

Alcune riflessioni sul tema del male

a cura di Giancarlo Buccella



Premessa

Joseph Ratzinger – Unde malum? Da dove viene il male?

Vittorio Possenti – Dio e il male (tratto dal testo “Essere e libertà”)

Papa Giovanni Paolo II – Udienza Generale del 9 novembre 1988

Papa Giovanni Paolo II – Lettera Apostolica “Salvifici Doloris”

Papa Francesco – Meditazione mattutina nella Cappella Sanctae Marthae (26 aprile 2013)

Giancarlo Buccella – Alcune poesie

Giancarlo Buccella – La vita è un cammino

Premessa

Il concetto di "male" è uno dei più antichi e persistenti interrogativi dell'esperienza umana, una questione che ha tormentato filosofi, pensatori e individui comuni attraverso i millenni. Da una prospettiva laica, ovvero slegata da interpretazioni teologiche o trascendenti, il male non è una forza demoniaca o una punizione divina, bensì un fenomeno intrinsecamente radicato nella realtà del mondo e nell'agire umano. La sua comprensione e mitigazione richiedono un'analisi rigorosa delle sue manifestazioni, delle sue origini e delle possibili risposte che la ragione e l'etica possono offrire.

Il male in un contesto laico

Iniziamo con il delineare cosa si intenda per male in un contesto laico, che rappresenta il contesto maggioritario nella società occidentale. Per un laico, lontano dalle categorie di peccato originale o di prova divina, il male si concretizza primariamente come sofferenza: il dolore fisico acuto di una malattia terminale, il trauma psicologico di una perdita inaspettata, la disperazione di chi subisce violenza o ingiustizia. È la privazione di benessere, di salute, di libertà, di opportunità, elementi essenziali per una vita degna. Il male si manifesta anche come danno, sia quello inflitto intenzionalmente, espressione di crudeltà o sadismo, sia quello derivante da negligenza, inettitudine o dalle cieche forze della natura. In questa visione, il male è tangibile, misurabile nei suoi effetti e visibile nelle sue conseguenze sugli individui e sulle collettività.

Il laico, come abbiamo esplorato, identifica le sorgenti del male in fenomeni concreti e studiabili:

1. **Origini Individuali:** vede il male nascere da disfunzioni psicologiche (disturbi della personalità, psicopatia), da predisposizioni biologiche (aggressività istintiva in contesti disfunzionali) o da processi cognitivi e sociali che alterano il giudizio e l'empatia (come mostrano gli studi sull'obbedienza all'autorità o la disumanizzazione). Qui, il "da dove" è spiegato attraverso la psicologia, la neuroscienza e la sociologia.
2. **Origini Sociali e Strutturali:** riconosce che il male è generato da sistemi ingiusti: la povertà, la disuguaglianza, l'oppressione, la discriminazione, le ideologie totalitarie. In questo caso, il "da dove" è individuato nelle strutture socio-economiche, politiche e culturali create e mantenute dagli esseri umani.
3. **Origini Naturali:** accetta che una parte del male derivi da eventi naturali intrinseci al funzionamento del cosmo (terremoti, malattie, incidenti) che non hanno alcuna intenzionalità morale. Qui, il "da dove" è la natura stessa, con le sue leggi impersonali e talvolta distruttive.

Pensa che il male non abbia un'origine unica o misteriosa, ma molteplici radici, ciascuna delle quali richiede un approccio di comprensione e intervento specifico. Non c'è un "demone" o una "punizione" da cui deriva, ma una complessa interazione di fattori interni ed esterni all'essere umano e al suo ambiente.

In ultima analisi, la risposta laica al problema del male è un impegno costante verso la costruzione di una società più giusta, empatica e razionale. Non si tratta di eliminare completamente la sofferenza, un'utopia irrealizzabile dato il carattere intrinseco del male naturale e la complessità della psiche umana, ma di minimizzarne le manifestazioni evitabili e di alleviarne l'impatto. Riconosce che la lotta contro il male è una sfida perpetua che definisce gran parte del nostro essere uomini. Non vi è una soluzione trascendente, ma un imperativo etico di agire nel mondo per ridurre la sofferenza e promuovere il fiorire dell'esistenza. Quando *infine* la morte tocca da vicino *una*

persona, sia per la perdita di una persona cara sia per la consapevolezza della nostra stessa ineluttabile fine, la categorizzazione laica del male come fenomeno naturale assume il suo significato più acuto. la morte per il laico non è una punizione, né un passaggio verso un'altra dimensione in senso stretto. è la conclusione biologica di ogni esistenza, un evento intrinseco al ciclo vitale. In buona sostanza per il laico il male è una condizione data, cerca di categorizzarlo ed elaborare strategie per mitigarlo, ma non ha una consapevolezza di cosa sia veramente e soprattutto del perché esista. Il laico non si pone neppure il problema del senso, perché secondo lui la natura stessa e tutto quanto esiste non ha un senso, ma tutto è solo frutto di casualità. Il Cosmo è frutto del caso, l'uomo è frutto del caso, perciò non ha nessun senso porsi il problema del senso delle cose, del male e della vita stessa.

Ma bisogna riconoscere che l'uomo è per sua natura “religioso”, quindi volgiamoci ad una comprensione più connaturata alla natura dell'uomo.

Già nelle religioni preistoriche e politeiste è presente l'idea della contrapposizione tra bene e male (anche nelle forme del totemismo, sciamanesimo, animismo ecc.), possiamo senz'altro affermare che ogni religione è strettamente connessa al problema del male. Il pensiero occidentale nasce dal pensiero filosofico dei greci, quindi vediamo come essi lo hanno affrontato.

Il male nel contesto del pensiero dei Greci

Per i Greci il problema del male non era affrontato in termini religiosi, come punizione o peccato, ma in rapporto al cosmo e alla vita umana. Già nei Presocratici, ad esempio in Empedocle, compare l'idea che ciò che chiamiamo male non sia tanto un difetto morale quanto una forza cosmica: la Contesa, in opposizione all'Amore. Il cosmo, secondo lui, è regolato da queste due potenze, e ciò che noi percepiamo come male non è altro che il risultato inevitabile di questa lotta, necessaria a mantenere l'equilibrio del tutto.

Platone, invece, pur mantenendo l'idea che il Bene sia il principio supremo, riconosce che il male esiste come imperfezione, come “scoria” dell'ordine ideale. Nei dialoghi come il *Timeo* o il *Teeteto* non lo considera mai un principio assoluto, ma piuttosto una conseguenza del fatto che il mondo sensibile, rispetto al mondo delle Idee, non può essere perfetto. In altre parole, il male non si oppone al Bene, ma esprime il limite della materia e della necessità.

Con Epicuro la questione cambia prospettiva. L'esistenza del dolore e della sofferenza porta a dubitare dell'idea di divinità benevole e onnipotenti. La celebre argomentazione epicurea – se gli dèi vogliono eliminare il male ma non possono, non sono onnipotenti; se possono ma non vogliono, non sono benevoli; se né vogliono né possono, che razza di dèi sono? – mette in crisi la visione tradizionale del divino. In realtà Epicuro pensava a divinità lontane e indifferenti, e proprio per questo il male, e in particolare il dolore, è un fatto naturale da accettare e da ridurre attraverso la filosofia, la ricerca della serenità e l'eliminazione delle paure infondate.

Gli Stoici, infine, affrontano il male in maniera radicale: ciò che noi chiamiamo male non esiste come realtà autonoma. Non è nelle cose, ma nei giudizi che formuliamo su di esse. La malattia, la povertà, perfino la morte, non sono mali in sé: diventano tali solo se li viviamo come tali. L'unico vero male, per loro, è agire contro la ragione e contro natura, ossia lasciarsi trascinare da passioni e desideri non governati. Da qui deriva la loro etica del distacco: imparare a distinguere ciò che dipende da noi e ciò che non dipende da noi, perché soltanto nel primo caso possiamo parlare di responsabilità morale.

In sintesi, i Greci non hanno mai concepito il male come una forza metafisica opposta al bene, come accadrà in seguito in tradizioni religiose. Per loro il male era o un principio cosmico, o una conseguenza della finitezza, o una constatazione del dolore naturale, o ancora un errore di giudizio. In ogni caso, il problema non era tanto spiegare “perché” esista, ma come collocarlo nella comprensione del mondo e, soprattutto, come affrontarlo nella vita umana.

Entra in scena il Cristianesimo

Con il cristianesimo la prospettiva cambia radicalmente. Il male assume uno statuto più drammatico e, potremmo dire, “personalizzato”. Non è più solo una privazione o un errore: diventa peccato, ossia una frattura della relazione con Dio. L’uomo non è soltanto imperfetto o fragile, ma colpevole. Il racconto della caduta di Adamo ed Eva istituisce il male come conseguenza di una scelta libera ma sbagliata, che ha contaminato la condizione umana: il peccato originale. Da qui in poi, ogni sofferenza non è soltanto necessità cosmica o caso naturale, ma parte di una condizione corrotta che solo la grazia divina può redimere.

La filosofia greca cercava soluzioni razionali al male: la serenità del saggio epicureo, la disciplina dello stoico, la contemplazione del Bene platonico. Il cristianesimo, invece, colloca la soluzione al di fuori dell’uomo: non si tratta più di imparare a pensare o ad agire rettamente, ma di ricevere salvezza attraverso Cristo. Il male non si dissolve con la conoscenza o con la ragione, ma si vince con la redenzione.

C’è un altro punto di differenza importante. Per i Greci, il cosmo nella sua totalità rimane fondamentalmente ordinato e armonioso: il male è un aspetto interno, ma non ha l’ultima parola. Nel cristianesimo, invece, la storia stessa diventa teatro di una lotta tra bene e male, tra Dio e il demonio, tra grazia e peccato. Il male assume così un carattere più “storico-drammatico”, legato alla libertà dell’uomo e alla necessità di salvezza.

I seguenti due contributi sono tratti dal sito: “Gliscritti.it” (17 /11 /2022)

a cura di don Andrea Lonardo

1. *Joseph Ratzinger* Unde malum? Da dove viene il male?
2. *Vittorio Possenti* “Essere e libertà” [capitolo: Dio e il male]

La domanda sul male e sulla sua origine, si pone dinanzi a Dio, al suo cospetto. E' evidente come il sole che, se Dio non fosse, neanche il male sarebbe. Se avesse ragione il materialismo, né la colpa morale, né il lutto sarebbero realmente male, ma sarebbero semplicemente eventi che “appaiono” all'uomo, in una realtà non dotata di radicale libertà e senso, in una natura né buona, né cattiva. Come le idee di Dio, di anima e di libertà sono correlativa (e la non verità della prima porterebbe alla insensatezza delle altre) così possiamo affermare del male. La lettura recente di alcuni contributi che si pongono volutamente e coscientemente da un punto di vista teologico, da una prospettiva che considera il male non solo come evento morale intra-umano, ma lo valuta al cospetto di Dio, ci ha spinto a voler condividere alcuni pensieri. I tre approcci che proponiamo ci sono sembrati straordinariamente in consonanza e potrebbero esser letti quasi come un testo unitario, pur nelle diverse sfumature.

E' in gioco innanzitutto che cosa sia il male o chi sia il male. E la sfumatura chi/che cosa - come vedremo - è questione centrale. Non solo per l'origine del male. E' questione che vuole identificare, nominare, ciò che il male stesso sia (e non si può definire l'origine di qualcosa, se non si ha il coraggio di identificarlo). E' questione che determina in conseguenza anche come il male si manifesti e quali siano le sue espressioni più proprie. Il card. J.Ratzinger, in un suo saggio del 1974, che vi proponiamo, ha acutamente asserito il carattere personale/non personale del male. Il maligno/il male è veramente nemico di Dio, è veramente nemico dell'uomo – con linguaggio popolare potremmo dire che “ce l'ha con l'uomo, se la prende con l'uomo, ce l'ha liberamente con lui” – con una libertà che non è la necessità degli eventi naturali. Ma questa inimicizia è proprio nella forma della non personalità. Non ha forse il pensiero cristiano – ed è uno dei suoi contributi più significativi – mostrato che si è persona, proprio perché si hanno relazioni e che queste relazioni sono intessute di amore, di responsabilità, di fiducia, di fecondità, ecc. ecc.? Eppure il male è proprio colui che non ha queste relazioni, colui che ha scelto e sceglie di rifuggire da ogni relazione di amore, anzi di insidiare quelle che esistono, colui che si è tagliato fuori da ogni fiducia da prestare a Dio e all'uomo. Il male è rabbia, amarezza, tristezza, è il ghiaccio di una immobilità glaciale (come lo ha ben descritto Dante). Ad una analisi precisa il male si rivela tutt'altro che goduria, piacere, passione per la vita, ma piuttosto come l'incapacità di gioire. Il rifiuto di ogni relazione di bene diviene, infine, anche incapacità dell'amore di sé: il male si rivela così come essere “personale” – “non persona”. E tutto questo perché non è semplicemente assenza di bene, come, pur acutamente, talune posizioni filosofiche sono arrivate a definire, ma, più radicalmente, assenza di quel bene che è Dio stesso, anzi opposizione decisa e determinata a Dio stesso, il cosciente volgergli le spalle. E' rifiuto, non solo assenza di Dio. Il rifiuto di Dio è così rifiuto dell'Origine della dignità personale umana, lotta contro il Creatore stesso che diviene tentativo di dissoluzione della stessa personalità umana, a motivo del legame di ogni persona con Colui che è l'Amante delle sue creature. Ma seguiamo da presso il card. Ratzinger nelle sue considerazioni ^[1]. Esse prendono avvio dalla valutazione critica di un intervento dell'esegeta H. Haag che, negli anni sessanta, si era espresso contro l'idea dell'esistenza del Maligno.



Unde malum? Da dove viene il male?

Joseph Ratzinger

Il vangelo della prima domenica di quaresima, che riferisce la tentazione di Gesù ad opera di

«Satana», dà occasione di anno in anno di meditare su quella misteriosa potenza, che si nasconde dietro il nome di «Satana». Un ulteriore impulso a questo problema venne alcuni anni fa da Tubinga; nel 1969 Herbert Haag, professore di Antico Testamento, vi aveva pubblicato un libretto con il significativo titolo di “La liquidazione del diavolo?” Questo libretto culmina nella frase: «Noi abbiamo già compreso che nel Nuovo Testamento il concetto di 'diavolo' sta semplicemente al posto del concetto di 'peccato'» (p. 52). Al papa, che aveva sottolineato la reale esistenza di Satana e si era dichiarato contrario alla sua dissoluzione in qualcosa di astratto, Haag ha di recente rimproverato di ricadere nella visione del mondo giudaica dei primi tempi; Paolo VI farebbe confusione, nella Sacra Scrittura, tra visione del mondo ed espressione della fede. Cosa si può dire di ciò? E' importante qui, anzitutto, una precisazione metodologica. Neppure Haag può negare che nel Nuovo Testamento Satana e i demoni giochino un ruolo importante. Non può contestare nemmeno il fatto che nel Nuovo Testamento il termine «diavolo» non rappresenta affatto un sinonimo di peccato, ma allude ad una potenza esistente; l'uomo è abbandonato ad essa e ne viene liberato per opera di Cristo, perché solo lui, nella sua qualità di «più forte» può legare l'uomo «forte» (Lc11,22; cfr. Mc. 3,27). La supposizione che si avrebbe conosciuto la possibilità di sostituire diavolo con peccato sorge in Haag per via induttiva, senza un vero e proprio fondamento; il «fondamento» si nasconde in una formulazione, che per la sua ovvietà potrebbe indurre a rinunciare ad un esame più preciso: «Nel significato delle forme di pensiero giudaiche di allora il diavolo appare nel Nuovo Testamento come l'esponente del male. Gesù e gli apostoli si muovono entro queste forme di pensiero allo stesso modo del loro ambiente» (p. 47). Qui si ammette — come il testo afferma indiscutibilmente — che Gesù e gli apostoli fossero convinti dell'esistenza di potenze demoniache; nello stesso tempo, però, si presuppone come del tutto evidente che essi fossero vittime «delle forme di pensiero giudaiche di allora». Da qui non è difficile derivare la conclusione seguente, che cioè «questa concezione non è più conciliabile con la nostra immagine del mondo» (p. 27). Ciò significa che il motivo per il «commiato dal diavolo» non poggia sulle affermazioni bibliche, le quali sostengono il contrario, ma sulla nostra visione del mondo, con la quale esso sarebbe «inconciliabile». In altre parole, Haag congeda il diavolo non come esegeta, come interprete della Scrittura, ma come persona del nostro tempo, che ritiene improponibile l'esistenza di un diavolo. L'autorità in forza della quale egli asserisce il suo giudizio non è, dunque, quella di interprete della Bibbia, ma la visione del mondo a lui contemporanea. Si potrebbe pensare di aver così eliminato il problema, perché è chiaro ormai che Haag giudica quello che è «conciliabile» con il pensiero moderno, contro il testo della Bibbia, sulla base della sua concezione. Ma la questione non è così semplice perché, in realtà, ci sono delle espressioni nella Bibbia, che non si possono reputare come testimonianza della fede, ma devono venir considerate come struttura della visione del mondo, nella quale quell'idea particolare si esprime. Questo vale

ad esempio per la visione del mondo geocentrica, che venne difesa in un primo momento, contro Copernico e Galilei, come dottrina biblica, finché si riconobbe che la Bibbia non è competente per problemi di astronomia; ciò vale per l'interrogativo sull'origine del mondo; per un certo tempo si volle vederla descritta letteralmente nel primo capitolo della Genesi, finché si ritrovò la strada per dar ragione di nuovo alla chiesa antica nell'ammettere che qui si tratta di affermazioni della potenza di Dio e del compito dell'uomo, ma non di informazioni scientifiche. Si dovrà dichiarare pure che non è affatto sempre chiaro fin dove arrivi l'affermazione di fede della Bibbia e cosa sia soltanto una strumentalizzazione del suo tema peculiare, determinata dal tempo. Nel medioevo l'idea della terra come centro dell'universo si era fusa così strettamente con la fede nell'incarnazione di Dio, con la speranza in un nuovo cielo e una nuova terra, che la visione del mondo eliocentrica apparve come un attacco al nucleo stesso della fede. Perché Dio infatti dovrebbe essersi fatto uomo su un pianeta privo di importanza dal punto di vista astronomico, posto in mezzo ad un gigantesco universo? La decisiva azione salvifica non era stata privata di una degna sede? Solo con una faticosa lotta si poté arrivare a capire cosa è necessario, e cosa non lo è, per credere nella «discesa» di Dio. Per questo parla a sfavore di Haag la semplicità con cui egli stabilisce ciò che è conciliabile o meno con la visione moderna del mondo; parla contro di lui la falsa pretesa di decidere in qualità di esegeta, benché egli parli come filosofo e la sua unica filosofia consista evidentemente in una irriflessiva modernità. Ma non è ancora stato deciso in senso univoco il problema se qui, forse, non ci si trovi realmente davanti solo ad un modo di vedere determinato dalla visione del mondo, il cui contenuto reale si debba separare dalla forma. Sorge perciò l'interrogativo: come si può chiarire ciò? Come si può evitare che vengano qui ripetuti degli scontri falsi e dannosi come la disputa con Galileo? Come si può impedire, viceversa, che la modernità venga amputata per amore della fede stessa? Anche questo è accaduto, da Reimarus fino ai cristiani tedeschi del Terzo Reich; nel mettere in guardia da nuovi casi Galileo, si tace in genere su questo fatto, benché gli effetti di cristianesimi così conformistici fossero probabilmente molto più catastrofici del processo a Galilei, che non fu soltanto un prodotto dell'ostinatezza ecclesiastica, ma la lotta di un'intera società, la quale doveva imparare a superare la scossa ricevuta dai principi spirituali della storia fin da allora vissuta ed a distinguere di nuovo, nel cambiamento dei tempi, tra «stelle fisse» e «pianeti», tra orientamento persistente e movimento transitorio. Non esistono criteri che si possano impiegare subito, e senza tema d'errare, in ogni caso che si presenti; il tracciare dei confini rimane un compito, che richiede anche un continuo sforzo spirituale; si potrà comprendere così una lotta per i confini della fede, finché, per un verso, rimane la disponibilità alla correzione sulla base di un sapere dimostrato e, dall'altra parte, si riconosce che una fede può venir realizzata soltanto nella fede comune con la chiesa; quello che di volta in volta viene considerato sostenibile o meno, non è soggetto alle disposizioni di decisioni private. Anche se non esiste criterio alcuno, che in tutti i singoli casi indichi automaticamente, volta per volta, dove termina la fede e dove inizia la visione del mondo, esistono tuttavia una serie di aiuti per giudicare, i quali indicano la strada da seguire nella ricerca di delucidazioni. Io ne nomino quattro.

Un primo criterio deriva dal rapporto dei due Testamenti. La Bibbia non esiste in uniformità, ma nell'accordo tra Antico e Nuovo Testamento, che nel loro porsi di fronte e nella loro unità si commentano a vicenda. Si deve affermare anzitutto che l'Antico Testamento ha valore soltanto in unione col Nuovo, sotto i suoi segni, per mezzo della sua rapportabilità, come pure che il Nuovo Testamento dischiude il suo contenuto solo grazie al suo continuo riferirsi all'Antico. Questo dato di fatto è generalmente riconosciuto per quanto riguarda le prescrizioni legislative dell'Antico Testamento; esse non hanno valore di legge nella loro letteralità, ma valgono in quanto sono una parte della storia che porta a Cristo, che è terminata in lui. La stessa regola di base, che Paolo ha chiaramente formulato per la questione della legge, determina in generale la relazione dei Testamenti. Se nell'ultimo secolo la si avesse avuta così chiaramente davanti agli occhi come l'ebbero i padri della chiesa, si sarebbe evitata tutta la disputa sul racconto della creazione. In base ad essa, infatti, il racconto della creazione della Genesi non ha valore diretto, come testo veterotestamentario, nella sua nuda letteralità, ma in quanto viene accolto nella prospettiva del Nuovo Testamento,

nell'ambito della cristologia. Se si usa questo criterio, si vede che Gv. 1,1 è l'assunzione neotestamentaria del testo della Genesi, la cui vivace descrizione viene riassunta nell'unica affermazione: in principio era il Verbo. Tutto il resto viene così rimandato nel mondo delle immagini. Ciò che rimane è la provenienza della creazione dalla parola, la quale si rispecchia nell'Antico Testamento in molte parole. Che senso ha questo criterio per le nostre questioni? Chi lo usa va incontro ad un risultato sconcertante. Mentre noi nel problema della creazione e nella questione della legge trovavamo, nel porre il Nuovo Testamento di fronte all'Antico, la tendenza alla concentrazione, al riassunto in un semplice punto centrale, qui appare esattamente il contrario, la tendenza cioè all'espansione; la presentazione di potenze demoniache appare nell'Antico Testamento soltanto gradualmente; nella vita di Gesù invece possiede un peso incredibile, che rimane immutato in Paolo e si mantiene fino agli ultimi scritti del Nuovo Testamento, nelle lettere della prigionia e nel vangelo di Giovanni. Questo processo di intensificazione, di estrema cristallizzazione del demoniaco — che avviene nel passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento, proprio in contrapposizione alla figura di Gesù — e la persistenza del tema nell'intera testimonianza neotestamentaria possiedono una notevole forza espressiva. A partire da qui si potrà dire che nella storia iniziale della fede veterotestamentaria l'affermazione di potenze demoniache doveva rimanere in disparte, perché si doveva far accettare, in primo luogo, contro ogni dualità, la fede nel Dio uno ed unico. In un ambiente saturo di dei, che osservava incerto i cambiamenti tra dei buoni e cattivi, il richiamo a Satana avrebbe tolto la sua chiarezza alla decisiva professione religiosa. Solo quando la tesi dell'unico Dio, con tutte le sue conseguenze, era divenuta possesso imperturbabile di Israele, fu possibile allargare lo sguardo a delle potenze che superavano la dimensione dell'uomo, senza poter mettere in discussione Dio, nella sua unicità. Questo processo storico rimane importante in quanto anche oggi dà un parere vincolante sull'ordine gerarchico della conoscenza di fede. Al primissimo posto sta l'essere Dio di Dio, la sua unicità. La fede cristiana va verso Dio e, a partire da lui, vede il mondo; il cristiano, come dice Gregorio di Nissa a proposito del libro di Qohelet (2,14), ha i suoi occhi nella testa, cioè in alto, non in basso. Egli sa che colui che teme Dio non deve temere niente e nessuno e il timore di Dio è fede, qualcosa di molto diverso da un timore servile, da una paura dei demoni. Ma esso è anche qualcosa di molto diverso da un coraggio millantatore, che non vuol vedere la serietà della realtà. E' proprio del vero coraggio non nascondersi le dimensioni del pericolo, ma essere in grado di percepire la realtà nel suo insieme. E ciò chiarifica anche il fenomeno dell'intensificazione: quanto più l'uomo sta dalla parte di Dio, tanto più egli diventa realistico; quanto più chiari si mostrano i confini della realtà, tanto più chiara diventa anche la contrapposizione a ciò che è santo: le belle maschere del demonio non ingannano più colui che le osserva partendo da Dio. Questo porta già ad un secondo criterio. Si deve indagare di volta in volta in quale rapporto sta un'asserzione con la realizzazione interiore della fede e della vita del credente. Delle affermazioni che rimangono soltanto modi di vedere teoretici, ma non entrano nel vero e proprio svolgersi dell'esistenza, in via normale non potranno venir annoverate tra ciò che è essenzialmente cristiano. Viceversa ciò che non si presenta come un puro modo di vedere teoretico, ma sta nello spazio dell'esperienza di fede, appare nella vita di fede come dato dell'esperienza, ha una posizione del tutto diversa. L'idea del sorgere e del tramontare del sole, della posizione centrale della terra, poteva essere quindi un modo di vedere naturale e variamente interpretabile della fede, non apparteneva alle sue specifiche esperienze. La mistica, con la sua via dell'unione, portava piuttosto alla relativizzazione di tutti gli schemi di visione del mondo. In questa questione mi sembra di straordinaria importanza il fatto che la lotta con la potenza dei demoni appartiene allo specifico cammino religioso di Gesù stesso. La Bibbia è a conoscenza delle sue tentazioni (Lc. 22,28), non soltanto di quelle che vengono esplicitamente descritte; essa va così avanti da poter affermare che Gesù è venuto nel mondo per distruggere le opere del diavolo (1Gv 3,8). Questa formula compendia ciò che Gesù stesso dice — nella serie di detti sull'uomo più forte — della potenza dei demoni, il cui regno egli, nella forza dello Spirito Santo, porta alla rovina (Mc. 3,20-30). Sorprende che egli, che non voleva lasciarsi trasformare in uomo del miracolo, ritenesse la lotta contro i demoni la parte centrale del suo incarico (vedi ad esempio Mc 1,35-39) e che, di conseguenza, i pieni poteri su di essi costituiscano il nucleo del

potere, che egli conferisce ai suoi discepoli: essi vengono mandati «a predicare col potere di cacciare i demoni» (Mc. 3,14s). La lotta spirituale contro le potenze che rendono schiavi, l'esorcismo su un mondo abbacinato da demoni è una componente inseparabile dell'iter spirituale di Gesù e sta al centro sia della sua particolare missione che di quella dei suoi discepoli. La figura di Gesù, la sua fisionomia spirituale non cambia se il sole gira attorno alla terra oppure se la terra si muove attorno al sole, se il mondo si è formato per evoluzione oppure no, ma viene decisamente cambiata, se si esclude da essa la lotta con la sperimentata potenza del regno dei demoni. A questo secondo criterio è strettamente collegato il terzo. Una Bibbia senza chiesa sarebbe soltanto una raccolta letteraria. Perciò quando, al di là della necessaria ricerca scientifica di ciò che è strettamente storico, la Bibbia viene esaminata come libro della fede, quando viene cercata la distinzione tra fede e non fede, deve venir in ballo questa unità di Bibbia e chiesa. Come già dicemmo, la fede può venir realizzata soltanto nel credere insieme con tutti; essa svanisce dove viene superata dalla volontà del singolo individuo. Come ulteriore criterio è necessario quindi ricercare in che misura le affermazioni sono state accolte nella fede della chiesa. Ma la fede della chiesa non è un qualcosa del tutto univoco e circoscrivibile, altrimenti la questione sarebbe semplice. Si deve dunque discernere con più esattezza ed adoperarsi per scoprire in quale misura qualcosa è entrato a far parte della vera ed interiore realizzazione della fede, nella forma di base della preghiera e della vita stessa, al di là delle deviazioni della tradizione. Così, ad esempio, la disputa sulla filiazione divina di Gesù, sulla divinità dello Spirito Santo, sulla unità e trinità di Dio, è stata portata avanti a motivo delle conseguenze per la liturgia battesimale, per la liturgia eucaristica e quindi per il significato della conversione cristiana, quale si presenta nel battesimo. Basilio, ad esempio, che portò a conclusione l'ultima disputa sulla divinità dello Spirito Santo, ha discusso questo problema con molta rigorosità, partendo dall'intima pretesa del battesimo e della sua forma liturgica. Lui sostenne che il battesimo non è un trastullo liturgico, ma la solenne forma ecclesiale della decisione esistenziale, supposta dall'essere cristiano. Si deve poter prenderla alla lettera, soprattutto nel suo avvenimento centrale. Essa specifica cosa avviene nel divenire cristiani e cosa non avviene. Ma, per ritornare alla nostra questione, l'esorcismo e la rinuncia a Satana fanno parte dell'avvenimento centrale del battesimo; quest'ultima, assieme alla promessa a Gesù Cristo, costituisce l'essenziale porta d'ingresso al sacramento. Il battesimo introduce così l'uomo nel modello di esistenza di Gesù Cristo, nella sua lotta e nella sua libertà. Viene a contatto con la sua esperienza spirituale e la trasferisce in colui, che inizia ad imitare Cristo. Quando l'uomo cammina nella luce di Gesù Cristo il demonio viene trasportato dall'altra parte e diventa così superabile. Ritorna con pieno valore l'affermazione che se si volesse annullare la realtà della potenza demoniaca, si cambierebbe il battesimo e con esso la realizzazione della vita cristiana. Nella ricerca sulla chiesa, d'altronde, si dovrebbe includere l'esperienza dei santi, di coloro che credono in forma esemplare; parlo della loro esperienza, non di tutte le loro idee. Questa esperienza corrisponde all'esperienza di Gesù; con quanta maggior forza diventa visibile e potente ciò che è santo, tanto meno il demonio può nascondersi. Per questo si potrebbe dire senz'altro che lo scomparire dei demoni, il presunto divenire innocuo del mondo vanno di pari passo con lo scomparire di ciò che è santo.

Infine, come ultimo criterio, deve venir ricordato il problema della «visione del mondo», della conciliabilità con una conoscenza scientifica. La fede diventerà di continuo la critica di ciò che di volta in volta ha valore di certezza in quanto moderno e nuovo; però essa non può contraddire una conoscenza scientifica garantita, anche se questa deve stabilire dei segni negativi così notevoli. Si sarebbe curiosi di sapere in base a quali ragioni Haag decide «che questa concezione non è più conciliabile col nostro mondo». E' evidente che essa si oppone al gusto medio della gente; è altrettanto palese che essa non trova nessun appoggio in un mondo considerato funzionalisticamente. Ma in un puro funzionalismo non c'è posto neppure per Dio né per l'uomo come uomo, ma soltanto per l'uomo come funzione; qui dunque crolla molto di più della sola idea del «diavolo». Rimane difficile cercar di sapere in nome di quale filosofia Haag esprima il suo verdetto; secondo le apparenze egli parte da uno schema personalistico fortemente semplificato. Ma le forme del personalismo più approfondite hanno riconosciuto

senz'altro che con le sole categorie di io e tu non è possibile spiegare l'intera realtà; proprio il «rapporto» che unisce l'un l'altro i due poli è una realtà caratteristica ed autonoma. Alcuni suggerimenti tratti dal pensiero asiatico fanno oggi risaltare ancor di più questa coesione. Una malattia psichica, così dicono ad esempio, non è un semplice modo di sentirsi dell'io, ma si basa proprio su una perturbazione del «rapporto»; dal momento che il rapporto non è in ordine, è spezzato, sviato, rovesciato, anche l'io stesso è fuori fase. Il rapporto è una forza decisiva del destino della quale il nostro io non può affatto disporre completamente. Il ritenere questo è un razionalismo di una sincerità quasi fantastica. Qui il pensiero moderno mette a disposizione, mi sembra, una categoria che ci può aiutare a comprendere di nuovo e con più esattezza la potenza dei demoni, la cui esistenza è di certo indipendente da tali categorie. Essi sono una potenza del «rapporto», col quale l'uomo è confrontato ad ogni piè sospinto, senza che egli lo possa arrestare. Paolo intende esattamente questo quando parla dei «signori di questo mondo tenebroso»; quando dice che la nostra lotta è diretta contro di essi, contro le potenze celesti del male, non contro la carne e il sangue (Ef 6,12). Essa si dirige contro quel «rapporto» saldamente stabilito, che lega gli uomini l'uno all'altro e nello stesso tempo li separa uno dall'altro, che usa loro violenza mentre fa da preludio alla loro libertà. Qui si chiarifica una particolarità tutta specifica del demoniaco, cioè la sua assenza di fisionomia, la sua anonimità. Quando si chiede se il diavolo sia una persona, si dovrebbe giustamente rispondere che egli è la non-persona, la disgregazione, la dissoluzione dell'essere persona e perciò costituisce la sua peculiarità il fatto di presentarsi senza faccia, il fatto che l'inconoscibilità sia la sua forza vera e propria. In ogni caso rimane vero che questo rapporto è una potenza reale, meglio, una raccolta di potenze e non una pura somma di io umani. La categoria dell'intermedio, che ci aiuta così a ricomprendere l'essere del demonio, si presta inoltre per un altro servizio parallelo; rende possibile spiegare meglio la vera potenza opposta, che diventa anch'essa sempre più estranea alla teologia occidentale, lo Spirito Santo cioè. Noi potremmo dire, partendo da quella categoria, che egli è quell'intermediario, nel quale Padre e Figlio costituiscono una cosa sola, l'unico Dio; nella forza di questo intermediario il cristiano si pone di fronte a quell'intermediario demoniaco, che sta ovunque «fra mezzo» ed ostacola un'unità. Un teologo così «libero da pregiudizi» come H. Cox ha di recente affermato che i mass-media, nei modelli di comportamento da loro elogiati, farebbero appello «ai demoni non esorcizzati»; sarebbe perciò molto necessaria «una chiara parola di esorcismo» (Stadt ohne Gott, 1967, p. 210; trad. it.: La città secolare, Vallecchi, Firenze 1968). Forse egli lo pensa solo in termini allegorici, non lo so. Ma chi come cristiano vede i baratri dell'era moderna, vede operare la potenza dei sette demoni, che sono tornati nella casa pulita e vuota e mettono in moto il loro non-essere, costui sa che il compito di esorcista del credente inizia oggi a riacquistare quella necessità, che possedette all'inizio del cristianesimo. Egli sa che in questo campo è debitore di un servizio al mondo e che trascura il suo incarico, se egli aiuta i demoni ad avvilupparsi in quella anonimità, che è il loro elemento prediletto.

Come secondo contributo vi invitiamo a seguire il ricchissimo, anche se non facile, intervento del filosofo Vittorio Possenti che, nel suo recente saggio Essere e libertà ^[11], titola un capitolo: Dio e il male. Due citazioni aprono le sue riflessioni. Innanzitutto lo Pseudo Dionigi Areopagita che, nel Trattato sui nomi divini ha scritto:

Il male non è in Dio, né ha in sé nulla di divino, né viene da Dio.

Poi Plotino che, in Enneadi VI, 7, 23, aveva dichiarato:

La natura del Bene era già ciò che è, prima delle altre cose, quando il male ancora non c'era.

Queste due splendide affermazioni orientano già alla chiara consapevolezza del fatto che il pensiero cristiano non è dualistico. Non riconosce cioè due principi, egualmente divini ed eterni, del bene e del male. Il male ed il bene, pur essendo ovviamente antitetici e, quindi, correlativi, non hanno eguale dignità e, soprattutto, parità ontologica e temporale. Il cristianesimo dichiara la sua estraneità da espressioni filosofiche e religiose come quelle del Manicheismo e del Tao estremo-orientale ed, a maggior ragione, dalle loro banalizzazioni New Age. Il Bene, Dio, è ontologicamente primo ed eterno. Il male è secondario e temporale, non esistente dall'eternità. Vittorio Possenti inizia difendendo la centralità della questione filosofica del male.

Dio e il male tratto dal testo “Essere e libertà”

Vittorio Possenti

.La sfida

Un retaggio si diparte dal XX secolo, forse il più oscuro e sanguinoso della storia umana, e sta nella lacerante domanda sul male. Se il pensiero antico iniziò la gigantomachia sull'essere e sul divenire che dura tuttora, forse nel nostro tempo si annuncia una gigantomachia sul male. Sono famose le parole di san Girolamo a proposito di Giobbe, libro che vale come scrigno per la meditazione e la cui scoperta è eterna quanto nell'uomo la sofferenza: “Spiegare Giobbe è come tentare di tenere nelle mani un'anguilla o una piccola murena: più forte la si preme, più velocemente sfugge di mano”, e questo nonostante lo splendore dei simboli e la profondità del discorso. Quasi lo stesso si potrebbe dire dell'interrogativo sul male: più cerchi di comprenderne il mistero, più questo sembra farsi fitto. Eppure abbandonare l'impresa sarebbe vile, oltre che impossibile: se anche l'uomo volesse abbandonare il male, questo non abbandonerà l'uomo. Il male costituisce un'inesorabile possibilità dell'esistenza umana. Come suggerisce la riflessione contemplativa, che sarebbe stoltezza mettere da parte, la possibilità del male è necessaria, dal momento che la limitazione è inerente a tutte le cose finite. Non potendo Dio fare l'assurdo, egli non potrebbe chiamare all'esistenza una creazione che fosse ad un tempo finita e perfetta, e dunque senza male (assunto che va lontano, implicando che, a differenza dal manicheismo, non è richiesto un Principio malvagio per render conto dell'esistenza del male). A chi perseveri nella meditazione si farà chiaro che la domanda più radicale tra tutte, quella che potrebbe denominarsi la “domanda delle domande”, la più saettante e misteriosa, quella dove l'uomo lasciato solo incontra il buio più fitto, non suona “Perché c'è il male?”, ma “perché Dio ha creato?” A tale interrogativo non può assegnare risposta nessuna gigantomachia sull'essere o sul male, perché occorrerebbe porsi nell'Assoluto e nessuna ragione umana, per quanto acuta e risplendente, può farlo. La risposta può venire dalla Trascendenza ed il suo araldo è la rivelazione, non la ragione. Nessuna astuzia del pensiero, nessuna saggezza intramondana sembra alla misura di quella dismisura che è il male: se l'intellectus mundi da solo è impari, può cercare un'alleanza con l'intellectus fidei. Nel porre il problema dinanzi al Trascendente, è imperativo che lo scandalo del male rimanga in tutta la sua forza. Non dalle dialettiche “speculative”, che riducono il male ad apparenza, ci si può attendere la vittoria sul male, ma dall'unione di contemplazione e azione, preghiera e lotta, compresa quella con Dio, in cui si inoltrarono Giacobbe e Giobbe. Sarà sempre possibile negare la legittimità dell'atteggiamento che sul male si colloca dinanzi a Dio. Essa rimane però dentro un paradosso ineludibile: la negazione di Dio è nutrita dalla contestazione che l'enigma del male gli indirizza; ma tale enigma non fa un solo passo avanti, al contrario, con la soppressione di Dio. Con questa la sofferenza si pone come ancor più insensata, non si sgomina né il dolore né il male. Viene anzi persa la speranza in una finale vittoria su di loro. Al di là della infeconda risposta atea, la meditazione umana ha posto il problema del male dinanzi a Dio secondo tre fondamentali forme:

- *quella per cui Dio non può impedire il male, essendo egli buono ma debole, ma non onnipotente, ma diveniente in una coappartenenza col mondo e l'uomo. Una concezione finitista e diveniente di Dio, che si ritrova in H. Jonas ma che è pure di S. Alexander, J. S. Mill, J. Royce, A. D. Whitehead, forse anche in F. H. Bradley. Poiché Dio è quasi il correlato dialettico del mondo, anche l'hegeliano Ohne Welt kein Gott (senza il mondo non c'è Dio) potrebbe appartenere a tale versante. Esso, a prendere le cose dal lato dell'ottimismo, può condurre ad una evoluzione emergente, in cui Dio e uomo, entrambi finiti, cooperano in un'asintotica, mai terminata vittoria sul male; mentre Dio passa dallo stadio del Deus implicitus a quello del Deus explicitus;*

- *quella per cui Dio ospita in sé l'oscurità e una traccia del male. In lui vi sarebbero luce e ombra, una mano destra e una sinistra, per cui il male sarebbe parte (magari vinta, ma sempre parte) della sua natura, sarebbe la sua mano sinistra. Spesso questa posizione si richiama ad uno schema bipolare-dialettico. dove in ogni processo, compresa la vita intradivina, si dà coesistenza dei contrari, i quali sono correlativi e interdipendenti in modo che nessuno dei due può essere descritto come reale, se è per sé stante. Si assume che la perfezione non stia nell'atto, ma nel movimento, nel processo; non nell'identità ma nella attiva sintesi dei contrari. All'assunto dialettico-bipolare si collega anche l'idea che Dio non sia completamente innocente nella produzione del male di colpa; l'oscurità che viene supposta in lui sembra diventare la base di una generale sollecitazione al male. Una concezione del genere circola nella intensa e quasi travolgente meditazione che segna il cammino dell'ultimo Pareyson: essa mostra elementi comuni con le posizioni dell'idealismo tedesco, in cui il male, l'errore, il dolore, intesi come facenti parte dell'essenza dell'essere, non sono avvertiti come argomenti contro la divinità;*
- *quella per cui Dio permette il male (morale), che di per sé origina solo dall'atto della libertà finita. In quanto totalmente indenne dal male, infinito, trascendente, atto puro, Dio può salvarne. Qui egli è necessario al mondo, non il mondo a Dio; il primo è reale in modo eminente, il secondo solo in modo derivato. In tale assunto prendono alto rilievo le questioni del bene, della legge morale e soprattutto quella della libertà finita: abisso del male e abisso della libertà si richiamano mutuamente. Potrebbe darsi che la nuova meditazione sul male già avviatasi, individui il suo centro nella capacità nientificante della libertà finita. Essa è in grado da sola di colpire al cuore l'Assoluto: un infinitesimale movimento della volontà, e un bene che avrebbe potuto essere, non è.*

Nel corso delle epoche la coscienza umana ha elaborato una fenomenologia del male, tanto più intensa quanto più nasceva da un'esperienza dolorosa e assillante. Colpa, peccato, sofferenza, infermità, morte, disarmonia e ferita dell'esistenza, male commesso e male subito: non è qui nostro intento ripercorrere la multiforme fenomenologia del male e della coscienza infelice, quanto interrogare sulla natura del male morale e sulla sua produzione da parte della libertà. Ma senza nutrire una visione esclusivamente morale del male, che lo assimili solo a quello di colpa, che anzi un problema altrettanto complesso è costituito dal male di natura (malattia, morte, cataclismi, dolore, miseria). Può darsi che qualche lettore attribuisca questo capitolo al versante della teodicea, il cui concetto tuttavia non ci attira. Oltre ad appartenere ad un'epoca storica ormai lontana, la teodicea aveva l'aria di mettere in campo ambiguamente delle attenuanti per Dio. Di essa Kant, che pur la riteneva votata alla sconfitta, diceva: "Per teodicea si intende la difesa della somma saggezza del Creatore dell'universo contro le accuse che le vengono mosse dalla ragione sull'assurdo corso del mondo. Questo si chiama sostenere la causa di Dio" ^[12]. Più che di sostenere solo la sua causa, più che di difendere o giustificare Dio, l'uomo ha bisogno di comprendere il mistero del male e di stringere un patto con l'assoluto per lottare con lui contro il male: in ciò si concentra forse l'esistenziale fondamentale nel dramma del male. E' possibile lottare contro qualcosa che ci attanaglia, ma di cui ignoriamo natura e origine? Per questo ogni lotta contro il male ha bisogno di abitare nello spazio di una sempre rinnovata meditazione su di esso, là dove intellectus mundi e intellectus fidei si danno la mano e cercano di collaborare. Il metodo che seguiremo è ontoteologico. Ontoteologia: parola venerabile e, nel contempo, non priva di rischi se intesa di traverso. Conosciamo la folla d'obiezioni che da tempo le vengono elevate contro, non di rado lanciate come omaggio alla moda dell'ora. Nel discorso sul male entrano in campo più strati, a partire dal simbolo e dalla fenomenologia del male. E se ci sembra che non vi siano speranze di raggiungere un po' di luce se il livello tipicamente ontoteologico viene cassato, l'approccio non si limita a questo ambito. Cerca piuttosto di intessere un fecondo rapporto con la religione e il "mito". Il pensiero mitico non appartiene al passato, ma ci riguarda e ci interpella perennemente: esso, al di là del

pensiero concettuale-universale, racconta una storia secondo idee ed immagini, ed è latore di significati che, portati e vestiti dal simbolo, non sono agevolmente traducibili in altri linguaggi. Non possiamo intendere il mito come un insieme di racconti e immagini privi di senso. Nell'intuizione mitica si esprime una facoltà specifica dello spirito, su cui solo un razionalismo oltranzista può gettare il discredito. Nella meditazione sul male e sul suo legame con l'uomo e con Dio l'ontoteologia tocca il punto più alto e arduo. Essa, su cui ha puntato gli strali Heidegger con dubbie ragioni, non è un pensiero sistematico, logico, astratto e indifferente al dolore del mondo (come potrebbe forse essere la Scienza della logica di Hegel). Essa si tiene in contatto con le grandi manifestazioni del male, e con le risposte dovunque avanzate: quella della tragedia greca (cfr. il ciclo di Edipo), quella biblica, quella di altre culture. L'ontoteologia sta accanto alla condizione umana, dove si esprime la dialettica vissuta di peccato, colpa, sofferenza e morte. Essa cerca di imparare dappertutto, per poter dire qualcosa sulle eterne domande sul male...

Qui Vittorio Possenti propone di suddividere in tre parti la sua analisi, riflettendo in primo luogo sulla filosofia interpellata dal male, in secondo luogo sulla risposta di L.Pareyson e di H.Jonas ed, infine giungendo ad un approccio di carattere etico e religioso. Noi seguiremo la prima e la terza parte, lasciando da parte le suggestioni proposte dai due autori Pareyson e Jonas, il primo cristiano ed il secondo ebreo, che indagano il tema del male, rigettando, conformemente alla posizione dello stesso Possenti e nostra, una lettura solamente secolarizzata e non religiosa del negativo. La prima parte del saggio di Possenti allarga ulteriormente l'impostazione del problema, la terza indica una proposta di lettura proprio a partire dalla rivelazione biblica ebraico-cristiana e non solo della "pura" ragione. Ecco la prima tappa ed, a seguire, l'ultima della sua riflessione sempre nel saggio Essere e libertà.

La filosofia dinanzi al problema del male

Il primo compito dell'uomo è di non arretrare di fronte al male, bensì di guardarlo in faccia; non però nel senso hegeliano secondo cui la dimora presso il negativo muti quest'ultimo in essere, in virtù di una trasformazione dialettica in cui si esprime un punto alto del razionalismo (e forse anche per questo è oggi necessario rinnovare il nostro requiem per la dialettica). Dimorare senza connivenza presso il male temprava la persona, se questa è capace di separarlo dal bene, di non confonderlo con quest'ultimo, di mantenersi libera. Secondo Berdjaev "il fatto di non vedere il male rende l'uomo superficiale, gli impedisce di attingere alle profondità della vita: la forza della sua coscienza è legata alla denuncia del male e, quando si aboliscono i limiti, l'uomo si trova in uno stato di confusione o d'indifferenza, la sua personalità comincia a disgregarsi: nella confusione e nell'indifferenza, nella perdita della nozione del male, l'uomo è sprovvisto della libertà dello spirito" ^[13]. Con ciò viene individuato un compito estremamente impegnativo per il pensiero, di fronte al quale una larga parte della filosofia e della teologia contemporanee si è mostrata colpevolmente timida. In modo persuasivo L. Pareyson... ha dato voce all'estremo stupore di chi, dopo l'abisso di male e di sofferenza della seconda guerra mondiale e dell'Olocausto, ha visto la filosofia portarsi, come se nulla fosse accaduto, su pensieri sofisticati ed astratti, nell'oblio del senso tragico di quegli eventi: "Mi ha sempre stupito il fatto che nell'immediato dopoguerra abbiano avuto grande diffusione filosofie esclusivamente dedite a problemi tecnici di estrema astrattezza e sottigliezza, mentre l'umanità stava appena uscendo dall'abisso del male e del dolore in cui era precipitata. Com'è possibile, mi chiedevo, che la filosofia chiuda gli occhi di fronte al trionfo del male, alla natura assolutamente diabolica di certe forme di malvagità?". Su sponde vicine nel rilevare lo scandalo di un'assenza si colloca O. Höffe. Invitando la filosofia a recuperare il tema del male, egli osserva che è davvero sorprendente che essa non rifletta più sul male e che anzi ne abbia smarrito il tema ^[14]. A

ridosso di tali questioni si colloca la richiesta dell'ebraismo contemporaneo di non dimenticare l'Olocausto. Non dimenticare, perché Auschwitz è diventato un luogo centrale per la comprensione dell'uomo e di Dio, del bene e del male.^[15] L'enigma dell'Olocausto si pone come un crocevia da investigare religiosamente: l'abisso del male (*mysterium iniquitatis*) richiama quello del bene. In entrambi i casi occorre accettare la lotta: quella lotta ingaggiata con lo Sconosciuto da Giacobbe al calar della sera al guado dello Jabbok, e proseguita sino all'alba. Quella lotta necessaria per intendere la natura e il dramma del male e il loro rapporto con Dio. "Lotta inuguale, il cui esito può essere vittorioso o micidiale, o anche indeciso, con la doppia traccia di una ferita o di una benedizione"^[16]. Quando, dopo il primo razionalismo, la questione del negativo e del male radicale esplose con la massima forza nel pensiero moderno, gli autori che non la lasciarono cadere, cercarono attraverso vari cammini di riprendere il tema massimo lasciato insoluto dai greci: ossia come osserva Hans Blumenberg, la questione dell'origine del male nel mondo^[17]. I grandi tragici greci del VI e V secolo avevano messo in opera un eccezionale lavoro di scavo sulla colpa, l'espiazione, la responsabilità, il fato e il destino, senza ultimamente riuscire ad un esito stabile e almeno parzialmente chiarificante. Uno dei più alti punti raggiunti dalla sapienza tragica greca è posto da Sofocle sulla bocca del coro nell'Edipo a Colono, ed è parola dove vibra il senso di una sconfitta, e che ha il suono di una terminale disperazione: "Non esser nati, è condizione / che tutte supera; ma poi, una volta apparsi, / tornare al più presto colà donde si venne, / è certo il secondo bene". Archiloco scriveva: "Tutto è fatica, tutto per l'uomo è travaglio di morte". Più innanzi giunse forse Plotino, ma per altro e assai diverso cammino, quello non della concezione tragica ma di un sapere speculativo sull'uno e sul cosmo. Per primo egli comprese la necessità di elaborare una scienza del male, di cui intuì l'impossibilità se non si fosse prima scandagliata quella del bene: "Ma come si potrebbe concepire il male come una forma se esso appare solo nell'assenza del bene? Ma siccome dei contrari una sola la scienza e il male è contrario al bene, la scienza del bene sarà quella del male e perciò è necessario che coloro che vogliono conoscere il male specolino intorno al bene, poiché le specie superiori precedono quelle inferiori e queste non sono quelle, ma privazioni di quelle. E si deve ancora ricercare in che senso il bene sia contrario al male; se sia contrario come l'inizio alla fine, o come la forma alla privazione" (Enneadi, I, 8, 1). Il pensiero greco ha così lasciato in eredità, nonostante le aporie e l'impossibilità di addivenire ad un'adeguata comprensione del male e della sua origine, due eccezionali lasciti: l'idea plotiniana del male come privazione del bene, che comporta l'anteriorità ontologica e gnoseologica della scienza del bene su quella del male; e la grande parola di Eschilo nel coro dell'Agamennone: "Conoscenza attraverso dolore", quale valida legge fissata dagli dèi per avviare a saggezza i mortali. Ciò che l'uomo apprende attraverso la sofferenza sono soprattutto i limiti dell'umano, l'invalidabile distanza dal divino. Ora, risalendo all'indietro dalla filosofia contemporanea alla moderna, sembra doversi riconoscere che il tema del male non sia stato particolarmente frequentato. La kantiana dottrina sul male radicale, che pur rimane come termine di confronto ineludibile, le ricerche di Schelling sull'essenza della libertà umana, le pagine di Schopenhauer e gli scomodi aforismi di Nietzsche veicolano spunti e intuizioni grandiosi, ma anche incompleti e manchevoli. Tanto più che insieme ad essi si incontra la sostanziale elusione del problema in Spinoza e poi nel razionalismo moderno, che fondamentalmente hanno considerato il male o qualcosa di apparente o il negativo dialettico necessario alla vicenda del positivo. Oggi un ostacolo si annuncia attraverso la temperie largamente empiristica e utilitaristica della cultura, che tende a togliere l'opposizione assoluta tra bene e male, e a stemperare quest'ultimo in disadattamenti sociologici e psicologici. Sicché anche per le più recenti filosofie vale, a conferma della diagnosi di Pareyson, l'assunto secondo cui esse allontanano l'interrogativo sul male. Eppure non si potrebbe sostenere che la battaglia per non dissipare in una piatta indifferenza nichilistica la sua tragicità o il suo enigma sia persa. Sorel e Maritain hanno più volte espresso l'opinione che l'interrogativo sul male sarebbe nuovamente divenuto centrale per i filosofi, e il secondo autore ha offerto un contributo di prim'ordine in proposito^[18]. C'è inoltre la

grande tragedia greca, e la straordinaria potenza dei romanzi di Dostoevskij, e l'intera storia della salvezza come espressa nel messaggio biblico a ricordare ad una cultura distratta e confusa lo scandalo del male. Nella nostra epoca sono stati un certo esistenzialismo, il pensiero metafisico e quello tragico, la sensibilità ebraica e quella cristiana a mantenere in vario modo desto il suo pungiglione senza banalizzarlo. Tuttavia il pensiero cristiano sembra meno attento in proposito, avendo patito più l'accusa rivoluzionaria e "laica" secondo la quale il cristianesimo è l'oppio dei popoli, che non la protesta tragica della coscienza individuale smarrita di fronte al male della vita. Di conseguenza l'atteggiamento in senso lato apologetico della teologia come pure l'orientamento della prassi cristiana si sono dispiegati con ampiezza per contrastare quell'accusa. Oggi è plausibile attendersi che la fine delle grandi ideologie intramondane che avevano alimentato l'enfasi sull'azione sociale, comporterà un rinnovato interrogarsi esistenziale sul male. La tradizione teologica e metafisica cristiana potrà in proposito esprimere una nuova

vitalità, se eviterà un atteggiamento riduttivo consistente nel riportare la questione del male nell'ambito della sola etica. Questa è luogo troppo ristretto per una domanda tanto immane come quella che riguarda il peccato, la colpa, l'espiazione, la libertà, il dolore dell'uomo e quello di Dio. Prima dell'etica sono chiamate in causa la metafisica e la religione per la loro pretesa di determinare un senso ultimo. In un approccio metodologicamente puristico e forse alquanto deesistenzializzato, è possibile compiere un tratto di cammino riflettendo sul male senza collegare questo tema con quello della Trascendenza. Possiamo elaborare una complessa fenomenologia del male su base storica e razionale. Si tratta di un compito utile eppure insufficiente, perché da sempre il soggetto umano domanda sul male e il dolore riportando il problema sulle spalle di Dio: di questi con quanta ampiezza l'uomo si porrebbe il problema, se non vi fosse il male? Sin dal più remoto passato sembra che la maggiore obiezione contro Dio scaturisca proprio dall'esistenza del male. Si dice: se c'è tanto male nel mondo e nella vita è perché Dio non esiste. Se egli fosse un vivente, non lo consentirebbe: altrimenti dobbiamo pensarlo come incurante nella sua felicità delle vicende umane, oppure come un demiurgo malvagio che si compiace del dolore dell'uomo. Né è detto che si accetti il mondo, se accade che non si rifiuti Dio. È la condizione di Ivan Karamazov nel suo dialogo con Alèsa: Questo mondo creato da Dio io non lo accetto... Non è che io non accetti Dio, ma è questo mondo da Lui creato, che io non accetto e non posso rassegnarmi ad accettare" (P II, l. V), perché è un mondo cattivo che ospita la sofferenza innocente, specialmente quella dei bambini. Da questi angosciati interrogativi prendono origine i tentativi di mostrare che Dio non è responsabile del male, e che i due concetti di Dio e di male non si escludono, ma per quanto sorprendente possa apparire a prima vista, si richiamano necessariamente. L'apporto forse più prezioso della meditazione metafisica e religiosa sul male e su Dio è in primo luogo la loro "indissolubilità": solo pensando Dio si può pensare adeguatamente il male. Questo col suo corteo di sofferenza, di colpa, di espiazione, di morte, di negazione che sempre l'accompagna, può esser visto in tutta la sua sanguinosa realtà, se e solo se Dio esiste; se e solo se è considerato in rapporto a Dio. Si dà infatti una negazione più radicale di quella che cerca di inferire dall'esistenza del male l'inesistenza o la problematicità dell'esistenza di Dio; ed è la negazione che sopprime il problema o l'interrogativo stesso sul male. Questo è l'estremo ateismo, il nichilismo assoluto, che non addebita a Dio il male ma ne cancella il pungolo. Il nichilista coerente non può che minimizzare il male, pensarlo come apparenza, come qualcosa che è storicamente toglibile. Quando si tratta di Dio e del male, o si prendono entrambi i termini, oppure incombe il pericolo che si cancellino entrambi. Là dove l'uomo è attanagliato dalla forza del negativo, potrà rivoltarsi contro Dio, forse maledirlo e negarlo, ma non cancellarne il problema. A Boezio che poneva l'eterna domanda "Si Deus est, unde malum?" (collegata all'altra: "et si non est, unde bonum?"), Tommaso d'Aquino con originale forza contemplativa rispondeva ribaltando i termini della questione e stabilendo: "Si malum est, Deus est", dove l'esistenza di Dio è argomentata a partire dalla realtà del male ^[19]. Pensando il male, si può ascendere alla conoscenza di Dio, e

inversamente solo pensando Dio si può conoscere nel modo più intimo il male. Che si debbano assumere entrambi i poli (non perciò solo Dio senza il male, o solo il male senza Dio), lo conferma l'esperienza di Nietzsche, che ha inteso cancellare con un unico atto l'esistenza di Dio e quella del male, ed è difficile stabilire quale delle due negazioni sia in lui stata la più profonda. Proprio in quanto non ci sono né bene né male, egli può volere un "aldilà del bene e del male", che è la divisa propria dell'oltreuomo. Egli è oltre l'umano, perché ha valicato il confine che separa bene e male, cancellandoli.

Qui si innesta nel saggio di Possenti la riflessione su Jonas e Pareyson che tralasciamo, pur consci della sua importanza, per giungere direttamente alla terza parte, la pars construens:

Destino della teodicea

Prima di volgerci a un'altra meditazione su Dio e il male... è saggio riconoscere che il compito di una dottrina non si esaurisce solo nella sua coerenza intelligibile e nella sua verità, poiché essa è come uno specchio in cui si riflette qualcosa dell'epoca. Sotto questo profilo le concezioni di Jonas e di Pareyson valgono come una critica della falsa coscienza utopica, che facilmente sfocia in quella totalitaria. In esse si fa avanti la massima lontananza dalla posizione che ritiene il male superabile in un nuovo ordine sociale, e possibile secondo una modalità atea o secolarizzata la costituzione del "regno di Dio" in terra. La voce ebraica di Jonas e quella cristiana di Pareyson rimangono consapevoli della limitatezza dell'uomo. Lontane da quel nichilismo che è lo sbocco coerente dell'utopia, in cui il male appare come qualcosa di esterno all'uomo e perciò di dominabile con mezzi "tecnici", pungolano la filosofia a non rinchiudersi in angusti orizzonti e oltrepassano il quadro della teodicea, la cui vicenda può venire scandita in tre fasi:

- 1. L'epoca delle grandi teodicee razionalistiche (tipica fra tutte quella di Leibniz), in cui Dio è giustificato perché ha creato il migliore dei mondi possibili, e l'uomo appare ugualmente giustificato in se stesso: quasi sempre una teodicea implica una antropodicea. Qui il problema della teodicea veniva assunto entro il quadro della coerenza logica e della totalità sistematica, onde tenere insieme senza contraddizione le seguenti tre proposizioni: Dio è onnipotente; Dio è assolutamente buono; il male esiste. Nonostante l'indubbia legittimità della domanda, la forma di quelle teodicee sembra ormai alle nostre spalle. Non presumevano esse di avere un po' troppa confidenza con Dio? Non è un esempio di ciò il modo alquanto facile con cui Leibniz nel Discours de métaphysique parla di Dio quasi da pari a pari, presentandolo come "le plus juste et le plus débonnaire des monarques"? Secondo Maritain "il tempo delle teodicee alla Leibniz o delle giustificazioni di Dio, che hanno l'aria di far appello alle attenuanti, è decisamente passato. Ci vuoi altro per far fronte all'ateismo contemporaneo..." [20] .*
- 2. Anche l'era della sola antropodicea o dell'antropocentrismo ateo moderno, riassumibile nell'asserto marxiano homo homini deus, sembra definitivamente conclusa. In essa la teodicea venne colpita a morte, perché si riteneva che Dio dovesse scomparire affinché l'uomo visse. Annunziando l'avvento del regno dell'uomo, Feuerbach riconduceva ad esso ogni attributo divino, alla luce del concetto secondo cui il segreto della teologia è l'antropologia. Il problema del male non può tuttavia compiere passi avanti perché, riportando tutto all'uomo. Feuerbach, senza dichiararlo, vi ha riportato anche l'intera produzione del male. Non essendovi più l'Avversario, a cui imputare la tentazione, e neppure Dio, l'uomo si trova completamente solo dinanzi ad esso e rischia di soccombervi. Si dà forse in tale evento una premessa celata, su cui hanno fatto leva alcune correnti successive per annunciare la morte del soggetto.*

3. *Nell'epoca presente la questione del male ha assunto un rilievo tragico per l'uomo, nonostante le dimissioni e le gravi debolezze della filosofia. Sono stati grandi scrittori, poeti, profeti assai più dei filosofi a sentire profondamente la domanda sul male: in specie Dostoevskij ma anche Bloy, Lautréamont, ed altri. Tentativo necessario di richiamare la filosofia alla sua responsabilità, le riflessioni di Pareyson e di Jonas si collocano dopo la fine delle teodicee razionalistiche e lo scacco dell'antropodicea dell'umanesimo ateo assoluto. Le une e le altre avevano di fronte un male più limitato rispetto all'abisso che si è scatenato nel XX secolo, e di cui i nostri autori tengono manifestamente conto. Dinanzi alla dimissione del problema da parte della teologia speculativa, essi possono rivendicare il merito di riaprire la riflessione sul male, sull'uomo, su Dio entro un quadro spirituale e antropologico diverso da quelli del '600 e dell'800. Se è chiusa l'epoca della teodicea, si apre quella di un'adeguata antropodicea affinché non si disperi dell'uomo, perché così vasta è la produzione del male morale da lui operata nella storia, che può sorgere la tentazione di equiparare l'uomo a Satana. Dio l'uomo spiegano il bene e il male, ma diversamente. Senza l'uomo non si spiega il male morale; senza Dio non si spiega il bene.*

Etica e religione

Libertà e legge morale: una dialettica interrotta. Un processo viene interrotto quando il suo movimento risulti bloccato. Sembra che nei pensatori di cui ci siamo occupati la domanda sulla libertà conduca ad una dialettica interrotta, nel senso che non si inoltra sino all'estremo limite nel pensare l'abisso della libertà finita e il suo legame col male. Nel fatto che numerose riflessioni contemporanee sul male non esplorino sino in fondo la sfera della libertà, non potrebbe celarsi l'idea che questa sia ritenuta incapace di produrre da sola la tragica messe di male che fluisce nella storia? E che di conseguenza occorra in qualche modo fare appello ad altri livelli, e coinvolgere Dio stesso nella storia del male? Se questa diagnosi fosse fondata, si comprenderebbe il rischio corso da Pareyson e da Jonas nel concentrare l'attenzione su Dio, trovandosi poi nella necessità di riformulare radicalmente la sua natura. Noi dobbiamo ora porre a tema l'interrogativo sull'origine del male morale. Come si potrebbe nutrire la speranza nella liberazione dal male morale, se la riflessione umana, applicandosi con tutta la forza di cui è capace e quasi con disperazione dinanzi al baratro, non cercasse di comprendere la sua origine, attingendo dove possibile indizi e tracce? Kant ha percorso un tratto di strada in tale direzione, legando la colpa all'infrazione della legge morale per cui essa è la difformità dell'arbitrio rispetto alla legge. Non si dà in lui peraltro un principio del male nel senso di un'origine storica, quale sarebbe ad esempio la dottrina del peccato originale. Il principio del male sta nella massima suprema che serve da fondamento soggettivo a tutte le massime cattive (e perciò contrarie alla legge morale) del nostro libero arbitrio, e che stabilisce la propensione al male nell'uomo. Egli è corrotto nel fondamento delle sue massime, e per passare dal vizio alla virtù ha bisogno di un cambiamento di cuore che lo conduca alla santità delle massime nel compimento del proprio dovere, nell'effettuazione del dovere per il dovere, per cui l'uomo accoglie l'integralità della legge morale come movente sufficiente del suo arbitrio. Questo insieme di riflessioni compongono un quadro degno della più accurata attenzione. Tuttavia Kant non sembra aver percorso sino in fondo tale cammino, concludendo anzi con una annotazione di grande riserbo: "Qui non v'è dunque alcun fondamento, per noi comprensibile, da cui, per la prima volta, il male morale possa essere venuto in noi" ^[21]. Alla domanda se esista una causa comprensibile del male morale, Tommaso d'Aquino ha risposto affermativamente. Potrebbe anzi darsi che egli sia stato l'unico a considerare l'interrogativo in tutta la sua difficoltà e a tentarne una risposta ultima, in una dialettica non interrotta. Il riserbo dell'Aquiniano è noto: è ben raro che prorompa in esclamazioni, altrettanto raro che impieghi le risorse di una scaltra retorica per far breccia nell'interlocutore. Il caso di cui ci occupiamo non fa eccezione: la brevità con cui

egli svolge l'indagine sulla causa del male morale, potrebbe mascherare l'importanza della scoperta compiuta e del colpo di sonda gettato entro l'abisso della libertà creata. Cercando di porsi dinanzi al problema della produzione del male in tutta la sua difficoltà, l'Aquinate ha sottoposto ad analisi il movimento che si instaura nella libertà finita, nell'atto del volere da cui emana un'azione malvagia. Che cosa accade quando una persona si volge verso un atto cattivo? Quale ne è la causa o l'origine? Riassumendo la sua posizione, la causa prima e unica della produzione del male morale è individuata nella libera non-considerazione della regola da parte della volontà nel momento in cui essa procede all'azione: "Ciò che costituisce formalmente la colpa o il male morale proviene dal fatto che, senza la considerazione attuale della regola, la volontà procede all'atto della scelta" ^[22]. Il male dell'azione proviene da un certo difetto della volontà dell'agente, che deve essere volontario, se deve essere all'origine di un atto libero cattivo. Ora tale difetto, che va preconsiderato nella volontà, consiste appunto nel passare all'azione lasciando da parte la sua regola, la legge morale: questa possibilità esiste in generale per l'uomo in ragione della differenza tra regola della libertà e libertà stessa (non esiste invece per la libertà divina che è identicamente la sua propria regola). Il risultato dell'azione sarà cattivo, quando essa sarà stata posta senza la sua regola interna, e perciò privata di un bene che avrebbe dovuto esserci e che non c'è. Per rendere ragione di questa libera deficienza non c'è bisogno di risalire oltre: ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis ^[23]. Di modo che si può dire che la volontà, distogliendo lo sguardo dalla regola, che è santa e pura, negandola, fa il male: introduce una privazione di bene o una ferita nell'esistenza. Essa, distruggendo il bene che avrebbe dovuto esservi, "nullifica". Inaudita potenza della libertà finita che, agendo da sola contro la legge e senza cooperare con la Causa prima, non può che inserire il nulla nell'esistenza. Essa vale come causa efficiente di una privazione, ossia come causa deficiente. Agendo da sola, è causa prima ed unica del male morale. Mentre, in rapporto alla già segnalata dissimmetria fra linea del bene e linea del male, nella prima la libertà divina e quella umana cooperano producendo atti buoni, che provengono da Dio come causa prima e dall'uomo come causa seconda. Anteriorità del male e concezione retributiva del dolore. In queste pagine che fanno riferimento all'etica e alla religione, si è finora dato, conformemente allo scopo, il maggior rilievo alla questione dell'etica, della legge, della sua trasgressione. E' la religione riducibile all'etica? Piuttosto essa va oltre la concezione morale del mondo e la limitazione al solo ambito umano. La meditazione di Tommaso sull'origine del male di colpa non ne comporta una completa eticizzazione. Il male mostra un volto ancipite: è qualcosa che l'uomo inaugura; ed è qualcosa che egli trova fuori di sé, che in certo modo ha già avuto luogo, che possiede una storia, una tradizione. La caduta dell'angelo, l'Avversario, la tentazione, la colpa originale costituiscono le fasi di una tale storia. L'uomo vi appare ad un tempo come iniziatore ma anche come prosecutore di un male anteriore. Tra il libero arbitrio e il servo arbitrio esiste la libertà indebolita. Nei grandi racconti sul male, su cui la filosofia non può non meditare perché quando essa inizia quasi tutto è già stato detto in merito, si distinguono quelli che ne riconducono l'origine a qualcosa di anteriore all'uomo e quelli che la riportano all'uomo stesso. Il racconto della Genesi, pur stando a cavallo tra le due tradizioni, si colloca più vicino alla seconda. Esso non vale però come racconto esclusivamente ma solo parzialmente antropologico, poiché l'origine del male di colpa non viene attribuita soltanto ad Adamo ed Eva: al suo centro sta infatti la figura del serpente, che inganna e seduce l'uomo. Dunque il male c'è già quando Adamo entra nell'esistenza: "Il serpente insomma significa che l'uomo non dà inizio al male, ma lo trova: per lui cominciare è in realtà continuare. Così, al di là della proiezione della nostra concupiscenza, il serpente raffigura la tradizione di un male più antico di lui [dell'uomo]: il serpente è l'Altro del male umano" ^[24]. Per Adamo l'anteriorità del male (il suo "esservi già") è il serpente, mentre per ogni uomo è Adamo. Nel racconto biblico sono temperati lo schema dell'ereditarietà, e perciò della necessità del male, e quello della sua contingenza, del suo esser prodotto dalla libertà umana. In proposito Ricoeur ha parlato del male come di un involontario in seno al volontario; altrettanto bene si potrebbe parlarne come di un volontario in seno

all'involontario. Egli ha anche osservato che nella Bibbia il racconto dell'Inizio non è adeguatamente compreso se separato dal rinvio a quello della Fine, se il primo Adamo non rinvia al secondo Adamo e alla storia della salvezza che in lui si compie. Con l'avvento del Verbo il dramma del male è compreso in una luce nuova. Col cristianesimo il problema del male si illumina nel discorso, si risolve nella vita e nella lotta verso una soluzione. Ciò che fa la differenza cristiana in proposito è che la vita è intesa come dramma, non come tragedia. Vi è tragedia quando l'esistenza è rinchiusa in una "contraddizione non dialettica", ossia in una contraddizione senza esito, senza soluzione, senza sbocco. Edipo è l'eterno prototipo del personaggio assolutamente tragico, Adamo invece drammatico, perché la storia segnata dal negativo a cui egli ha dato inizio, rinviando alle cose ultime attraverso la promessa di un salvatore, non è assediata da un buio senza fine. La concezione morale del male, presente nella tradizione biblica, forte nel pensiero dei grandi teologi (si pensi tra tutti ad Agostino), è fortissima in Kant, dove l'intera radice del male è posta nella libertà, ossia nell'inversione della gerarchia delle massime in base a cui si muove l'arbitrio. Tuttavia l'eticizzazione kantiana rischia di offuscare la solidarietà nel male e la sua "preesistenza", che Agostino invece coglieva contro Pelagio. Mentre quest'ultimo si esprime a favore di una concezione puramente etica del male, che è prodotto contingente della libertà (intesa come *libertas ad peccandum et ad non peccandum*); e mentre Mani scivola verso un'idea necessaria del male, per cui esso s'impone all'uomo provenendogli dal principio malvagio; Agostino sceglie una via mediana, dove la tesi della contingenza del male quale prodotto della libertà è attenuata dalla generale compartecipazione umana ad una condizione ferita. Il tentativo di restaurare, sia pure parzialmente, la visione manichea si scontra con l'assunto gnostico dell'esteriorità del male, con la correlativa negazione del male morale come catastrofe della libertà finita. La meditazione dell'Aquinate sulla volontaria non-considerazione della regola quale causa del male di colpa va prolungata con un cenno alla non coincidenza tra visione puramente morale e visione religiosa del male e della colpa, e al rapporto colpa e punizione. Per gli amici di Giobbe Dio è un Signore esclusivamente etico, che segue una rigorosa legge di equilibrio tra colpa e punizione, di modo che il male di colpa viene retribuito col male di pena, con la sofferenza. Elifaz, Bildad, Zofar sono teologi che adottano ad un tempo una teodicea e una "duolodicea": mentre con la prima intendono giustificare Dio dinanzi al male del mondo, riportato esclusivamente alla colpa, nello stesso tempo giustificano il dolore e la sofferenza come esito necessario del male agire. L'eticizzazione dell'uomo, di Dio e del loro rapporto muove verso una visione morale del mondo, secondo la quale la storia è un tribunale, i piaceri e i dolori una retribuzione, Dio un giudice. La totalità dell'esperienza umana assume carattere giuridico-penale, il cui luogo proprio è il dibattimento, come si mostra nel lungo contendere tra gli amici e Giobbe, tra accusa e difesa, e perfino nella chiamata in giudizio di Dio da parte di Giobbe. Si può certo obiettare: dove sta in tutto ciò la dimensione propriamente religiosa del perdono, della speranza, della grazia? Non è la concezione puramente etico-retributiva messa in crisi dalla sofferenza innocente? Mentre la sofferenza vicaria, assunta volontariamente, può rimanere entro il quadro della retribuzione riequilibrante e manifesta la fede nel governo divino del mondo; e la sofferenza accolta come purificazione e innalzamento sta un gradino più su del semplice schema retributivo, quella innocente ne è al di fuori: per quale colpa dovrebbe essere chiamata a pagare l'innocenza? Ammettiamo senza reticenze tutto ciò, contribuendo così ad allargare le strette maglie del paradigma etico-retributivo. Ed è Giobbe stesso che, sperimentandola sulla propria pelle e relativizzandola, rinuncia ad ogni totalizzante visione morale del mondo. L'origine del male morale quale produzione della libertà non ne viene però scalfita: io sono l'autore del male, esso è l'opera della mia libertà. Ammettendo che avrei potuto agire diversamente, riconosco la mia responsabilità, l'esistenza della legge morale e di una obbligazione nei suoi confronti. Mi riconosco reo attraverso la confessione della colpa, evento che ricorre nella letteratura penitenziale di tutte le epoche, e di cui è vertice il salmo di David: "Quello che è male ai tuoi occhi, io l'ho fatto" (Salmo 50). L'uomo, consapevole di incontrare in se stesso un tribunale che

giudica e condanna, e aspirando nella speranza alla liberazione dalla colpa, trova un passaggio verso la dimensione religiosa che integra quella puramente etica. Mentre l'etica dice che il male, scaturito da un'infrazione di un'impersonale legge morale, dipende dal mistero individuale e insondabile dell'atto libero, la religione considera il male dinanzi a Dio, entro un rapporto personale con lui: *“Contro di te, contro te solo ho peccato”*. Il limite di una concezione esclusivamente morale del mondo non risiede nel richiamo alla responsabilità personale; consiste nel fermarsi ad esso, nel volgere l'occhio quasi solo al divieto che proibisce e infine schiaccia senza allargare lo sguardo alla speranza nella liberazione dal male. L'invocazione davidica è voce del pentimento, attesa di perdono e di salvezza, accettazione dell'espiazione. In quest'ultimo aspetto si manifesta un elemento della condizione umana, che costituisce anche una base della concezione morale del mondo e della pena. L'uomo non si sentirebbe in pari con se stesso e con la legge, se sfuggisse all'espiazione, ma tale movimento è insidiato dal suo contrario. Si incontra qui una difficile dialettica della coscienza, presa fra l'esigenza dell'espiazione e il suo rifiuto. L'uomo può negare di essere colpevole, pur essendolo; e può voler sfuggire alla pena. Ma in tutta verità, può l'uomo sottrarsi all'espiazione? Egli non è in grado di sottrarsi, perché non gli è dato di sfuggire al proprio io neppure col suicidio. L'essere un io è un fatto eterno. Sfuggire in qualsiasi modo al proprio io è un'impossibilità metafisica. La concezione esclusivamente morale del mondo, se assunta senza la speranza in un salvatore, è intimamente tragica: l'uomo colpevole non può sfuggire alla sanzione della legge morale, più di quanto possa sfuggire al proprio io eterno. *Contra malum cum Deo*. L'uomo difficilmente può aspettarsi dalla filosofia quel nutrimento di cui più di tutto ha bisogno: nutrirsi di liberazione dal male e di redenzione dal negativo. La riflessione

filosofica risulta di limitata utilità nell'individuare la risposta all'essenziale domanda: *donde la liberazione dal male?* La sapienza dei concetti non può essere alla misura di quella dismisura che è il male. Bastano i Seneca pagani e i Pelagio cristiani dinanzi a un tale eccesso? Vale qui un celebre detto dell'oracolo di Delfi: *“Chiamato o non chiamato, Dio sarà presente”*. Che cosa significa questo se non che occorre portare l'interrogativo sul male dinanzi a Dio, non solo dinanzi all'uomo? In tale prospettiva due posizioni appaiono in vario modo insufficienti: quella che dall'esistenza del male argomenta contro quella di Dio; e la posizione giustificazionista e *“apologetica”* della teodicea. Nell'Alleanza emerge invece come posizione adeguata il *contra malum cum Deo et in Deo*, che supera sia la posizione atea del *contra malum sine Deo*, sia quella antiteista del *contra malum, contra Deum*, sia l'atteggiamento giustificazionistico del *pro Deo*, in cui ci si preoccupa più di Dio e della sua innocenza, che dell'uomo e del suo male ^[25]. La lotta contro il male richiede l'alleanza con il Trascendente in ragione dell'infinito potere negante della libertà finita. Nella concezione 'tradizionale' il male morale è riportato alla causalità della libertà finita, che sembra gravata di un peso immenso, che sarebbe forse più congruo compartire con altri. Non si trascuri però di meditare un elemento della teologia, che sembra idoneo a diradare un poco quell'enigma. Alludo all'Angelo decaduto, un tema di alto rilievo nonostante il disinteresse da cui appare circondato. Nel peccato dell'Angelo si è di fronte al mistero della libertà allo stato puro e della colpa allo stato puro, almeno nel senso che la colpa della volontà non preesige né l'errore né l'ignoranza come condizione dell'atto cattivo del libero arbitrio. L'Angelo conosceva allo scoperto l'esistenza di Dio e la divisione tra bene e male, eppure ha liberamente e consapevolmente voluto se stesso contro Dio, preferendo l'amore verso la propria natura spirituale risplendente invece che l'amore per Dio. Ha peccato, volendo peccare e sapendo di peccare: l'ha voluto con una libera opzione in cui ha posto tutto se stesso, perché la sua volontà era intensamente volta verso se stesso, amandosi di un amore in certo modo infinito e al di sopra di ogni altra cosa. Nella sua radice più profonda il male (morale) sembra scaturire dalla violenza di un falso amore, di un desiderio intimamente e tragicamente disordinato. Col peccato dell'Angelo viene a svelamento l'erroneità dell'intellettualismo etico o del *“socratismo morale”* che fa della virtù un effetto della conoscenza e del vizio un risultato dell'ignoranza. Ma emergono pure l'innocenza di Dio nei confronti del male e la possibilità intrinseca alla libertà

creata di introdurre il male nell'essere, attraverso un atto nientificante: il maremoto della libertà. Solo una libertà altra, divina, può rifare quello che il soggetto finito disfa. Col loro ottimismo storico Razionalismo e Illuminismo credevano in una progressiva vittoria del bene sul male e nella liberazione umana, che le esperienze più salienti del XX secolo, quali il deserto dell'ateismo e il dilagare dell'oppressione dell'uomo sull'uomo, hanno frustrato. Vi è oggi bisogno più che dell'aria e dell'acqua di una nuova esperienza religiosa, nel cui fuoco riprendere contatto con l'itinerario provvidenziale di prevalenza del bene sul male. Una tale esperienza non parlerà del male di Dio, piuttosto del suo "dolore" (per quella modestissima misura in cui possiamo avere accesso ad un tema tanto carico di mistero) e in generale del valore redentivo del soffrire. E se è assurdo introdurre la minima ombra di male in Dio, non è assurdo scorgervi un misterioso riflesso del dolore, di quello che quando è accettato come riscatto e rivelazione del senso segreto delle cose, è una perfezione umana di cui non può non cercarsi un qualche analogo nell'Assoluto.

Note

[Nota 1] E' il testo dal titolo *Liquidazione del diavolo*, ripubblicato in J.Ratzinger, *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia, 1974, pp.189-197.

[Nota 2] W.Kasper, *Il problema teologico del male*, in W.Kasper-K.Lehmann (edd.), *Diavolo-Demoni-Possessione*. Sulla realtà del male, Queriniana, Brescia, GdT 149, pp.45-78.

[Nota 3] Ciò deriva da quanto leggiamo in *Sal* 96,5 e *1Cr* 16,26, che cioè gli idoli dei pagani sono niente (*elilim*; cf. *Is* 44,9 ss); nei Settanta e nella Volgata si dice che gli idoli dei pagani sono demoni (cf. *Dt* 32,17; *Sal* 106,37). Che i demoni siano degli idoli inesistenti ci viene suggerito anche da *1Cor* 8,4 e 10,19. Cf. l'art. *éidolon*, in *ThWNT* II, 374 s.; H.CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther* (Krit. exeget. Kommentar), Göttingen 1969, 168 s.

[Nota 4] Riprendo così una definizione che K.BARTH ha dato, ed ampiamente evoluta, nella sua *Kirchliche Dogmatik* III/3, 327-425. Pur rimanendo debitore di tanti stimoli che Barth mi ha offerto, qui mi differenzio fondamentalmente dalla sua posizione. Per Barth quello del 'niente' è il terzo modo dell'essere: né come Dio, né come creatura, bensì come reale rispondenza al non volere di Dio, come opposto dell'elezione e conferma di Dio (cf. spec. 402 ss). Partendo da questo punto di vista Barth potrà dunque contestare che gli angeli e i demoni traggano la loro origine da una comune radice (cf. 608 ss). Invece di questo terzo modo d'essere, insostenibile dal punto di vista teologico, a me interessa determinare la creaturalità del male pervertita mediante la propria decisione. Mi rendo tuttavia conto che il concetto di negazione o negatività da me impiegato esige un più preciso chiarimento filosofico.

[Nota 5] Cf. TOMMASO d'AQUINO. *Summa theologiae* I q.48 a.1; *Contra gentiles* III, 7 ss.; *De malo* q.1 a.1. Per la storia di questa concezione, cf. F. BILLICHSICH, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlands*, 3 vol., Wien 1952-59; critico nei confronti della definizione tradizionale del *malum* è L.OEING-HANHOFF, *Die Philosophie und das Phänomen des Bösen*, in *Realität und Wirklichkeit des Bösen* (Studien und Berichte d. kath. Akad. in Bayern, 34), Würzburg 1965, 1-30.

[Nota 6] Per questa interpretazione di *Mt* 5,37, cf. E.JÜNGEL, *Geistesgegenwart. Predigten*, München 1974, 39-47. [Nota 7]

Cf. *Gv* 8,44.

[Nota 8] Cf. al proposito J.RATZINGER, *Abschied vom Teufel?*, in Id., *Dogma und Verkündigung*, München-Freiburg 1973, 225-234, qui 233 s. [trad. it., *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia]. Dubito comunque che la categoria del 'fra', che in tale contesto Ratzinger introduce, risulti sufficiente. Questa categoria, desunta da M.Buber, è più adatta ad interpretare la realtà qualificata con il concetto di peccato originale che a definire in modo categoriale il diavolo o i demoni.

[Nota 9] Cf. *Rom* 8,38; *1Cor* 15,24; *Ef* 1,21; 3,10; 6,12; *Col* 1,16; 2,10-15.

[Nota 10] Ciò risulta soprattutto dalle discussioni sul problema della carne sacrificata agli idoli a Corinto (cf. *1Cor* 8,1 ss.) e pure dalle polemiche sulla libertà dalla legge (cf. *Gal.* 4,8 ss.) e con le correnti (probabilmente) gnostiche (cf. *Col* 2,8 ss.).

[Nota 11] Vittorio Possenti, *Essere e libertà*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004.

[Nota 12] *Sull'insuccesso di ogni tentativo di teodicea*, trad. di A. Massolo, Studi Urbinati, n. 29, 1955. p

[Nota 13] *Spirito e Libertà*, Ed. di Comunità, Milano 1947, p.235.

[Nota 14] L.Pareyson, *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico* in AA.VV., *Dove va la filosofia italiana?* , a cura di J.Jacobelli, Laterza, Bari 1986, p.137s. Di Höffe si veda *Recuperare un tema: Kant sul male*, in F.W.J.Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* , commentario a cura di A.Pieper e O.Höffe, Guerini, Milano 1997, pp.113- 115.

[Nota 15] Soprattutto Auschwitz, presentando l'abisso del male, chiama in causa Dio: o per negarlo e annunciarne la morte, nel senso che la creazione è un dramma in cui Dio infine è sconfitto (in Dopo Auschwitz, 1966, il rabbino americano Richard Rubinstein domanda che si accetti il fatto brutto della pura e semplice morte o fine di Dio ad Auschwitz); oppure per ripensare e alterare la natura di Dio, come propone Hans Jonas. per il quale la bontà divina si accompagna ad una sua assoluta impotenza ad intervenire nella storia del mondo; o infine attraverso una più approfondita riflessione sul male che si appoggi ai dati biblici e alle più sicure tradizioni teologico-filosofiche.

[Nota 16] A.Neher, *Chiavi per l'ebraismo* , Marietti, Genova 1988, p.124.

[Nota 17] H.Blumenberg, *La legittimità dell'epoca moderna* , Marietti, Genova 1992, p.133.

[Nota 18] Cfr. *Da Bergson a Tommaso d'Aquino* , Vita e Pensiero, Milano, 1980; *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente* , Morcelliana, Brescia, 1965; *Dio e la permissione del male* , Morcelliana, Brescia, 1973; *Le péché de l'Ange* , in AA.VV. *Le péché de l'Ange* , Beauchesne, Paris, 1961, pp.43-86.

[Nota 19] Cfr. *Contra Gentiles* , 1. III, c.71.

[Nota 20] G.Leibniz, *Discours de métaphysique* , Vrin, Paris 1975, p. 92 ; J.Maritain, *Dio e la permissione del male* , p.14.

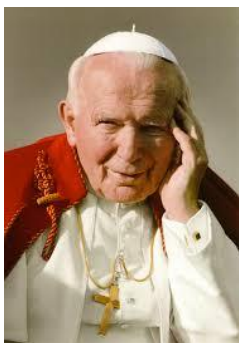
[Nota 21] *La religione entro i limiti della sola ragione* , Laterza, Roma-Bari 1980, p.45s. [Nota

22] *De Malo* , q.I, a.3.

[Nota 23] *Ivi*.

[Nota 24] P.Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni* , Jaca Book, Milano 1986, p. 311.

[Nota 25] In queste riflessioni ci siamo ispirati al bel libro di A.Gesché, *Le mal* , Cerf, Paris, 1993. Dal canto suo Ricoeur avalla la posizione del contra malum: "Prima di accusare Dio o di speculare su un'origine demonica del male in Dio stesso. agiamo eticamente e politicamente contro il male", *Il male* , Morcelliana, Brescia 1993, p.49.



PAPA GIOVANNI PAOLO II

UDIENZA GENERALE

Mercoledì, 9 novembre 1988

“Se il chicco di grano . . . muore, produce molto frutto” (Gv 12, 24).

1. La redenzione compiuta da Cristo a prezzo della passione e della morte di croce, è un avvenimento decisivo e determinante nella storia dell'umanità, non soltanto perché compie il supremo disegno divino di giustizia e di misericordia, ma anche perché svela alla coscienza dell'uomo un nuovo significato della sofferenza. Sappiamo che non c'è problema che gravi più di questo sull'uomo, anche e soprattutto nel suo rapporto con Dio. Sappiamo che dalla soluzione del problema della sofferenza è condizionato il valore dell'esistenza dell'uomo sulla terra. Sappiamo che in certa misura esso coincide col problema del male, la cui presenza nel mondo è così difficile accettare.

La croce di Cristo - la passione - getta su questo problema una luce completamente nuova, conferendo un altro senso alla sofferenza umana in generale.

2. Nell'antico testamento la sofferenza viene, tutto sommato, considerata come pena che l'uomo deve subire, da parte di Dio giusto, per i suoi peccati. Tuttavia, rimanendo nell'ambito di un tale orizzonte di pensiero, fondato su di una iniziale rivelazione divina, l'uomo si trova in difficoltà nel render ragione della sofferenza di chi non ha colpa, diciamo pure dell'innocente. Problema tremendo, la cui espressione “classica” si trova nel libro di Giobbe. Va aggiunto però che nel libro di Isaia il problema è già visto in una luce nuova, quando la figura del servo di Jahvè sembra costituire una preparazione particolarmente significativa ed efficace in rapporto al mistero pasquale, nel cui centro verrà a trovar posto, accanto all’“uomo dei dolori” Cristo, l'uomo sofferente di tutti i tempi e di tutti i popoli.

Il Cristo che soffre è, come ha cantato un moderno poeta, “il santo che soffre”, l'innocente che soffre, e proprio per questo la sua sofferenza ha una profondità ben maggiore in rapporto a quella di tutti gli altri uomini, anche di tutti i Giobbe, ossia di tutti coloro che nel mondo soffrono senza propria colpa. Perché Cristo è l'unico che veramente è senza peccato, e che, anzi, non può neppure peccare.

È quindi colui - l'unico - che assolutamente non merita la sofferenza. Eppure è anche colui che l'ha accettata nel modo più pieno e risoluto, l'ha accettata volontariamente e con amore. Ciò significa quel suo desiderio, e quasi quella sua tensione interiore di bere totalmente il calice del dolore (cf. Gv 18, 11), e questo “per i nostri peccati; non soltanto per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo”, come spiega l'apostolo Giovanni (1 Gv 2, 2). In tale desiderio, che si comunica anche ad un'anima senza colpa, si trova la radice della redenzione del mondo mediante la croce. La potenza redentrice della sofferenza sta nell'amore.

3. E così, ad opera di Cristo, cambia radicalmente il senso della sofferenza. Non è più sufficiente vedere in essa una punizione per i peccati. È necessario scorgervi la potenza redentrice, salvifica dell'amore. Il male della sofferenza, nel mistero della redenzione di Cristo, viene superato e, in ogni caso, trasformato: esso diventa la forza per la liberazione dal male, per la vittoria del bene. Ogni sofferenza umana, unita a quella di Cristo, completa "quello che manca ai patimenti di Cristo nella persona che soffre, a favore del suo corpo" (cf. *Col* 1, 24): e il corpo è la Chiesa quale universale comunità salvifica.

4. Nel suo insegnamento che si suol dire pre-pasquale, Gesù fece conoscere più di una volta che il concetto della sofferenza, intesa esclusivamente come pena per il peccato, è insufficiente e perfino improprio. Così, quando gli riferirono circa alcuni galilei "il cui sangue Pilato aveva mescolato con quello dei loro sacrifici", Gesù pose la questione: "Credete che quei galilei fossero più peccatori di tutti i galilei, per aver subito tale sorte? . . . O quei diciotto sopra i quali rovinò la torre di Siloe e li uccise, credete che fossero più colpevoli di tutti gli abitanti di Gerusalemme?" (*Lc* 13, 1-2. 4). Gesù qui mette chiaramente in questione un tale modo di pensare, diffuso e comunemente accettato in quel tempo, e fa comprendere che la "disgrazia" che porta sofferenza non può essere intesa esclusivamente come una punizione per i peccati personali. "No, vi dico" - dichiara Gesù, e aggiunge: "Ma se non vi convertirete, perirete tutti allo stesso modo" (*Lc* 13, 3-4). Nel contesto, confrontando queste parole con quelle precedenti, è facile scoprire che Gesù intende sottolineare la necessità di evitare il peccato, perché questo è il vero male, il male in se stesso e, stante la solidarietà che lega fra loro gli esseri umani, la radice ultima di ogni sofferenza. Non basta evitare il peccato soltanto per paura della punizione che può derivarne a chi lo commette. Occorre veramente "convertirsi" al bene, così che la legge della solidarietà possa invertire la sua efficacia e sviluppare, grazie alla comunione con la sofferenza di Cristo, un influsso positivo sugli altri membri della famiglia umana.

5. In tale senso suonano le parole pronunziate da Gesù mentre guariva un cieco nato. Quando i discepoli gli chiesero: "Rabbi, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché egli nascesse cieco?", Gesù rispose: "Né lui ha peccato né i suoi genitori, ma è così perché si manifestassero in lui le opere di Dio" (*Gv* 9, 1-3). Dando la vista al cieco, Gesù fece conoscere le "opere di Dio", che dovevano rivelarsi in quell'uomo handicappato, a vantaggio di lui e di quanti sarebbero venuti a conoscenza dell'evento. La guarigione miracolosa del cieco fu un "segno" che condusse il guarito a credere in Cristo e introdusse nell'animo di altri un salutare germe di inquietudine (cf. *Gv* 9, 16). Nella professione di fede del miracolato si manifestò l'essenziale "opera di Dio", il dono salvifico che egli ricevette insieme al dono di vedere: "Tu credi nel Figlio dell'uomo? . . . E chi è, Signore, perché io creda in lui? . . . Tu l'hai visto: colui che parla con te è proprio lui . . . Io credo Signore!" (*Gv* 9, 35- 38).

6. Sullo sfondo di quest'avvenimento intravediamo qualche aspetto della verità del dolore alla luce della croce. In realtà, un giudizio che veda la sofferenza esclusivamente come punizione del peccato, va contro l'amore dell'uomo. È quanto appare già nel caso degli interlocutori di Giobbe, che lo accusano sulla base di argomenti desunti da una concezione della giustizia priva di ogni apertura sull'amore (cf. *Gb* 4 ss). Lo si vede ancor meglio nel caso del cieco nato: "Chi ha peccato, lui, o i suoi genitori, perché egli nascesse cieco?" (*Gv* 9, 2). È come un puntare il dito contro qualcuno. È un sentenziare che passa dalla sofferenza vista come tormento fisico, a quella intesa come castigo per il peccato: qualcuno in quel caso deve aver peccato, l'interessato o i suoi genitori. È una stigmatizzazione morale: soffre, perciò deve essere stato colpevole!

Per porre fine a questo modo meschino e ingiusto di pensare, era necessario che si rivelasse nella sua radicalità il mistero della sofferenza dell'Innocente, del Santo, dell'"Uomo dei dolori"! Da quando Cristo ha scelto la croce ed è morto Sul Golgota, tutti coloro che soffrono, particolarmente quelli che soffrono senza colpa, possono incontrarsi col volto del "Santo che

soffre”, e trovare nella sua passione la piena verità sulla sofferenza, il suo senso pieno, la sua importanza.

7. Alla luce di questa verità, tutti quelli che soffrono possono sentirsi chiamati a partecipare all’opera della redenzione compiuta per mezzo della croce. Partecipare alla croce di Cristo vuol dire credere nella potenza salvifica del sacrificio che ogni credente può offrire insieme al Redentore. Allora la sofferenza viene liberata dall’ombra dell’assurdità che sembra ricoprirla, e acquista una dimensione profonda, rivela il suo significato e valore creativo. Allora si direbbe che cambia lo scenario dell’esistenza, da cui si allontana sempre più la potenza distruttiva del male, proprio perché la sofferenza porta i suoi frutti copiosi. Gesù stesso ce lo rivela e promette, quando dice: “È giunta l’ora che sia glorificato il Figlio dell’uomo. In verità, in verità vi dico: se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto” (Gv 12, 23-24). Dalla croce alla gloria!

8. Un altro aspetto della verità della sofferenza occorre mettere in luce con l’aiuto del Vangelo. Ci dice Matteo che “Gesù andava attorno . . . predicando il vangelo del Regno e curando ogni malattia e infermità” (Mt 9, 35). A sua volta Luca narra che quando interrogarono Gesù sul giusto significato del comandamento dell’amore, egli rispose con la parabola del buon samaritano (cf. Lc 10, 30-37). Da questi testi si deduce che, secondo Gesù, la sofferenza deve incitare in modo particolare all’amore del prossimo e all’impegno nel rendergli i servizi necessari. Un tale amore e tali servizi, svolti in ogni forma possibile, costituiscono un fondamentale valore morale, che “accompagna” la sofferenza. E anzi Gesù, parlando dell’ultimo giudizio, ha messo in particolare rilievo il concetto che ogni opera di amore compiuta a favore dell’uomo sofferente è rivolta al Redentore stesso: “Ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero forestiero e mi avete ospitato, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, carcerato e siete venuti a trovarmi” (Mt 25, 35-36). Su queste parole si basa tutta l’etica cristiana dei servizi, anche sociali, e la definitiva valorizzazione della sofferenza accettata alla luce della croce.

Non potrebbe trarsi di qui la risposta che anche oggi l’umanità attende? Essa si può ricevere soltanto da Cristo crocifisso, “il santo che soffre”, il quale può penetrare nel cuore stesso dei più tormentosi problemi umani, perché sta già accanto a tutti coloro che soffrono e chiedono a lui l’infusione di una nuova speranza.

PAPA GIOVANNI PAOLO II

Lettera Apostolica “Salvifici Doloris”

....

Così dunque la realtà della sofferenza provoca l'interrogativo sull'essenza del male: che cosa è il male?

Questo interrogativo sembra, in un certo senso, inseparabile dal tema della sofferenza. La risposta cristiana ad esso è diversa da quella che viene data da alcune tradizioni culturali e religiose, le quali ritengono che l'esistenza sia un male, dal quale bisogna liberarsi. Il cristianesimo proclama l'essenziale *bene dell'esistenza* e il bene di ciò che esiste, professa la bontà del Creatore e proclama il bene delle creature. L'uomo soffre a causa del male, che è una certa mancanza, limitazione o distorsione del bene. Si potrebbe dire che l'uomo soffre *a motivo di un bene* al quale egli non partecipa, dal quale viene, in un certo senso, tagliato fuori, o del quale egli stesso si è privato. Soffre in particolare quando « dovrebbe » aver parte-nell'ordine normale delle cose-a questo bene, e non l'ha.

Così dunque nel concetto cristiano la realtà della sofferenza si spiega per mezzo del male, che è sempre, in qualche modo, in riferimento ad un bene.

La sofferenza umana costituisce in se stessa quasi uno specifico « *mondo* » che esiste insieme all'uomo, che appare in lui e passa, e a volte non passa, ma in lui si consolida ed approfondisce. Questo mondo della sofferenza, diviso in molti, in numerosissimi soggetti, esiste *quasi nella dispersione*. Ogni uomo, mediante la sua personale sofferenza, costituisce non solo una piccola parte di quel « mondo », ma al tempo stesso quel « mondo » è in lui come un'entità finita e irripetibile. Di pari passo con ciò va, tuttavia, la dimensione interumana e sociale. Il mondo della sofferenza possiede quasi una sua *propria compattezza*. Gli uomini sofferenti si rendono simili tra loro mediante l'analoga della situazione, la prova del destino, oppure mediante il bisogno di comprensione e di premura, e forse soprattutto mediante il persistente interrogativo circa il senso di essa. Benché dunque il mondo della sofferenza esista nella dispersione, al tempo stesso contiene in sé una singolare sfida *alla comunione e alla solidarietà*. Cercheremo anche di seguire un tale appello nella presente riflessione.

Pensando al mondo della sofferenza nel suo significato personale ed insieme collettivo, non si può, infine, non notare il fatto che un tal mondo, in alcuni periodi di tempo ed in alcuni spazi dell'esistenza umana, *quasi si addensa in modo particolare*. Ciò accade, per esempio, nei casi di calamità naturali, di epidemie, di catastrofi e di cataclismi, di diversi flagelli sociali: si pensi, ad esempio, a quello di un cattivo raccolto e legato ad esso - oppure a diverse altre cause - al flagello della fame.

Si pensi, infine, alla guerra. Parlo di essa in modo speciale. Parlo delle ultime due guerre mondiali, delle quali la seconda ha portato con sé una messe molto più grande di morte ed un cumulo più pesante di umane sofferenze. A sua volta, la seconda metà del nostro secolo - *quasi in proporzione agli errori ed alle trasgressioni* della nostra civiltà contemporanea - porta in sé una minaccia così orribile di guerra nucleare, che non possiamo pensare a questo periodo se non in termini di *un accumulo incomparabile di sofferenze*, fino alla possibile auto-distruzione dell'umanità. In questo modo quel

mondo di sofferenza, che in definitiva ha il suo soggetto in ciascun uomo, sembra trasformarsi nella nostra epoca - forse più che in qualsiasi altro momento - in una particolare « sofferenza del mondo »: del mondo che come non mai è trasformato dal progresso per opera dell'uomo e, in pari tempo, come non mai è in pericolo a causa degli errori e delle colpe dell'uomo.

ALLA RICERCA DELLA RISPOSTA ALL' INTERROGATIVO SUL SENSO DELLA SOFFERENZA

All'interno di ogni singola sofferenza provata dall'uomo e, parimenti, alla base dell'intero mondo delle sofferenze appare inevitabilmente *l'interrogativo: perché?* E' un interrogativo circa la causa, la ragione, ed insieme un interrogativo circa lo scopo (*perché?*) e, in definitiva, circa il senso. Esso non solo accompagna l'umana sofferenza, ma sembra addirittura determinarne il contenuto umano, ciò per cui la sofferenza è propriamente sofferenza umana.

Ovviamente il dolore, specie quello fisico, è ampiamente diffuso nel mondo degli animali. Però solo l'uomo, soffrendo, sa di soffrire e se ne chiede il perché; e soffre in modo umanamente ancor più profondo, se non trova soddisfacente risposta. Questa è *una domanda difficile*, così come lo è un'altra, molto affine, cioè quella intorno al male. Perché il male? Perché il male nel mondo? Quando poniamo l'interrogativo in questo modo, facciamo sempre, almeno in una certa misura, una domanda anche sulla sofferenza.

L'uno e l'altro interrogativo sono difficili, quando l'uomo li pone all'uomo, gli uomini agli uomini, come anche quando l'uomo li *pone a Dio*. L'uomo, infatti, non pone questo interrogativo al mondo, benché molte volte la sofferenza gli provenga da esso, ma lo pone a Dio come al Creatore e al Signore del mondo. Ed è ben noto come sul terreno di questo interrogativo si arrivi non solo a molteplici frustrazioni e conflitti nei rapporti dell'uomo con Dio, ma capitati anche che si giunga *alla negazione stessa di Dio*. Se, infatti, l'esistenza del mondo apre quasi lo sguardo dell'anima umana all'esistenza di Dio, alla sua sapienza, potenza e magnificenza, allora il male e la sofferenza sembrano offuscare quest'immagine, a volte in modo radicale, tanto più nella quotidiana drammaticità di tante sofferenze senza colpa e di tante colpe senza adeguata pena. Perciò, questa circostanza - forse ancor più di qualunque altra - indica quanto sia importante *l'interrogativo sul senso della sofferenza*, e con quale acutezza occorra trattare sia l'interrogativo stesso, sia ogni possibile risposta da darvi.

.....

Il Libro di Giobbe pone in modo acuto il « perché » della sofferenza, mostra pure che essa colpisce l'innocente, ma non dà ancora la soluzione al problema.

Già nell'Antico Testamento notiamo un orientamento che tende a superare il concetto, secondo cui la sofferenza ha senso unicamente come punizione del peccato, in quanto si sottolinea nello stesso tempo il valore educativo della pena sofferenza. Così dunque, nelle sofferenze inflitte da Dio al popolo eletto è racchiuso un invito della sua misericordia, la quale corregge per condurre alla conversione: « Questi castighi non vengono per la distruzione, ma per la correzione del nostro popolo »(26).

Così si afferma la dimensione personale della pena. Secondo tale dimensione, la pena ha senso non soltanto perché serve a ripagare lo stesso male oggettivo della trasgressione con un altro male, ma prima di tutto perché essa crea la possibilità di ricostruire il bene nello stesso soggetto sofferente.

Questo è un aspetto estremamente importante della sofferenza. Esso è profondamente radicato nell'intera Rivelazione dell'Antica e, soprattutto, della Nuova Alleanza. La sofferenza deve servire *alla conversione*, cioè *alla ricostruzione del bene* nel soggetto, che può riconoscere la misericordia divina in questa chiamata alla penitenza. La penitenza ha come scopo di superare il male, che sotto

diverse forme è latente nell'uomo, e di consolidare il bene sia in lui stesso, sia nei rapporti con gli altri e, soprattutto, con Dio.

Ma per poter percepire la vera risposta al « perché » della sofferenza, dobbiamo volgere il nostro sguardo verso la rivelazione dell'amore divino, fonte ultima del senso di tutto ciò che esiste. L'amore è anche la fonte più ricca del senso della sofferenza, che rimane sempre un mistero: siamo consapevoli dell'insufficienza ed inadeguatezza delle nostre spiegazioni. Cristo ci fa entrare nel mistero e ci fa scoprire il « perché » della sofferenza, in quanto siamo capaci di comprendere la sublimità dell'amore divino.

Per ritrovare il senso profondo della sofferenza, seguendo la Parola rivelata di Dio, bisogna aprirsi largamente verso il soggetto umano nella sua molteplice potenzialità. Bisogna, soprattutto, accogliere la luce della Rivelazione non soltanto in quanto essa esprime l'ordine trascendente della giustizia, ma in quanto illumina questo ordine con l'amore, quale sorgente definitiva di tutto ciò che esiste. L'Amore è anche la sorgente più piena della risposta all'interrogativo sul senso della sofferenza. Questa risposta è stata data da Dio all'uomo nella Croce di Gesù Cristo.

GESU' CRISTO: LA SOFFERENZA VINTA DALL'AMORE

« Dio infatti ha tanto amato il mondo che ha dato il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna »(27).

Queste parole, pronunciate da Cristo nel colloquio con Nicodemo, ci introducono nel centro stesso *dell'azione salvifica di Dio*. Esse esprimono anche l'essenza stessa della soteriologia cristiana, cioè della teologia della salvezza. Salvezza significa liberazione dal male, e per ciò stesso rimane in stretto rapporto col problema della sofferenza. Secondo le parole rivolte a Nicodemo, Dio dà il suo Figlio al « mondo » per liberare l'uomo dal male, che porta in sé la definitiva ed assoluta prospettiva della sofferenza. Contemporaneamente, la stessa parola « dà » («ha dato ») indica che questa liberazione deve essere compiuta dal Figlio unigenito mediante la sua propria sofferenza. E in ciò si manifesta l'amore, l'amore infinito sia di quel Figlio unigenito, sia del Padre, il quale « dà » per questo il suo Figlio. Questo è l'amore per l'uomo, l'amore per il « mondo »: è l'amore salvifico.

Ci troviamo qui - occorre rendersene conto chiaramente nella nostra comune riflessione su questo problema - in una dimensione completamente nuova del nostro tema. E' dimensione diversa da quella che determinava e, in un certo senso, chiudeva la ricerca del significato della sofferenza entro i limiti della giustizia. Questa è *la dimensione della Redenzione*, alla quale nell'Antico Testamento già sembrano preludere, almeno secondo il testo della Volgata, le parole del giusto Giobbe: « Io so infatti che il mio Redentore vive, e che nell'ultimo giorno... vedrò il mio Dio... »(28). Mentre finora la nostra considerazione si è concentrata prima di tutto e, in un certo senso, esclusivamente sulla sofferenza nella sua molteplice forma temporale (come anche le sofferenze del giusto Giobbe), invece le parole, ora riportate dal colloquio di Gesù con Nicodemo, riguardano *la sofferenza nel suo senso fondamentale e definitivo*. Dio dà il suo Figlio unigenito, affinché l'uomo « non muoia », e il significato di questo « non muoia » viene precisato accuratamente dalle parole successive: « ma abbia la vita eterna ».

L'uomo « muore », quando perde « la vita eterna ». Il contrario della salvezza non è, quindi, la sola sofferenza temporale, una qualsiasi sofferenza, ma la sofferenza definitiva: la perdita della vita eterna, l'essere respinti da Dio, la dannazione. Il Figlio unigenito è stato dato all'umanità per proteggere l'uomo, prima di tutto, contro questo male definitivo e contro *la sofferenza definitiva*. Nella sua missione salvifica egli deve, dunque, toccare il male alle sue stesse radici trascendentali, dalle quali esso si sviluppa nella storia dell'uomo. Tali radici trascendentali del male sono fissate nel peccato e

nella morte: esse, infatti, si trovano alla base della perdita della vita eterna. La missione del Figlio unigenito consiste nel *vincere il peccato e la morte*. Egli vince il peccato con la sua obbedienza fino alla morte, e vince la morte con la sua risurrezione.

Quando si dice che Cristo con la sua missione tocca il male alle sue stesse radici, noi abbiamo in mente non solo il male e la sofferenza definitiva, escatologica (perché l'uomo « non muoia, ma abbia la vita eterna »), ma anche - almeno indirettamente - il *male e la sofferenza* nella loro *dimensione temporale e storica*. Il male, infatti, rimane legato al peccato e alla morte. E anche se con grande cautela si deve giudicare la sofferenza dell'uomo come conseguenza di peccati concreti (ciò indica proprio l'esempio del giusto Giobbe), tuttavia essa non può essere distaccata dal peccato delle origini, da ciò che in san Giovanni è chiamato « il peccato del mondo »(29), *dallo sfondo peccaminoso* delle azioni personali e dei processi sociali nella storia dell'uomo. Se non è lecito applicare qui il criterio ristretto della diretta dipendenza (come facevano i tre amici di Giobbe), tuttavia non si può neanche rinunciare al criterio che, alla base delle umane sofferenze, vi è un *multiforme coinvolgimento nel peccato*.

Similmente avviene quando si tratta della *morte*. Molte volte essa è attesa persino come una liberazione dalle sofferenze di questa vita. Al tempo stesso, non è possibile lasciarsi sfuggire che essa costituisce quasi una definitiva sintesi della loro opera distruttiva sia nell'organismo corporeo che nella psiche. Ma, prima di tutto la morte comporta la *dissociazione* dell'intera personalità psicofisica dell'uomo. L'anima sopravvive e sussiste separata dal corpo, mentre il corpo viene sottoposto ad una graduale decomposizione secondo le parole del Signore Dio, pronunciate dopo il peccato commesso dall'uomo agli inizi della sua storia terrena: « Tu sei polvere e in polvere ritornerai »(30). Anche se dunque la morte non è una sofferenza nel senso temporale della parola, anche se *in un certo modo* si trova *al di là di tutte le sofferenze*, contemporaneamente il male, che l'essere umano sperimenta in essa, ha un carattere definitivo e totalizzante. Con la sua opera salvifica il Figlio unigenito libera l'uomo dal peccato e dalla morte. Prima di tutto egli *cancella* dalla storia dell'uomo il *dominio del peccato*, che si è radicato sotto l'influsso dello Spirito maligno, iniziando dal peccato originale, e dà poi all'uomo la possibilità di vivere nella Grazia santificante. Sulla scia della vittoria sul peccato egli toglie anche il dominio *della morte*, dando, con la sua risurrezione, l'avvio alla futura risurrezione dei corpi. L'una e l'altra sono condizione essenziale della « vita eterna », cioè della definitiva felicità dell'uomo in unione con Dio; ciò vuol dire, per i salvati, che nella prospettiva escatologica la sofferenza è totalmente cancellata.

In conseguenza dell'opera salvifica di Cristo l'uomo esiste sulla terra *con la speranza* della vita e della santità eterne. E anche se la vittoria sul peccato e sulla morte, riportata da Cristo con la sua croce e risurrezione, non abolisce le sofferenze temporali dalla vita umana, né libera dalla sofferenza l'intera dimensione storica dell'esistenza umana, tuttavia su tutta questa dimensione e su ogni sofferenza essa *getta una luce nuova*, che è la luce della salvezza. E' questa la luce del Vangelo, cioè della Buona Novella. Al centro di questa luce si trova la verità enunciata nel colloquio con Nicodemo: « Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito »(31). Questa verità cambia dalle sue fondamenta il quadro della storia dell'uomo e della sua situazione terrena: nonostante il peccato che si è radicato in questa storia e come eredità originale e come « peccato del mondo » e come somma dei peccati personali, Dio Padre ha amato il Figlio unigenito, cioè lo ama in modo durevole; nel tempo poi, proprio per quest'amore che supera tutto, egli « dà » questo Figlio, affinché tocchi le radici stesse del male umano e così si avvicini in modo salvifico all'intero mondo della sofferenza, di cui l'uomo è partecipe.

Nella sua attività messianica in mezzo a Israele Cristo si è avvicinato incessantemente *al mondo dell'umana sofferenza*. « Passò facendo del bene »(32), e questo suo operare riguardava, prima di tutto, i sofferenti e coloro che attendevano aiuto. Egli guariva gli ammalati, consolava gli afflitti, nutriva gli affamati, liberava gli uomini dalla sordità, dalla cecità, dalla lebbra, dal demonio e da

diverse minorazioni fisiche, tre volte restituì ai morti la vita. Era sensibile a ogni umana sofferenza, sia a quella del corpo che a quella dell'anima. E al tempo stesso ammaestrava, ponendo al centro del suo insegnamento *le otto beatitudini*, che sono indirizzate agli uomini provati da svariate sofferenze nella vita temporale. Essi sono « i poveri in spirito » e « gli afflitti », e « quelli che hanno fame e sete della giustizia » e « i perseguitati per causa della giustizia », quando li insultano, li perseguitano e mentendo, dicono ogni sorta di male contro di loro per causa di Cristo(33)... Così secondo Matteo; Luca menziona esplicitamente coloro « che ora hanno fame »(34).

Ad ogni modo Cristo si è avvicinato soprattutto al mondo dell'umana sofferenza per il fatto di aver assunto egli stesso *questa sofferenza su di sé*. Durante la sua attività pubblica provò non solo la fatica, la mancanza di una casa, l'incomprensione persino da parte dei più vicini, ma, più di ogni cosa, venne sempre più ermeticamente circondato da un cerchio di ostilità e divennero sempre più chiari i preparativi per toglierlo di mezzo dai viventi. Cristo è consapevole di ciò, e molte volte parla ai suoi discepoli delle sofferenze e della morte che lo attendono: « Ecco, noi saliamo a Gerusalemme e il Figlio dell'uomo *sarà consegnato* ai sommi sacerdoti e agli scribi: lo condanneranno a morte, lo consegneranno ai pagani, lo scherniranno, gli sputeranno addosso, lo flagelleranno e lo uccideranno; ma dopo tre giorni risusciterà »(35). Cristo va incontro alla sua passione e morte con tutta la consapevolezza della missione che ha da compiere proprio in questo modo. Proprio *per mezzo di questa sua sofferenza* egli deve far sì « che l'uomo non muoia, ma abbia la vita eterna ». Proprio per mezzo della sua Croce deve toccare le radici del male, piantate nella storia dell'uomo e nelle anime umane. Proprio per mezzo della sua Croce deve compiere *l'opera della salvezza*. Quest'opera, nel disegno dell'eterno Amore, ha un carattere redentivo.

E perciò Cristo rimprovera severamente Pietro, quando vuole fargli abbandonare i pensieri sulla sofferenza e sulla morte di Croce(36). E quando, durante la cattura nel Getsemani, lo stesso Pietro tenta di difenderlo con la spada, Cristo gli dice: « Rimetti la spada nel fodero... Ma come allora *si adempirebbero le Scritture*, secondo le quali così deve avvenire? »(37). Ed inoltre dice: « Non devo forse bere il *calice che il Padre mi ha dato*? »(38). Questa risposta - come altre che ritornano in diversi punti del Vangelo - mostra quanto profondamente Cristo fosse penetrato dal pensiero che già aveva espresso nel colloquio con Nicodemo: « Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna »(39). Cristo s'incammina verso la propria sofferenza, consapevole della sua forza salvifica, va obbediente al Padre, ma prima di tutto è *unito al Padre in quest'amore*, col quale Egli ha amato il mondo e l'uomo nel mondo. E per questo San Paolo scriverà di Cristo: « Mi ha amato e ha dato se stesso per me »(40).

.....

Cristo soffre volontariamente e soffre innocentemente. Accoglie con la sua sofferenza quell'interrogativo, che - posto molte volte dagli uomini - è stato espresso, in un certo senso, in modo radicale dal Libro di Giobbe. Cristo, tuttavia, non solo porta con sé la stessa domanda (e ciò in modo ancor più radicale, poiché egli non è solo un uomo come Giobbe, ma è l'unigenito Figlio di Dio), ma porta anche il *massimo della possibile risposta a questo interrogativo*. La risposta emerge, si può dire, dalla stessa materia, di cui è costituita la domanda. Cristo dà la risposta all'interrogativo sulla sofferenza e sul senso della sofferenza non soltanto col suo insegnamento, cioè con la Buona Novella, ma prima di tutto con la propria sofferenza, che con un tale insegnamento della Buona Novella è integrata in modo organico ed indissolubile. E questa è *l'ultima*, sintetica parola di questo *insegnamento*: « la parola della Croce », come dirà un giorno San Paolo(44).

...

La risurrezione di Cristo ha rivelato « la gloria del secolo futuro » e, contemporaneamente, ha confermato « il vanto della Croce »: quella *gloria che è contenuta nella sofferenza stessa* di Cristo, e

quale molte volte si è rispecchiata e si rispecchia nella sofferenza dell'uomo, come espressione della sua spirituale grandezza. Bisogna dare testimonianza di questa gloria non solo ai martiri della fede, ma anche a numerosi altri uomini, che a volte, pur senza la fede in Cristo, soffrono e danno la vita per la verità e per una giusta causa. Nelle sofferenze di tutti costoro viene confermata in modo particolare la grande dignità dell'uomo.

Tuttavia, le esperienze dell'Apostolo, partecipe delle sofferenze di Cristo, vanno ancora oltre. Nella Lettera ai Colossesi leggiamo le parole, che costituiscono quasi l'ultima tappa dell'itinerario spirituale in relazione alla sofferenza. San Paolo scrive: « Perciò sono lieto delle sofferenze che sopporto per voi e *completo* nella mia carne *quello che manca ai patimenti* di Cristo, in favore del suo corpo che è la Chiesa »(78). Ed egli in un'altra Lettera interroga i suoi destinatari: « Non sapete che i vostri corpi sono membra di Cristo? »(79).

Nel mistero pasquale Cristo ha dato inizio *all'unione con l'uomo nella comunità della Chiesa*. Il mistero della Chiesa si esprime in questo: che già all'atto del Battesimo, che configura a Cristo, e poi mediante il suo Sacrificio - sacramentalmente mediante l'Eucaristia - la Chiesa di continuo si edifica spiritualmente come corpo di Cristo. In questo corpo Cristo vuole essere unito con tutti gli uomini, ed in modo particolare egli è unito con coloro che soffrono. Le citate parole della Lettera ai Colossesi attestano l'eccezionale carattere di questa unione. Ecco, infatti, *colui che soffre in unione con Cristo* - come in unione con Cristo sopporta le sue « tribolazioni » l'apostolo Paolo - non solo attinge da Cristo quella forza, della quale si è parlato precedentemente, ma anche « completa » con la sua sofferenza « quello che manca ai patimenti di Cristo ». In questo quadro evangelico è messa in risalto, in modo particolare, la verità *sul carattere creativo della sofferenza*. La sofferenza di Cristo ha creato il bene della redenzione del mondo. Questo bene in se stesso è inesauribile ed infinito. Nessun uomo può aggiungervi qualcosa. Allo stesso tempo, però, nel mistero della Chiesa come suo corpo, Cristo in un certo senso ha aperto la propria sofferenza redentiva ad ogni sofferenza dell'uomo. In quanto l'uomo diventa partecipe delle sofferenze di Cristo - in qualsiasi luogo del mondo e tempo della storia -, in tanto *egli completa a suo modo* quella sofferenza, mediante la quale Cristo ha operato la redenzione del mondo.

Questo vuol dire, forse, che la redenzione compiuta da Cristo non è completa? No. Questo significa solo che la redenzione, operata in forza dell'amore soddisfattorio, rimane *costantemente aperta ad ogni amore* che si esprime *nell'umana sofferenza*. In questa dimensione - nella dimensione dell'amore - la redenzione già compiuta fino in fondo, si compie, in un certo senso, costantemente. Cristo ha operato la redenzione completamente e sino alla fine; al tempo stesso, però, non l'ha chiusa: in questa sofferenza redentiva, mediante la quale si è operata la redenzione del mondo, Cristo si è aperto sin dall'inizio, e costantemente si apre, ad ogni umana sofferenza. Sì, sembra far parte *dell'essenza stessa della sofferenza redentiva di Cristo* il fatto che essa richieda di essere incessantemente completata.

In questo modo, con una tale apertura ad ogni umana sofferenza, Cristo ha operato con la propria sofferenza la redenzione del mondo. Infatti, al tempo stesso, questa redenzione, anche se compiuta in tutta la pienezza con la sofferenza di Cristo, vive e si sviluppa a suo modo nella storia dell'uomo. Vive e si sviluppa come corpo di Cristo, che è la Chiesa, ed in questa dimensione ogni umana sofferenza, in forza dell'unione nell'amore con Cristo, completa la sofferenza di Cristo. La completa *così come la Chiesa completa l'opera redentrice di Cristo*. Il mistero della Chiesa - di quel corpo che completa in sé anche il corpo crocifisso e risorto di Cristo - indica contemporaneamente quello spazio, nel quale le sofferenze umane completano le sofferenze di Cristo. Solo in questo raggio e in questa dimensione della Chiesa-corpo di Cristo, che continuamente si sviluppa nello spazio e nel tempo, si può pensare e parlare di « ciò che manca » ai patimenti di Cristo. L'Apostolo, del resto, lo mette chiaramente in rilievo, quando scrive del completamento di « quello che manca ai patimenti di Cristo, in favore del suo corpo che è la Chiesa ».

Proprio *la Chiesa*, che attinge incessantemente alle infinite risorse della redenzione, introducendola nella vita dell'umanità, è *la dimensione*, nella quale la sofferenza redentrice di Cristo può essere costantemente completata dalla sofferenza dell'uomo. In ciò vien messa in risalto anche la natura divino-umana della Chiesa. La sofferenza sembra partecipare in un qualche modo alle caratteristiche di questa natura. E perciò essa ha pure un valore speciale davanti alla Chiesa. Essa è un bene, dinanzi al quale la Chiesa si inchina con venerazione, in tutta la profondità della sua fede nella redenzione. Si inchina, insieme, in tutta la profondità di quella fede, con la quale essa abbraccia in se stessa l'inesprimibile mistero del corpo di Cristo.

CONCLUSIONE

Questo è il senso veramente soprannaturale ed insieme umano della sofferenza. E'*soprannaturale*, perché si radica nel mistero divino della redenzione del mondo, ed è, altresì, profondamente *umano*, perché in esso l'uomo ritrova se stesso, la propria umanità, la propria dignità, la propria missione.

La sofferenza certamente appartiene al mistero dell'uomo. Forse essa non è avvolta quanto lui da questo mistero, che è particolarmente impenetrabile. Il Concilio Vaticano II ha espresso questa verità che « in realtà, solamente nel mistero del Verbo Incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Infatti..., *Cristo* che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore, *svela* anche *pienamente l'uomo all'uomo* e gli fa nota la sua altissima vocazione »(100). Se queste parole si riferiscono a tutto ciò che riguarda il mistero dell'uomo, allora certamente si riferiscono in modo particolarissimo *all'umana sofferenza*. Proprio in questo punto lo « svelare l'uomo all'uomo e fargli nota la sua altissima vocazione » è particolarmente *indispensabile*. Succede anche - come prova l'esperienza - che ciò sia particolarmente *drammatico*. Quando però si compie fino in fondo e diventa luce della vita umana, ciò è anche particolarmente *beato*. « Per Cristo e in Cristo si illumina l'enigma del dolore e della morte »(101).

In definitiva...

Nel 2011 Benedetto XVI rispose così a una bambina che gli chiese spiegazioni al dolore dei suoi coetanei: «Non abbiamo le risposte, ma sappiamo che Gesù ha sofferto come innocente vittima sacrificale... Questo mi sembra molto importante, anche se non abbiamo risposte, se rimane la tristezza: Dio sta dalla nostra parte». Papa Francesco, qualche anno dopo, disse sul medesimo quesito: «Questa domanda è una delle più difficili a cui rispondere. Non c'è risposta». E poi aggiunse: «Cosa posso fare io perché un bambino soffra di meno? Stargli vicino. La società dia aiuti anche palliativi per le sofferenze dei bambini».

La risposta di Dio alla domanda sul perché della sofferenza del giusto, non è una spiegazione, ma una Presenza. È Cristo sulla croce.

La sofferenza e la morte rimangono enigmi irrisolti razionalmente, ma con la fede in Cristo questo mistero si illumina di un senso anch'esso misterioso ma reale, esso sarà pienamente svelato solo nell'al di là.

Il male, pur essendo reale, non ha il potere di distruggere il significato ultimo della vita. Il cristianesimo annuncia che Dio si è fatto uomo in Cristo proprio per affrontare il male e la morte. Quindi il male non viene eliminato con argomenti, ma sconfitto da una presenza.

Il cristianesimo non elimina il male, ma introduce un fattore di vittoria dentro il male: la presenza di Cristo risorto.”

Affermare che il male è un mistero non significa che non si possa dire nulla, ma che la risposta definitiva è l'incontro con Cristo, che vive il male fino in fondo (passione e croce) e lo trasfigura nella resurrezione.

A conclusione di queste riflessioni ecco la mia sintesi.

L'esistenza del male è un mistero.

Esso è presente nella creazione, è l'Angelo decaduto, che con le sue tentazioni accettate volontariamente dall'uomo perpetua il male nella storia.

Esso però è stato sconfitto dalla Croce di Cristo. Per mezzo della sofferenza e della morte accettate per Amore, Cristo ci offre la salvezza, liberandoci così dalla definitività del male la cui sua massima espressione è la morte, infatti Egli afferma:

“ Chi crede in me avrà la vita eterna” che significa vita tutta dentro la Presenza di Dio, Bene Sommo, nella comunione con tutti i beati.

Dopo queste riflessioni sul problema del male è ineludibile la domanda delle domande: cosa è la vita dell'uomo?

Cos'è la vita? La vita è una fregatura? Qual è il suo senso se ce l'ha? Ogni uomo della storia ha avvertito nel suo cuore tale domanda, occorrerà dunque impiegare tutte le energie nella risposta a questa fondamentale domanda.

La fede cristiana afferma che vita non è una fregatura, ma un dono, essa proclama che Dio è il creatore di tutto ciò che esiste e dunque anche della nostra vita e che nella persona di Gesù Cristo si compie definitivamente la vita dell'uomo.

PAPA FRANCESCO

Meditazione mattutina nella Cappella Sanctae Marthae

6 aprile 2013

La fede non è né una alienazione né una truffa, ma è un cammino concreto di bellezza e di verità, tracciato da Gesù, per preparare i nostri occhi a fissare senza occhiali «il volto meraviglioso di Dio» nel posto definitivo che è preparato per ciascuno. È un invito a non farsi prendere dalla paura e a vivere la vita come una preparazione a vedere meglio, ascoltare meglio e amare di più quello che Papa Francesco ha pronunciato nell'omelia della messa celebrata venerdì mattina, 26 aprile, nella cappella della Domus Sanctae Marthae.

Papa Francesco ha centrato l'omelia sul passo evangelico di san Giovanni (14, 1-6): «Non sia turbato il vostro cuore. Abbiate fede in Dio e abbiate fede anche in me. Nella casa del Padre mio vi sono molte dimore. Se no, vi avrei mai detto: “Vado a prepararvi un posto”? Quando sarò andato e vi avrò preparato un posto, verrò di nuovo e vi prenderò con me, perché dove sono io siate anche voi. E del luogo dove io vado, conoscete la via».

Pronunciare queste parole, secondo la narrazione evangelica di san Giovanni, Gesù — ha detto il Papa — «comincia a parlare: di che? Del cielo, della patria definitiva. “Abbiate fede anche in me: io

rimango fedele” è come se dicesse questo». E utilizzando la metafora, «la figura dell’ingegnere, dell’architetto dice loro quello che andrà a fare: “Vado a prepararvi un posto, nella casa del Padre mio vi sono molte dimore”. E Gesù va a prepararci un posto».

«Com’è — si è chiesto Papa Francesco — questa preparazione? Come avviene? Com’è quel posto? Cosa significa preparare il posto? Affittare una stanza lassù?». Preparare il posto significa «preparare la nostra possibilità di godere, la nostra possibilità di vedere, di sentire, di capire la bellezza di quello che ci aspetta, di quella patria verso la quale noi camminiamo».

«E tutta la vita cristiana — ha proseguito il Pontefice — è un lavoro di Gesù, dello Spirito Santo per prepararci un posto, prepararci gli occhi per poter vedere». «“Ma, Padre, io vedo bene! Non ho bisogno degli occhiali!”. Ma quella è un’altra visione. Pensiamo a quelli che sono malati di cataratta e devono farsi operare la cataratta: loro vedono, ma dopo l’intervento cosa dicono? “Mai ho pensato che si potesse vedere così, senza occhiali, tanto bene!”. Gli occhi nostri, gli occhi della nostra anima hanno bisogno, hanno necessità di essere preparati per guardare quel volto meraviglioso di Gesù». Si tratta, allora, di «preparare l’udito per poter sentire le cose belle, le parole belle. E principalmente preparare il cuore: preparare il cuore per amare, amare di più».

«Nel cammino della vita — ha spiegato il Pontefice — il Signore sempre fa questo: con le prove, con le consolazioni, con le tribolazioni, con le cose buone. Tutto il cammino della vita è un cammino di preparazione. Alcune volte il Signore deve farlo in fretta, come ha fatto con il buon ladrone: aveva soltanto pochi minuti per prepararlo e l’ha fatto. Ma la normalità della vita è andare così: lasciarsi preparare il cuore, gli occhi, l’udito per arrivare a questa patria. Perché quella è la nostra patria».

Papa Francesco ha messo in guardia dal perdere di vista questa dimensione fondamentale della nostra vita e del cammino di fede e dalle obiezioni di chi non riconosce una prospettiva di eternità: «“Ma, Padre, io sono andato da un filosofo e mi ha detto che tutti questi pensieri sono una alienazione, che noi siamo alienati, che la vita è questa, il concreto, e di là non si sa cosa sia ...”. Alcuni la pensano così. Ma Gesù ci dice che non è così e ci dice: “abbiate fede anche in me. Questo che io ti dico è la verità: io non ti truffo, io non ti inganno”. Siamo in cammino verso la patria, noi figli della stirpe di Abramo, come dice san Paolo nella prima lettura» (*Atti degli apostoli* 13, 26-33).

«E dal tempo di Abramo — ha affermato il Papa — siamo in cammino, con quella promessa della patria definitiva. Se noi andiamo a leggere il capitolo undicesimo della lettera agli Ebrei troveremo quella bella figura dei nostri antenati, dei nostri padri, che hanno fatto questo cammino verso la patria e la salutavano da lontano. Prepararsi al cielo è incominciare a salutarlo da lontano». E «questa non è alienazione: questa è la verità, questo è lasciare che Gesù prepari il nostro cuore, i nostri occhi per quella bellezza tanto grande. È il cammino della bellezza. Anche il cammino del ritorno alla patria».

Il Papa ha concluso l’omelia auspicando «che il Signore ci dia questa speranza forte» e «ci dia anche il coraggio di salutare la patria da lontano». E infine «ci dia l’umiltà di lasciarci preparare, cioè di lasciare il Signore preparare la dimora, la dimora definitiva, nel nostro cuore, nei nostri occhi e nel nostro udito».

La vita

A volte mi vien a pensar

alla vita;

il tempo inafferrabile

il presente inesistente.

Tutto ciò mi fa

inorridire; ma non più!

ora ci sei Tu.

Tu che mi ami ed io che, lo so, non muoio più.

Gian (1971)

Visione

Cos'è l'uomo senza di Te? O mio Dio?

Una esile canna sbattuta dal vento

impetuoso degli uomini malvagi.

Una foglia che in autunno ingiallisce e cade,

per essere calpestata dal primo passante.

Una nuvola sbiadita che subito svanisce nel cielo.

Una creatura che si crede grande, potente, forte,

e non sa che Grande, Potente, Forte lo sarà solo con Te.

Gian (1975)

La vita è un cammino



Il fatto di esistere è un miracolo che ci riempie di stupore nel momento in cui ce ne rendiamo conto.

Prima di esistere infatti non c'eravamo. Come è avvenuto questo passaggio dal nulla all'essere?

Quale è la causa che l'ha determinato? Chi lo ha deciso? Dal momento che il nulla che ero non poteva "produrre" alcunché?

Chi ha voluto che io esistessi in questo momento storico e non in un altro?

Avrei potuto essere un uomo preistorico e invece sto ammirando l'orizzonte dall'alto di un grattacielo. Avrei potuto nascere all'equatore o al polo nord, eccomi invece a godermi il dolce tepore di un clima mite.

Avrei potuto nascere in un'altra civiltà, nutrirmi di una cultura diversa, parlare una lingua che non conosco, essere educato da altri genitori, avere qualità diverse da quelle che mi caratterizzano.

Mi trovo ad esistere qui e ora, in questo modo e non in un altro per decisione misteriosa del Creatore.

E' Lui che mi ha fatto e che continuamente mi fa.

E la vita allora è un cammino verso la meta della felicità piena; ma non da soli, si cammina bene quando si è in una compagnia (la sua Chiesa, o meglio il pezzo di Chiesa che ci ha raggiunto), che ci garantisce che si tratta della strada giusta che ci conduce alla meta desiderata: la nostra pienezza umana.

Che la coscienza di essere figlio del Mistero buono che ci ha fatti e che continuamente ci fa, e che ci aspetta alla fine del pellegrinaggio terreno nella sua casa, dove potremo finalmente vederlo così come Egli è, dove potremo vivere una vita in cui il Male sarà scomparso...vita beata, una vita in comunione con tutti quelli che abbiamo amato, dove potremo sciogliere tutto il nostro essere nel suo abbraccio misericordioso, ci accompagni ogni giorno della nostra vita.

