondizionatezza assoluta, nonché nella sua valenza di necessità e di universalità, ha questa *superiore forza* (fatta di incondizionatezza, necessità e universalità) e questa connessa *forte debolezza*. Anche la Ragione della Ragione ha stesso statuto di debole fortezza. Come i carri armati hanno uno statuto di fortezza debole.

Compresa questa sfumatura, che è una differenza fondamentale, nella *Prima Lettera ai Corinzi* di Paolo (cfr. 1, 25-28) si conferma quanto qui elaborato, e vi si legge che "*ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini*" e che "*Dio ha scelto le cose deboli del mondo per svergognare le forti*", avendo altresì "*scelto le cose ignobili del mondo e le cose disprezzate, anzi le cose che non sono, per ridurre al niente le cose che sono...*".

Anche le leggi morali dentro di noi sono "cose che sono", come lo è il cielo, che è fuori di noi.

Il niente (le cose che non sono) è più forte del non-niente. Le cose che sono, sono nulla.

Le cose che non sono, dunque, sono il non-niente.

Sarà, questo, un paradosso, ma è l'unico che valga la pena a cui credere per dare alla Ragione della Ragione un suo statuto di validità universale.

14 aprile 2022

Sebastiano Lo Iacono
©mistretta news marzo 2026
www.mistretta.eu