

a cura di

Giancarlo Galeazzi



Ripensare
la sofferenza

CITTÀ APERTA

a cura di Giancarlo Galeazzi

Ripensare la sofferenza

Città Aperta Edizioni

I saggi raccolti in questo volume sono rielaborazioni dei contributi presentati al Convegno di Studi di Treia il 22 marzo 2002.

© copyright 1ª ediz. gennaio 2004
Città Aperta Edizioni s.r.l.
94018 Troina (En) - via Conte Ruggero, 73
Tel. 0935 653530 - Fax 0935 650234

Copertina di Rinaldo Cutini

In copertina: Guido Mazzone (sec. XV), *Deposizione* (part.)

Finito di stampare nel gennaio 2004
dalla Multigrafica Troinese del V.C.R. s.r.l.
94018 Troina (En)
Tel. 0935 657398 - Fax 0935 653438

Sommario

Prefazione 11

Introduzione
Approcci alla sofferenza
di *Giancarlo Galeazzi* 17

La situazione attuale p. 18 - L'approccio scientifico p. 19 - L'approccio filosofico p. 20 - L'approccio religioso p. 21 - Due posizioni emblematiche p. 22 - Conclusione p. 25

Parte prima
Interrogarsi sulla sofferenza

1. Un problema multidimensionale
di *Giuseppe Dall'Asia* 29

La sofferenza tra speranza e disperazione p. 32 - Dolore e impegno morale p. 33 - Il tema della sofferenza in Simone Weil p. 34 - Conclusione p. 36

2. Dolore e domanda di senso
di *Piergiorgio Grassi* 38

Il riemergere della domanda di senso sul dolore p. 38 - Difficoltà della metafisica ad affrontare il dolore p. 43 - Analisi fenomenologica del dolore e orizzonte di senso p. 48

3. Dolore ed etica pubblica
di Franco Riva 53

Il grido di dolore p. 53 - Dolore e dimensione pubblica p. 55 - La richiesta di sacrificio p. 59 - Dolori democratici p. 65 - Umanità, socialità e dolore p. 68 - Tecnica e dolore pubblico p. 72 - Dolore e correzione dell'etica p. 78

Parte seconda
Convivere con la sofferenza

1. Ascoltare il sofferente: la sofferenza e la psicologia
di Filippo Pesaresi 85

Il «dirsi» della sofferenza p. 85 - L'orizzonte della sofferenza p. 87 - Sofferenza e cultura p. 89

2. Psicologia della compassione
di Giuseppe Galli 91

La compassione come evento intricato p. 91 - La compassione non basta p. 94

3. Soffrire con dignità: il contributo di V.E. Frankl
in tema di sofferenza umana
di Eugenio Fizzotti 97

Quale nevrosi per il nostro tempo? p. 97 - La condizione di possibilità della frustrazione esistenziale p. 98 - Per amore del whisky p. 99 - Essere e sentirsi responsabili p. 101 - Semaforo giallo lampeggiante p. 103 - Tre categorie di valori p. 104 - Dall'*homo faber* all'*homo patiens* p. 106 - Come aiutare chi soffre p. 108

Parte terza
Dare senso alla sofferenza

1. La Chiesa continua nel tempo
la Redenzione di Gesù Cristo
di Benedetto Testa 115

La Chiesa è il segno efficace del divino nella storia p. 115 - La Chiesa vive e diffonde tra gli uomini l'amore di Dio reso presente ed efficace da Gesù Cristo p. 116 - La comunità cristiana in comunione con chi soffre p. 117 - La sofferenza arricchisce di sapienza e di grazia la vita della Chiesa e dell'umanità p. 119 - Conclusioni p. 120

2. Sofferenza e teodicea di <i>Emilio De Dominicis</i>	121
---	-----

Introduzione p. 121 - La sofferenza e la teodicea dell'uomo p. 123 - La sofferenza e la teodicea di Dio p. 141 - Conclusione p. 160

3. La sofferenza e il dono del senso: un confronto con la spiritualità ortodossa e il pensiero religioso russo di <i>Natalino Valentini</i>	165
--	-----

La sofferenza nella tradizione cristiana ortodossa p. 165 - La Croce della *kénosis* e della gloria nella spiritualità ortodossa p. 169 - La sofferenza e il dolore innocente p. 172 - La «sofferenza inutile» e l'armonia del creato p. 175 - Domanda di senso o caduta nell'assurdo p. 179 - Il grido e il senso: oltre le evidenze logiche della teodicea p. 182 - La sofferenza, un mistero di preghiera e di amore p. 185 - La sofferenza trasfigurata p. 189

Appendice

La sofferenza degli ultimi e dei giovani di <i>Luigi Ciotti</i>	195
--	-----

Il Giovedì santo p. 195 - Il Venerdì santo p. 200 - Il Sabato santo p. 205
Quattro chiavi simboliche p. 210

Bibliografia sul dolore (in lingua italiana) a cura di <i>Giancarlo Galeazzi</i>	213
---	-----

2. Sofferenza e teodicea

di Emilio De Dominicis

Introduzione

Che cosa [...] è così vicino all'uomo come il dolore? [...] Ciascuno può misurare soltanto il suo dolore, quello che lui prova. E chi lo ha misurato sa che il dolore del mondo è superiore ad ogni misura. [...] Nessuno può abbracciare con lo sguardo questo mare di dolori inspiegabili, questo mare sconfinato e senza fondo di dolori e sofferenze implacabili. [...] Eppure basta il dolore che colma il cuore di un solo individuo per fare immediatamente affiorare quella parola [...]: perché? [...] Perché soprattutto questo terribile dolore, mio e degli altri? Ma tutta questa miseria [...] non è un grido *contro* il cielo e il suo Dio? Non è una accusa contro colui che è il creatore di questo mondo straripante di dolore?¹

C'è già qui tutto l'essenziale per introdurre il discorso sulla sofferenza: il suo senso, il suo rapporto con l'esistenza e con Dio.

La prima questione è quella del senso della sofferenza, se ne ha: senso come significato, funzione, scopo, intelligibilità, peso, valore. Per Reiner, l'esperienza della sofferenza è un preciso impulso alla ricerca del senso; e per Müller, l'essere

¹ Küng H., *Dio e il dolore*, trad. it. di Morelli M., Queriniana, Brescia 1968, pp. 7-8.

nel vero e l'agire morale sono forme di realizzazione del senso.² Nulla di meglio allora che, su sollecitazione della stessa sofferenza, ricercare il suo vero senso – che potrebbe anche rivelarsi non-senso – e individuare il giusto orientamento da tenere nei suoi confronti.

Il secondo problema concerne l'esistenza segnata dalla sofferenza. Che valore ha un'esistenza nel dolore? Se il male è il fallimento del soggetto su qualche fronte, e una certa sofferenza ne è l'esperienza di afflizione, se l'uno e l'altra fossero così violenti, distruttivi, insopportabili, varrebbe ancora la pena vivere?

La terza questione verte sul perché Dio consenta la sofferenza e il male. È questa una domanda tanto naturale quanto antica. A cominciare da Epicuro, secondo quanto riferisce Lattanzio:

La divinità o vuole abolire il male e non può; o può e non vuole; o non vuole né può; o vuole e può. Se vuole e non può, bisogna ammettere che sia impotente, il che è in contrasto con la nozione di divinità; se può e non vuole, che sia malvagia, il che è ugualmente estraneo all'essenza divina; se non vuole e non può, che sia insieme impotente e malvagia; se poi vuole e può, sola cosa conveniente alla sua essenza, donde provengono i mali e perché non li abolisce?³

E, d'altra parte, Tommaso d'Aquino non è meno radicale nel considerare il male come l'assoluto antagonista della divinità. Nell'articolo: *Utrum Deus sit*, il primo *videtur quod non* così recita:

Se di due contrari, uno è infinito, l'altro resta completamente distrutto. Ora, nel nome di *Dio* s'intende affermato un bene infinito. Dunque, se Dio esistesse, non dovrebbe esserci più il male. Viceversa, nel mondo c'è il male. Dunque Dio non esiste.⁴

² Cfr. Splett J., v. *Senso*, in *Sacramentum mundi*, red. it. a cura di Bellini A., vol. VII, Morcelliana, Brescia 1977, coll. 600-614.

³ Latt., *De ira Dei*, 13, 19; trad. it. in Epicuro, *Opere*, a cura di Isnardi Parente M., Utet, Torino 1974, p. 389.

⁴ Th. Aq., *Sum. Theol.*, I, q. 2, a. 3, arg. 1 (ed. leonina, con trad. it. a fronte, Salani, Firenze 1964-1975).

Per quanto ci riguarda, allora, cercheremo di evidenziare della sofferenza, oltre al suo senso e al rapporto con l'esistenza, soprattutto il suo essere – si vedrà in che termini – una contestazione di Dio, che non dovrebbe permetterla, in quanto forma di male. In particolare, prenderemo in considerazione alcuni tentativi di giustificare Dio – contro le obiezioni che gli vengono rivolte per l'esistenza del male –, e cioè alcuni tipi di teodicea, essenzialmente riconducibili a due gruppi: teodicea dell'uomo, fondata su argomenti di ragione; teodicea di Dio, come risulta dalla Rivelazione. Naturalmente, sono presupposti per la prima teodicea, l'esistenza di Dio, la sua onnipotenza e bontà infinita, e, per l'altra, il cristianesimo.

La sofferenza e la teodicea dell'uomo

La sofferenza, nel modo in cui se ne parla ordinariamente, è l'esperienza umana del male, è il segno di un incidente che confligge con il desiderio di vita, di bene, di autorealizzazione dell'uomo. Ma è solo questo? Non è salutare, per fare un esempio, la sofferenza di chi si duole di un errore, o si pente di una colpa? L'argomento va senz'altro approfondito.

La sofferenza come bene

Partiamo da alcune considerazioni che fa Tommaso d'Aquino sulla sofferenza nel trattato sulle passioni della *Summa Theologiae*.⁵ La passione, in senso proprio, consiste nella ricezione di una cosa con l'espulsione di un'altra – ad esempio della sanità con eliminazione della malattia, o della malattia con perdita della salute –, con la precisazione che «quando la trasmutazione termina in fatto svantaggioso riveste più l'aspetto di passione, che non quando termina in un vantaggio».⁶

Quanto alla classificazione, le passioni si distinguono sulla base del concupiscibile e dell'irascibile, che sono potenze

⁵ Cfr. *ivi*, I-II, qq. 22-48.

⁶ *Ivi*, I-II, q. 22, a. 1.

differenti specificate da oggetti diversi (bene o male preso in assoluto, bene o male in quanto si presenta arduo e difficile). Tra le passioni, qui ci interessano quelle «negative»: dolore o tristezza (nel concupiscibile), timore e disperazione (nell'irascibile).⁷ Dolore e tristezza non sono sinonimi: in senso lato, l'uno è il genere, l'altra la specie; in senso rigoroso, il primo è prodotto dalla percezione esterna, l'altro deriva dalla conoscenza interiore.⁸ Oggetto proprio di ambedue è il male presente, o anche – ma in via derivata – il bene perduto.⁹

Volendo limitarci alla tristezza in senso proprio, bisogna dire che essa, per Tommaso, può essere buona. È *aliquid bonum*, anzitutto in presenza del male.

Supposto un fatto rattristante e doloroso, è cosa buona che uno si rattristi del male presente. Se in realtà non si rattristasse e non si dolesse, mostrerebbe, o di non sentire, o di non stimare quel fatto come ripugnante: e ambedue le cose sono certamente cattive.¹⁰

La tristezza, poi, può essere *bonum utile*, cioè finalizzato, finalizzabile, soprattutto quando ha per oggetto qualcosa da evitare: un male in sé, o un'occasione di male. Così, dato che il male è comunque da fuggire, viene raddoppiata la causa che spinge ad evitarlo: «come il godimento del bene fa sì che il bene sia cercato con maggiore avidità, così la tristezza del male fa sì che lo si fugga con più impegno». ¹¹ Infine, la tristezza può essere *bonum honestum*, cioè un bene voluto per se stesso.¹²

E infatti,

nella tristezza interiore, la conoscenza del male spesso dipende dal retto giudizio della ragione; e l'avversione al male dipende dalla volontà ben disposta che lo detesta. Ora, ogni bene one-

⁷ Cfr. *ivi*, I-II, q. 23, a. 4.

⁸ Cfr. *ivi*, I-II, q. 35, a. 2.

⁹ Cfr. *ivi*, I-II, q. 36, a. 1.

¹⁰ *Ivi*, I-II, q. 39, a. 1.

¹¹ *Ivi*, I-II, q. 39, a. 3.

¹² Cfr. *ivi*, I, q. 5, a. 6.

sto deriva appunto da codeste due cose, cioè dalla rettitudine e della ragione e della volontà.¹³

Ciò che concerne la tristezza in senso proprio, per Tommaso, vale anche, in quanto compatibile, per il dolore (fisico), per il timore (paura davanti a un male futuro), per la disperazione (ripulsa di un bene arduo irraggiungibile).

In definitiva, allora – ed è l'essenziale –, per lui, la sofferenza – riuniamo tutte le passioni «negative» sotto quest'unico nome – può essere buona, anzi, in determinate circostanze lo è senz'altro. Ma questo non è vero solo per Tommaso. È vero pure per altri. Ad esempio, in un diverso contesto, per Max Scheler, secondo quanto scrive nel saggio *Il senso della sofferenza*.¹⁴ Intanto, anche per lui la sofferenza è, o può essere, *bonum utile*, in quanto segnalazione di ciò che danneggia la vita. Ma questa è solo la positività minima della sofferenza.

Max Scheler va ben oltre. Riconduce ogni sofferenza (dal dolore fisico fino alla disperazione metafisico-religiosa) al sacrificio: sacrificio della parte per il tutto – «soltanto lì dove il tutto opera, è e vive nelle sue parti proprio *in quanto* totalità, le parti vivono non solo nel tutto ma anche “per” il tutto, si può parlare di sacrificio e può sussistere la possibilità dell'insorgere della sofferenza»¹⁵ –; sacrificio di ciò che è inferiore a ciò che è superiore,

quando la realizzazione di un bene di livello comparativamente «superiore» appare legata in maniera essenziale alla distruzione o alla diminuzione di un bene comparativamente «inferiore».¹⁶

E, nel quadro del sacrificio, l'autore abbina il dolore, quello nobile – cioè non quello dell'impotenza, della debili-

¹³ *Ivi*, I-II, q. 39, a. 2.

¹⁴ Cfr. Scheler M., *Il senso della sofferenza*, in *Id.*, *Il dolore, la morte, l'immortalità*, trad. it. di Rizzi A., Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1983, pp. 35-74.

¹⁵ *Ivi*, p. 42.

¹⁶ *Ivi*, p. 41.

tazione –, alla promozione del livello di organizzazione, all'amore per la vita: è il dolore della crescita, dell'evoluzione, è quel che si chiama «doglie del parto».

Ma la positività della sofferenza non si esaurisce qui, per Scheler. Sulla base della distinzione dei sentimenti – impressioni sensitive, sentimenti vitali, sentimenti psichici, sentimenti puramente spirituali – e della diversità delle relazioni tra loro, egli definisce la sofferenza «purificazione»: purificazione nel senso di «discriminazione dell'*autentico* dall'*inautentico*, lenta separazione di ciò che è più basso da ciò che è più elevato nel centro della nostra anima», orientamento dell'attenzione verso «i beni *centrali* della vita e verso i beni della salvezza». ¹⁷ Il che comporta che la sofferenza possa convivere con la beatitudine, anzi, esserne pervasa: «un uomo beato, cioè un uomo abbandonato a Dio, può accettare nel modo giusto dolore e sofferenza», ¹⁸ senza cessare di essere beato. E comporta anche che si possa amare la sofferenza, almeno una certa sofferenza.

L'esperienza di purificazione – cioè l'esperienza di penetrare nei sempre più profondi «castelli dell'anima» mediante la sofferenza ai livelli periferici e, in questo centro, mantenersi sempre più aperti ad accogliere un mondo superiore di forze spirituali – può portare *sensatamente* ad *amare* questa sofferenza: amarla come i colpi misericordiosi con cui lo scultore divino sbalza la forma di un io ideale dal materiale di un'esistenza inizialmente perduta nelle vie tortuose della sensibilità e dell'egocentrismo. ¹⁹

Appare chiaro, specie da quest'ultime battute, come Scheler si ispiri ampiamente al cristianesimo. E tuttavia, nel trattare il problema della sofferenza egli resta coerente con la sua filosofia, secondo cui, tra l'altro,

l'armonia interna dei nessi e delle derivazioni dei sentimenti a un determinato livello non viene, in via di principio, toccata

¹⁷ *Ivi*, p. 71.

¹⁸ *Ivi*, p. 72.

¹⁹ *Ivi*, p. 73.

dall'ordinamento e dalla concatenazione di quelli di un altro livello.²⁰

Comunque sia, per Scheler, come già per Tommaso, non ogni sofferenza è male: c'è anche una sofferenza buona. Ed è quello che importa. Ora, per una sofferenza buona, nessuna accusa può essere rivolta a Dio, onnipotente e buono. Nessuna accusa, certo. Una domanda però, sì: non poteva usare mezzi e sistemi «meno barbari e violenti»,²¹ non poteva servirsi d'altro, anziché della sofferenza, per la vita e la crescita dell'uomo?

La sofferenza e il male come «privatio boni»

La sofferenza può essere buona. Ci può essere del bene nella sofferenza. Ma c'è anche tanta sofferenza assolutamente negativa. Non c'è bisogno di fare molti esempi: sofferenze da incidenti, sofferenze di bambini, malformazioni congenite, patologie fisiche e psichiche, sofferenze di malati cronici o in fase terminale, ecc. Lo stesso Tommaso, del resto, riconosce che la sofferenza – lo dice a proposito della tristezza – è *quoddam malum, simpliciter et secundum se*.

Una cosa può considerarsi buona o cattiva in due maniere. Primo, assolutamente parlando e per se stessa (*simpliciter et secundum se*). E in questo senso ogni tristezza è un male: infatti l'angoscia dell'appetito umano per la presenza del male si presenta come qualche cosa di cattivo, poiché viene così ostacolata la quiete dell'appetito nel bene.²²

Ma come definire esattamente la sofferenza, il dolore? «Per il dolore – scrive Tommaso – si richiedono due cose: l'unione con un male (male appunto perché privazione di un bene); e la conoscenza di codesta unione».²³

Dunque, sofferenza come male, come percezione di un male. Ma il male che cos'è? Com'è noto, Tommaso – ma

²⁰ *Ivi*, pp. 72-73.

²¹ *Ivi*, p. 40.

²² Th. Aq., *Sum. Theol.*, I-II, q. 39, a. 1.

²³ *Ivi*, I-II, q. 35, a. 1.

molti altri prima di lui²⁴ – lo definisce *privatio boni*. E precisa il suo pensiero distinguendo la mancanza di un bene dovuto per natura (*privatio*) da quella di un bene non dovuto per natura (*negatio*).

Non ogni mancanza di bene si dice male; poiché la carenza di bene si può prendere come privazione e come negazione. Ora, l'assenza di bene, presa come negazione, non è un male, perché altrimenti si dovrebbe dire che le cose che non esistono sono cattive, e ancora che sarebbe cattiva ogni realtà per il fatto che non ha il bene di un'altra, cosicché l'uomo sarebbe cattivo perché non ha la velocità del capriolo, o la forza del leone. Invece, si chiama male la carenza di bene, intesa come privazione: come si dice cecità la privazione della vista.²⁵

Il male, allora, è *privatio boni debiti*: «mancanza di un bene che una realtà per natura dovrebbe avere».²⁶ La concezione del male come *privatio* è la conseguenza logica dell'equazione essere-bene, equazione, meglio identità reale, che Tommaso fonda argomentando come segue.

La ragione di bene consiste in questo, che una cosa è desiderabile: infatti Aristotele dice che il bene è «ciò che tutte le cose desiderano». Ora, è chiaro che una cosa è desiderabile nella misura in cui è perfetta [...]. Ma in tanto una cosa è perfetta in quanto è in atto: e così è evidente che una cosa in tanto è buona in quanto è ente; l'essere infatti è l'attualità di ogni cosa [...]. E così si dimostra che il bene e l'ente si identificano realmente; il bene, però, esprime il concetto di appetibile, non espresso dall'ente.²⁷

Ora, se essere e bene coincidono, il male in quanto opposto del bene sarà anche l'opposto dell'essere, e cioè in sé non

²⁴ Da Aristotele e Plotino – con alcune precisazioni – ai Padri greci (Origene, Metodio, Atanasio, Basilio, Gregorio di Nissa), ai Padri latini (Ambrogio e soprattutto Agostino) e oltre. Per un rapido ragguglio cfr. Journet Ch., *Il male. Saggio teologico*, trad. it. di Massara B., Borla, Roma 1993², pp. 30-38.

²⁵ Th. Aq., *Sum. Theol.*, I, q. 48, a. 3.

²⁶ *Ivi*, I, q. 48, a. 5, ad 1.

²⁷ *Ivi*, I, q. 5, a. 1.

esiste; esistesse in sé, sarebbe un bene – data l'identità di essere e bene – e cesserebbe di essere male. Come dire: il male in sé non può esistere; il male non è una cosa, non è una realtà positiva, ma è privazione di un bene dovuto; può esistere, come carenza, solo in un ente, di per sé buono; può esistere soltanto nel bene.

Naturalmente, dire che il male in sé non esiste, che è privazione di un bene, non significa che non esista affatto. Esiste, può esistere nelle cose, come privazione, ferita, mutilazione, anomalia, disordine: come ente «non è»; come privazione – per quel che può «essere» la privazione – «è». Pertanto, coloro che hanno visto in Tommaso il negatore dell'esistenza *tout court* del male ne hanno frainteso gravemente il pensiero.

Per quel che ci riguarda, il discorso potrebbe chiudersi qui: se il male, anche quello con cui ha a che fare la sofferenza, è privazione, *in quanto privazione* non può essere creato – solo l'ente può esserlo –; dunque, Dio, creatore, onnipotente e buono, non è in alcun modo implicato nel male.

Sorge, però, spontanea una domanda: com'è possibile il male, se tutto ciò che Dio ha creato è bene?

La risposta, secondo Tommaso, è che l'ente creato è finito, è unità inscindibile di atto e potenza, ha una sua perfezione ontologica iniziale – è atto, quanto alla sua natura –, ma ha anche potenzialità. Ora, le potenzialità possono essere attuate o meno, le tendenze al compimento, alla pienezza, all'autorealizzazione possono attingere il fine oppure no. L'identità di essere e bene vale a livello di perfezione ontologica prima, coincidente con l'essere sostanziale di un ente. A livello, invece, di perfezione ultima, completa, «il bene divide l'ente»,²⁸ nel senso che il bene non coincide, può non coincidere con l'ente: solo gli enti che raggiungono la loro perfezione piena sono compiutamente buoni, gli altri no. Così, l'essere creato è comunque buono, e la possibilità del male come privazione del bene dovuto dipende dalla finitezza dell'ente, finitezza correlata alla potenza. Ma a Dio non si

²⁸ Id., *De veritate*, q. 21, a. 2, ad 6 (ed. leonina; trad. it. a cura di Coggi R. e Benetollo V., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992-1993).

può rimproverare di aver creato enti finiti: non poteva fare altrimenti. Per questo verso, non è accusabile di nulla.

Dunque, ciò che è – creato – è bene. Il male come tale – *privatio* – non è creabile: Dio non c'entra. Ma se l'equazione male-privazione fosse solo un artificio semantico, linguistico?

Sofferenze di natura e sofferenze a opera dell'uomo

È vero che oggi di fatto non vi è più una natura allo stato puro, e non è sempre possibile nella realtà attribuire un evento solo alla natura o solo all'uomo. Ad esempio, un'alluvione è sì dovuta alla natura, ma può anche essere effetto di un disboscamento selvaggio; un'epidemia è naturale ma può dipendere pure da imprudenza, dalla mancanza di medicinali – magari dovuta a sconsiderate spese statali per gli armamenti –; ecc. Tuttavia, i due ambiti – sofferenze di natura e sofferenze ad opera dell'uomo – sono di per sé distinti, e soprattutto vanno tenuti distinti in questa sede.

Per quanto riguarda le sofferenze per mano d'uomo comunque provocate, e cioè con interventi personali o attraverso strutture sociali ingiuste, esse sono sempre addebitabili all'uomo e alla sua libertà. Si può discutere sul livello di libertà di questa o quell'azione, sul concorso delle circostanze, sulla pressione sociale o dei mezzi di informazione, sui condizionamenti vari, ma responsabile di ciò che fa è l'uomo che lo fa, come agente consapevole e libero. Mancasse del tutto di libertà in una particolare situazione – ma ciò andrebbe dimostrato, non presupposto –, il soggetto sarebbe allora un puro agente naturale. Ma l'uomo di per sé è libero: libero di fare il bene, ma anche di fare il male, di procurare sofferenza agli altri, di creare delle vittime.

Per Tommaso, l'uomo è libero, essenzialmente perché è razionale. È libero perché, avendo l'idea del bene come tale, non si lascia determinare dai beni finiti – che non adeguano mai il bene come tale –, ma si autodetermina scegliendo liberamente tra loro. È libero nella scelta tra l'agire e il non agire: libertà dell'esercizio dell'atto. È libero, di fatto, nella elaborazione del giudizio ultimo pratico – questo *adesso e qui* è bene per me –, perché tale giudizio è frutto non della sola ragione ma anche della volontà, che può indirizzare la ragione stessa a considerare certi aspetti del-

la realtà anziché altri.²⁹ Comunque sia, posto che l'uomo sia libero, è a lui che bisogna chiedere conto delle sue azioni – anche di Auschwitz –, non a Dio. La libertà – senza di cui l'uomo non sarebbe tale, e non sarebbero possibili moralità, creatività, amore, ecc. – è così importante agli occhi di Dio, che egli ha preferito correre il rischio che se ne possa abusare, anziché rinunciare a creare esseri liberi. Naturalmente, proprio perché libero, l'uomo ha – e deve assumersi – la piena responsabilità dei suoi atti.

Quanto alle sofferenze di natura, già si è detto della loro condizione di possibilità: la finitezza, la potenza nell'atto limitato che ogni cosa creata è. Approfondendo la questione, Tommaso, coerentemente con la concezione del male privazione, del male non-ente, trova la causa del male – quindi anche del *quoddam malum* che è la sofferenza – nell'ente, in ciò che è, nel bene – che solo è –. E distingue due modi – illustrandoli con due esempi – in cui il bene può causare il male: come causa *deficiens*, o per *accidens*. L'esempio del primo caso è quello del seme che per la sua *virtus deficiens* causa un essere umano mostruoso. L'esempio del secondo caso è quello del fuoco che con la sua potenza attiva scalda e accidentalmente – in obliquo, non direttamente, non in via principale – fa scomparire l'acqua, ne decreta il non essere.³⁰

Così, le sofferenze, i mali, di natura – ma ciò vale analogamente anche per le azioni volontarie – in ultima analisi hanno solo una causa, l'essere, il bene, come causa *deficiens* o causa *per accidens*. La conclusione che ci riguarda è che Dio, creando le cose, crea solo dei beni, che però possono essere causa dei mali, della sofferenza: causa *deficiens*, o causa *per accidens*.

A giustificazione di Dio, si può invocare qui – in analogia con la necessità, volendo creare, di creare enti finiti – l'inevitabilità che a certe azioni di per sé buone corrispondano fatalmente aspetti negativi? Tommaso sembra propendere per il sì. Afferma, infatti, a proposito del fuoco:

²⁹ Cfr. Id., *De malo*, q. 6 (ed. leonina; trad. it., *La libertà e il male* [qq. 1, 2, 3, 6] a cura di Galeazzi U. e Savino R., Rizzoli, Milano 2002).

³⁰ Cfr. *ivi*, q. 1, a. 3.

Certamente non mira principalmente e per sé al non essere dell'acqua, ma tende principalmente a introdurre nella materia la forma del fuoco, che implica *necessariamente* (*ex necessitate*) il non essere dell'acqua.³¹

Ma questo, come si vede, è un problema che concerne i rapporti tra le cose e tra le varie azioni e passioni in un contesto più generale. Ne parliamo immediatamente. Dunque, le sofferenze provocate dall'uomo non sono imputabili a Dio, ma all'uomo; le sofferenze di natura non possono costituire motivo di accusa contro Dio, se derivano *necessariamente* da un bene, che le determina come causa *per accidens*. Ma resta la domanda: c'è solo il minimo inevitabile di sofferenza, quale rovescio – ineliminabile – del bene, di beni, o vi sono sofferenze in eccesso, inutili, insensate, assurde?

La sofferenza e il principio di totalità

La sofferenza può essere considerata unicamente nel soggetto che ne è afflitto, oppure nell'ambito di un quadro più ampio.

Ora, proprio nel tentativo di coglierne l'eventuale funzione in un ordine relazionale, alcuni autori l'hanno inserita nel contesto della totalità dell'universo. Tommaso è uno di questi. Diversamente da chi ha la gestione di un bene particolare, egli scrive,

il provveditore universale, per assicurare il bene del tutto, permette qualche difetto in casi particolari. Perciò la distruzione e le deficienze delle cose create si possono dire contro la natura particolare di esse; ma rientrano nell'intenzione della natura universale, in quanto il difetto di una ridonda a bene di un'altra, o anche a bene dell'universo; infatti, la distruzione di una cosa segna la generazione di un'altra, e così si conserva la specie. Essendo, dunque, Dio il provveditore universale di tutto l'essere, appartiene alla sua provvidenza il permettere alcuni difetti in qualche cosa particolare perché non sia impedito il bene perfetto dell'universo. Ed invero, se si impedissero tutti i mali, molti beni verrebbero a mancare all'universo: per esempio, non vi sarebbe la vita del leone se non vi fosse la morte di

³¹ *Ivi*; il corsivo è nostro.

altri animali, né vi sarebbe la pazienza dei martiri se non vi fosse la persecuzione dei tiranni.³²

Allora, è la perfezione del tutto che «giustifica» i mali, i difetti, le sofferenze di qualche ente come parte del tutto: «il bene del tutto è superiore a quello delle singole parti».³³

Sulla stessa linea si era già mosso Agostino, più volte citato da Tommaso sull'argomento: nella gerarchia e nella disposizione degli enti,

neppure quelle stesse cose che muoiono, o che cessano di essere ciò che erano, deturpano o turbano la misura, la forma e l'ordine di tutta quanta la natura: così come un discorso ben composto è ugualmente bello, anche se in esso le sillabe e tutti i suoni passano come con un processo di nascita e di morte;³⁴ tutti gli esseri [...] acquistano e perdono perfezioni, secondo l'esigenza e il movimento delle realtà, alle quali per legge del Creatore sono soggetti, perché per divina provvidenza tendono a quel risultato che il razionale ordinamento dell'universo implica.³⁵

Dunque, la sofferenza vista nell'ordine della totalità è – almeno in alcune sue forme e per alcuni versi – inevitabile e in qualche modo «riscattata» dal bene, dalla perfezione del tutto.

Un altro autore che considera la sofferenza all'interno di una totalità, questa volta in evoluzione, è Teilhard de Chardin. La realtà è in divenire, lungo l'asse privilegiato che va dalla dispersione e dalla molteplicità – attraverso una crescente organizzazione della materia – alla complessità-coscienza, all'unità. La legge base della cosmogenesi è quella dell'unione – essere è essere unito –, unione per sintesi che

³² Id., *Sum. Theol.*, I, q. 22, a. 2, ad 2. Cfr. anche *ivi*, I, q. 48, a. 2 et ad 3.

³³ Id., *Contra Gent.*, II, 44 (ed. leonina; trad. it. a cura di Centi T.S., Utet, Torino 1975).

³⁴ August., *De natura boni*, I, 8 (trad. it. a cura di Reale G., Rusconi, Milano 1995).

³⁵ Id., *De civ. Dei*, XII, 5 (trad. it. di Gentili D., Città Nuova, Roma 1978-1991).

genera il cosiddetto *plus-être*. Il processo evolutivo, nel quadro di un evolucionismo finalistico e teistico, si attua attraverso la «trasformazione creatrice», fusione di creazione (produzione dal nulla) e trasformazione (produzione a partire da un ente che preesiste): azione *sui generis* che tocca una realtà preesistente e la eleva, la trasforma in un ente nuovo e specificamente superiore. Così, il processo è – insieme – continuo, ma senza la pura continuità dell'omogeneità, e discontinuo, ma senza una eterogeneità che annulli il legame con ciò che precede: la discontinuità sorge all'interno della continuità, con il superamento di una soglia critica ogni volta diversa. E in questo mondo in evoluzione, che proprio perché tale non è perfetto, la sofferenza trova una sua collocazione: l'evoluzione va avanti per tentativi che non sempre riescono, per vie che poi risultano bloccate, per rami che si riveleranno secondari e destinati a scomparire – ogni ordine in formazione implica in qualche modo disordine –; ogni nuovo grado entitativo vive a spese del precedente, entro certi termini, e lo sopprime. Qui la sofferenza è il prezzo che si paga per il progresso, è la contropartita inevitabile di ogni successo dell'evoluzione. Ancora una volta, è la totalità – anche se concepita non allo stesso modo di Agostino e Tommaso – a determinare il ruolo, la funzione, la plausibilità della sofferenza.

Dio, quindi, sembra di nuovo scagionato. La sofferenza del singolo va considerata all'interno del tutto, la cui perfezione comporta inevitabilmente dei risvolti negativi: non si può creare un carnivoro e volere che non si cibi di animali uccisi; non c'è evoluzione senza che si lasci lo stadio precedente, il guscio, la crisalide; non c'è convergenza in avanti senza ciò che – superato – rimane dietro.

Resta, però, da chiedersi: la sofferenza umana può essere inquadrata in una totalità come sua parte, quando l'uomo – per il suo valore ontologico – è il centro, il fine di quella totalità che è il nostro universo?

La sofferenza e il migliore dei mondi possibili

È Leibniz, come si sa, a sostenere che il nostro è il migliore dei mondi possibili. Ora, per venire immediatamente al tema, come si inquadra al suo interno la sofferenza? E pri-

ma ancora, che forma di male è – se è tale – la sofferenza?

L'autore la pone sotto la voce *male fisico*, diverso da quello *metafisico* – imperfezione delle cose – e da quello *morale* – peccato – : sono queste le tre modalità in cui si attualizza e si manifesta il male. Ora, per Leibniz, di nessuno di questi tre tipi di male Dio è responsabile. Non è responsabile del male morale, che è opera dell'uomo, e che Dio permette solamente, tra l'altro orientandolo saggiamente al bene; e non lo è del male fisico, che è pena, punizione del peccato: questi due mali vanno registrati sul conto dell'uomo, a lui soltanto vanno imputati. Né Dio è responsabile del male metafisico, il solo che sembra dipendere direttamente da lui: non lo è perché il male metafisico non deriva dalla volontà divina, ma ha il suo fondamento «nella natura ideale della creatura, in quanto siffatta natura è racchiusa nelle verità eterne che sono nell'intelletto di Dio, indipendentemente dalla sua volontà»,³⁶ cioè «nella possibilità delle cose o delle forme, unica cosa che Dio non ha fatto, poiché non è autore del proprio intelletto».³⁷ Questo è l'essenziale della teodicea di Leibniz per la parte relativa all'estraneità di Dio da ogni forma di male. Ma l'autore fa molto di più. Difende positivamente la bontà del mondo. E lo fa attraverso due vie differenti. La prima riprende, nel contesto speculativo dell'ordine e dell'armonia universale, un argomento tradizionale: la sofferenza del singolo, la sua imperfezione, i suoi mali trovano posto nella totalità, sono in qualche modo funzionali al tutto.

Scriva Leibniz:

Accade all'incirca come nella musica e nella pittura, dove le ombre e le dissonanze fanno risaltare il resto; e il saggio autore di tali opere trae un così grande vantaggio da queste imperfezioni particolari, in ordine alla perfezione totale dell'opera, che è molto meglio dare loro spazio anziché rinunciarvi. Così, [...]

³⁶ Leibniz G.W., *Saggi di teodicea*, I, par. 20, in *Scritti filosofici di Gottfried Wilhelm Leibniz*, a cura di Mugnai M. e Pasini E., Utet, Torino 2000, vol. III, p. 122 (d'ora in poi, alla parte e al paragrafo di quest'opera – *Saggi di teodicea* – seguirà l'indicazione della pagina della traduzione italiana – in *Scritti filosofici di Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol. III –).

³⁷ *Ivi*, III, par. 380, p. 375.

Dio non avrebbe affatto permesso il peccato [...], se non avesse conosciuto il mezzo per trarne un bene incomparabilmente maggiore del male derivato da quello.³⁸

L'altra via, percorsa da Leibniz, a difesa della bontà del mondo è quella, universalmente nota, per cui Dio, volendo creare, non poteva creare se non il migliore dei mondi possibili, e quindi il nostro – perché creato da Dio – è il migliore dei mondi possibili.

L'autore cerca di dimostrare questo, facendo ricorso a due categorie: il principio di ragione e la «necessità morale». E argomenta così. Dio, ragione prima dell'esistenza delle cose è infinito quanto a intelligenza, potenza, bontà, saggezza. Ora,

questa suprema saggezza, unita a una bontà che non è meno infinita di essa, non ha potuto far altro che scegliere il meglio. Poiché come un male minore è una specie di bene, analogamente un bene minore è una specie di male, se è di ostacolo a un bene maggiore: e ci sarebbe qualche correzione da apportare alle azioni di Dio, se ci fosse modo di fare meglio. [...] Se non ci fosse il migliore (*optimum*) fra tutti i mondi possibili, Dio non ne avrebbe prodotto alcuno. [...] C'è un'infinità di mondi possibili, dei quali bisogna che Dio abbia scelto il migliore, poiché egli non fa niente senza agire secondo la suprema ragione. Qualche avversario [...] replicherà forse [...] dicendo che il mondo avrebbe potuto essere senza il peccato e senza le sofferenze: ma io nego – dice Leibniz – che allora sarebbe stato migliore. Bisogna infatti sapere che tutto è legato in ciascun mondo possibile: l'universo, quale che possa essere, è tutto d'un pezzo, come un oceano; il minimo movimento vi estende il proprio effetto a qualunque distanza [...]. Così, se il minimo male che si verifica nel mondo vi mancasse non sarebbe più questo mondo, il quale, una volta che si sia tenuto conto di tutto e che tutto sia stato calcolato, è stato trovato il migliore dal Creatore che l'ha scelto.³⁹

³⁸ Id., *Dialogue effectif sur la liberté de l'homme et sur l'origine du mal*, in Id., *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, Paris, 1948, t. I, pp. 365-366.

³⁹ Id., *Saggi di teodicea*, I, parr. 8-9, pp. 112-113.

Dio, quindi, ha scelto, tra gli infiniti mondi possibili, il migliore. Lo ha fatto perché non può agire senza ragione, senza la suprema ragione, senza seguire il principio del meglio. Ad agire secondo tale principio Dio è tenuto, sulla base della sua perfezione, per «necessità morale». Dio crea liberamente, non è necessitato metafisicamente a scegliere il meglio, ma vi è obbligato per «necessità morale». «Dio [...], parlando da un punto di vista metafisico, poteva scegliere o attuare quello [il mondo come mezzo per la sua gloria] che non era il migliore; ma non poteva farlo da un punto di vista morale»: ⁴⁰ «è per necessità morale che il più saggio è obbligato a scegliere il migliore». ⁴¹ Dunque, Dio non è in alcun modo responsabile del male; nell'armonia universale trovano posto e funzione anche i mali – tra cui la sofferenza –; il nostro è il migliore dei mondi possibili, anche con la presenza del male, che a questo punto ne è parte integrante o almeno *condicio sine qua non*. ⁴²

Varie sarebbero qui le osservazioni: concetto di «male metafisico» – il mondo in quanto finito sarebbe già un «male» ontologicamente? –; concetto di «migliore dei mondi possibili» – quali i criteri oggettivi e validi per l'individuazione del meglio? –; ecc. Ma soprattutto due, le riserve. Intanto, non convince l'obbligo morale per Dio di creare, se sceglie di farlo, il migliore dei mondi possibili. E infatti, da un lato, Dio è sovraneamente libero, e, dall'altro, nessun mondo – fosse anche il migliore tra i possibili – adeguerebbe mai la perfezione divina, nessun mondo possibile avrebbe mai diritto ad esistere – in presenza della volontà divina di creare –. ⁴³ In secondo luogo, l'armonia universale è affermata

⁴⁰ *Ivi*, II, par. 234, p. 280.

⁴¹ *Ivi*, II, par. 230, p. 279.

⁴² «La permissione dei mali deriva da una specie di necessità morale: Dio vi è obbligato dalla sua saggezza e dalla sua bontà; *siffatta è necessità felice*» (*ivi*, II, par. 128, p. 197). «Il male è stato permesso come una *condicio sine qua non* del bene, [...] non secondo il principio del necessario, bensì secondo i principi della convenienza» (*ivi*, Prefazione, p. 43).

⁴³ Leibniz pensa il contrario: «Non appena Dio ha decretato di creare qualcosa, c'è una lotta fra tutti i possibili, dal momento che tutti pretendono di esistere; e quelli che, uniti insieme, producono il massimo di realtà, di perfezione e di intelligibilità, vi riescono» (*ivi*, II, par. 201, p. 258).

sulla base dell'esperienza – ma quale armonia? quale esperienza? –, oppure è anch'essa sostenuta *a priori*, al pari del migliore dei mondi possibili?

Dio e il male

La sofferenza come *quoddam malum* rientra nel contesto più ampio del male come tale. Ora, senza tematizzare mediazioni di vario genere – male come *privatio boni*, volontà dell'uomo, principio di totalità, o altro –, ma senza ignorarle, affrontiamo direttamente e in via generale il problema del rapporto di Dio con il male, sempre da un punto di vista filosofico, secondo la linea di pensiero di Tommaso d'Aquino.

Anzitutto, Dio, non è causa diretta del male. Non lo è essenzialmente per due motivi. Da un lato, il male in sé, in quanto privazione, non-essere, non è creabile. Dall'altro, il male stesso non può avere una causa in sé: non può essere desiderato, voluto, perseguito in sé, perché solo il bene è appetibile; come effetto dovrebbe somigliare alla causa, in questo caso a Dio bontà infinita, per cui non potrebbe più essere male ma sarebbe bene; in quanto disordine, non può avere una causa per sé, perché questa ha come tale un determinato ordine verso il proprio effetto.⁴⁴ Dio, dunque, non può essere in alcun modo causa per sé del male.

In secondo luogo, Dio non può volere il cosiddetto male di colpa, cioè il male morale, né per sé, né per gli altri, perché è bene sommo che non può non volere se stesso, sia in sé sia come fine delle creature. «Dio nulla desidera più della sua stessa bontà: [...] perciò il male-colpa, che allontana dal bene divino, Dio non lo vuole in nessun modo».⁴⁵

Dio non può essere direttamente causa del peccato né proprio, né altrui. Poiché ogni peccato avviene per un abbandono dell'ordine che tende a Dio come al proprio fine. Dio, invece, [...] inclina e volge tutte le cose verso se stesso come ad ultimo fine. Perciò è impossibile che egli causi in sé, o in altri, l'abbandono dell'ordine che tende verso di lui.⁴⁶

⁴⁴ Cfr. Th. Aq., *De malo*, q. 1, a. 3.

⁴⁵ Id., *Sum. Theol.*, I, q. 19, a. 9.

⁴⁶ *Ivi*, I-II, q. 79, a. 1.

Quanto poi, in particolare, al peccato dell'uomo, Dio non è causa nemmeno indiretta. E infatti, per un verso egli non è tenuto a impedire il peccato che l'uomo fa liberamente – fosse tenuto a impedirlo e non intervenisse, sarebbe causa indiretta –; per altro verso, data la distinzione nel male morale tra l'azione e il disordine connesso, Dio è causa dell'agente e della sua azione, ma non del difetto, che dipende totalmente dal libero arbitrio: «Dio è causa dell'atto del peccato, ma non del peccato, poiché non è causa del fatto che codesta azione sia accompagnata da un difetto».⁴⁷

Infine, Dio non può essere causa del male come causa *deficiens* – nessun difetto, nessuna carenza di *virtus* in lui, che è infinito –. Può esserlo, invece, *per accidens*. Anzi, causa *per accidens* del male Dio lo è effettivamente, dato che il male esiste davvero: nel bene, anche se come privazione. Tommaso è esplicito in tal senso.

Il male che consiste nella corruzione o distruzione di qualche cosa si riallaccia alla causalità divina (*reducitur in Deum sicut in causam*). E ciò è evidente, sia negli esseri naturali, che in quelli dotati di volontà. Difatti, [...] un agente, in quanto produce con la sua efficacia una forma, alla quale tiene dietro una corruzione o una privazione, produce quella corruzione o quella privazione con la sua virtù. Ora, è evidente che la forma voluta da Dio nelle cose create è il bene, consistente nell'ordine dell'universo. E l'ordine dell'universo richiede [...] che esistano degli esseri che possono fallire, e che via via falliscono. Cosicché Dio quando causa nelle cose quel bene che è l'ordine dell'universo *ex consequenti, et quasi per accidens* causa la corruzione delle cose.⁴⁸

Dunque, Dio non è causa diretta del male, né di quello naturale, né di quello morale. È causa diretta di ciò che esiste, che è bene. Non è causa nemmeno indiretta del peccato come tale, cioè in quanto disordine morale. È causa *ex consequenti et quasi per accidens* dei mali dei singoli enti – mali inevitabili se naturali, e possibili se mali morali –, nell'ordine della perfezione di quella totalità che è l'universo.

⁴⁷ *Ivi*, I-II, q. 79, a. 2.

⁴⁸ *Ivi*, I, q. 49, a. 2.

Ma al di là del suo essere causa, se ci riferiamo alla sua volontà, Dio cosa effettivamente vuole? Il problema è reale: se ciò che è volontà di Dio si realizza sempre, come si spiega l'esistenza del male, anche se solo come *defectus*? Se Dio non lo vuole, si realizza in effetti non ciò che Dio vuole ma ciò che non vuole – come dire che la volontà di Dio non si realizza sempre –; se lo vuole, allora Dio non è bontà assoluta.

Tommaso ricorre qui alla distinzione di *voluntas antecedens*, cioè volontà antecedente alla considerazione delle circostanze, e *voluntas consequens*, cioè conseguente alla loro considerazione. Così – l'esempio è tratto dal cristianesimo –, «Dio, di volontà antecedente, vuole che ogni uomo si salvi; ma di volontà conseguente vuole che alcuni siano dannati secondo che esige la sua giustizia».⁴⁹

Più in generale, Dio, di per sé, di volontà antecedente, vuole solo il bene, solo l'essere. Di volontà conseguente vuole sempre l'essere, il bene, ma con quei «mali» che, come rovescio ineliminabile, accompagnano il bene e la perfezione dell'universo. In definitiva, Dio *permette* i mali: quello fisico, in quanto legato alla finitezza degli enti e al loro inserimento in una totalità; quello morale, in quanto non lo impedisce per rispettare la libertà dell'uomo. Comunque, se Dio *permette* un male, lo fa perché si realizzi un bene maggiore, o sia scongiurato un male maggiore:⁵⁰ tanto può, nella sua onnipotenza e bontà infinita.

Un'ultima questione, proprio a proposito dell'onnipotenza e dell'infinita bontà di Dio: è compatibile il male con questi attributi divini? Per Tommaso, la risposta è affermativa. Certo, Dio è onnipotente. E tuttavia, non può fare ciò che è contraddittorio – meglio, è il contraddittorio che non può essere realizzato –; in quanto *potenza assoluta*, può fare tutto, eccetto il contraddittorio; in quanto *potenza ordinata*, però, rispetta – coerentemente – la natura delle cose che ha creato, la libertà umana e anche quelle leggi naturali volute con la creazione, senza le quali, tra l'altro, l'uomo non saprebbe come agire – rispetta, pur potendo sempre fare diversamente –. Ed è proprio nell'ambito della sua potenza ordinata che

⁴⁹ *Ivi*, I, q. 19, a. 6, ad 3.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, I, q. 19, a. 9, ad 3; I, q. 2, a. 3, ad 1; ecc.

Dio *permette* il male. Quanto alla bontà, certamente Dio è infinitamente buono. Perché buono, crea, rendendo partecipi le cose della sua bontà. Perché buono, guida il mondo in modo che prevalga in via definitiva il bene, il positivo, ma all'interno di quella potenza ordinata per cui gli enti finiti possono essere affetti dal male o fare il male. Un quadro – quello appena delineato – che sembra scagionare Dio da ogni accusa. Ma resta una domanda – peraltro già avanzata –: se Dio vuole solo il bene, se non vuole affatto il male ma lo permette soltanto, quello esistente è davvero il minimo male possibile, è solo il male inevitabile, ineliminabile?

La sofferenza e la teodicea di Dio

Quelli esposti sono alcuni percorsi della teodicea che sono stati elaborati storicamente: percorsi della teodicea dell'uomo, tentativi umani di giustificare Dio di fronte alle accuse contro di lui fondate sull'esistenza, nel mondo, di ogni tipo di male, compresa la sofferenza in quanto male. Che valore hanno questi vari sistemi argomentativi? È una domanda più che legittima. È il caso di prenderli in esame, ma nel loro complesso, o almeno per gruppi, al di là di qualche obiezione specifica avanzata a suo tempo.

Difficoltà e limiti delle diverse forme di teodicea dell'uomo

Se la teodicea in via generale è «la difesa della saggezza suprema del Creatore contro le accuse che le muove la ragione a partire dalla considerazione di quanto nel mondo vi è di contrario al fine di questa saggezza»,⁵¹

nessuna teodicea finora ha mantenuto la sua promessa di giustificare la saggezza morale [di Dio] nel governo del mondo contro i dubbi che sono stati elevati nei suoi confronti a partire da quel che l'esperienza ci fa conoscere di questo mondo.⁵²

⁵¹ Kant I., *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*, in Id., *Scritti di filosofia della religione*, a cura di Riconda G., Mursia, Milano 1989, p. 53.

⁵² *Ivi*, p. 58.

Così si esprime perentoriamente Kant. Anzi, aggiunge, una teodicea di questo tipo non è possibile in assoluto, per l'uomo. Non è possibile perché «la nostra ragione è assolutamente incapace di intendere *il rapporto tra un mondo così come sempre ci è dato conoscerlo tramite l'esperienza e la saggezza suprema*»:

Non abbiamo [...] nessun concetto dell'*unità dell'accordo* di [...] saggezza artistica [= quella della fisico-teologia] con [...] saggezza morale [di Dio] in un mondo sensibile e nemmeno possiamo sperare di possederlo.⁵³

Kant chiama «dottrinale» questa teodicea, che «cerca di enucleare per via di argomentazione quella [= di Dio] volontà a partire dalle espressioni di cui essa si è servita», a partire cioè dal mondo quale «manifestazione divina *delle intenzioni* della sua volontà».

Alla teodicea «dottrinale» egli oppone la teodicea «autentica»: «teodicea», in quanto rifiuto di tutte le accuse rivolte alla saggezza divina, rifiuto che «risulta da un *decreto divino* o, ciò che in questo caso è la stessa cosa, da un decreto di quella ragione tramite la quale ci formiamo necessariamente e prima di ogni esperienza un concetto di Dio come essere morale e saggio»: «autentica», perché «è Dio stesso che attraverso la nostra ragione diventa l'interprete della sua volontà manifestata nella creazione» – la ragion pratica «può essere considerata come espressione immediata e voce di Dio, attraverso la quale egli dà un senso alla lettera della sua creazione»⁵⁴ –.

E, facendo riferimento a Giobbe, Kant esplicita la sua posizione, incentrata essenzialmente su quattro punti: limitatezza della ragione umana – Giobbe riconosce la propria ignoranza –; primato della moralità su cui soltanto può fondarsi la fede – Giobbe finisce per credere, ma è sempre uno che ha fatto della moralità un impegno assoluto: «finché non verrà la mia fine, io non verrò meno alla mia pietà» –; sincerità di cuore – Giobbe confessa i suoi dubbi –; «dottrina del-

⁵³ *Ivi*, p. 59.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 59-60.

l'incondizionatezza del divino consiglio» – Giobbe dice di Dio: «È unico e fa ciò che vuole»⁵⁵ –.

Non possiamo soffermarci in questa sede su un'analisi puntuale e critica del pensiero di Kant, a partire da alcuni suoi caratteri di fondo: limitazione della conoscenza ai fenomeni, validità del principio di causalità solo nel mondo fenomenico, impossibilità della metafisica, ecc. E nemmeno vogliamo esaminare la validità o meno della «teodicea autentica» kantiana. Di questa, comunque, intendiamo sottolineare due elementi di notevole rilevanza: finitezza della ragione – affermata anche in relazione alla «teodicea dottrinale» – e sovrana libertà divina – fatta salva l'assolutezza della morale –. Sono due elementi che effettivamente creano gravi difficoltà alla teodicea della ragione speculativa. Ma queste difficoltà, reali, con cui la teodicea deve fare i conti, non sembra ne decretino l'assoluta impossibilità, come si cercherà di evidenziare.

Ma al di là di quelle kantiane, sono molte le critiche che vengono mosse alla teodicea. Ne esponiamo alcune, aggiungendo qualche osservazione. Anzitutto, c'è chi sostiene che la teodicea è ateismo,⁵⁶ perché la ragione pretenderebbe di chiamare in causa Dio, di giudicarlo, di giustificarlo o meno. Chi fa questo è ateo: il suo Dio non è affatto Dio. Una posizione del genere, però, non è sostenibile. La teodicea non è in alcun modo una forma di ateismo: chi cerca di vedere se e come siano compatibili Dio – onnipotente e buono – e il male, si pone un problema vero, vuole solo cercare di capire; chi è per la teodicea vuole giustificare Dio, non negarlo, è un teista, non un ateo. Parecchi, poi, rimproverano alla teodicea di essere astratta, di non tener nel debito conto l'esistenzialità della sofferenza. Anche qui l'accusa non tiene. La teodicea speculativa si costituisce necessariamente sulla base di idee e argomentazioni. Essa cerca di trovare, in via assoluta, le ragioni di compatibilità – se ve ne sono – tra Dio e il male, e non può fare altro che prendere in considerazione il caso singolo all'interno di questo schema generale, che – solo –

⁵⁵ Cfr. *ivi*, pp. 60-61.

⁵⁶ Cfr. Sperna Weiland J., *La théodicée, c'est l'athéisme*, in *Aa.Vv., Teodicea oggi?*, «Archivio di Filosofia», 1988, n. 1-3, pp. 37-50.

ne consente la comprensione. Naturalmente, ove la teodicea fosse un dissertare sul male, un tentativo di immunizzarsi dal male, evasione, alibi, disimpegno, fuga dalla lotta al male, sarebbe senz'altro riprovevole.

Un'altra critica alla teodicea è questa: essa tenderebbe solo a spiegare il male, mentre il male va combattuto praticamente, senza tentennamenti e senza elucubrazioni di sorta. Anche qui l'accusa è immeritata. Anzitutto, la teodicea non nega la lotta contro il male. Ma poi, una simile lotta può fare a meno di un sistema di riferimento di ordine speculativo?

Alcuni, per parte loro, in relazione all'inserimento del male in una totalità in cui esso troverebbe collocazione e funzione, fanno le seguenti osservazioni: l'uomo diventa parte di un tutto, mentre è il centro dell'universo; il male viene minimizzato, relativizzato; il male sta a posto suo, e non c'è motivo di contrastarlo.

Alla prima obiezione si può rispondere che Agostino e Tommaso certamente riconoscono il primato dell'uomo nel mondo e la sua superiorità rispetto agli altri enti, presi anche come totalità. Cose, queste, che riconosce anche Leibniz: «La felicità delle creature intelligenti» è «la parte principale dei disegni di Dio, poiché esse gli somigliano più di ogni altra cosa»;⁵⁷ «in virtù del perfetto ordine stabilito nell'universo, tutto è fatto nel miglior modo possibile, tanto per il bene generale quanto anche per il massimo bene particolare di coloro che [...] sono contenti del governo divino».⁵⁸ Circa la seconda osservazione – minimizzazione del male –, va detto che il male resta male anche per Leibniz, anche nel migliore dei mondi possibili in cui è presente. Ma resta male soprattutto per Agostino e Tommaso: male come privazione di un bene dovuto, a livello ontologico o morale, come carenza della perfezione naturale alla propria essenza, come ciò che è contro natura nell'ente in cui è.⁵⁹ Quanto alla terza obiezione – rischio di accettazione passiva del male –, volendo tralasciare per brevità Agostino e Tommaso, facciamo riferi-

⁵⁷ Leibniz G.W., *Saggi di teodicea*, II, par. 118, p. 182.

⁵⁸ Id., *Principi della natura e della grazia, fondati nella ragione* in Id., *Scritti filosofici*, op. cit., vol. III, p. 452.

⁵⁹ Cfr. Th. Aq., *De malo*, q. 1, a. 3.

mento ancora a Leibniz, il quale invita espressamente tutti ad «agire nel modo che giudicano congruente con la volontà di Dio», «ad imitazione della bontà divina», «senza violare la proporzione della giustizia»,⁶⁰ e dunque invita a evitare il male, a contrastarlo, e a fare il bene.

Un'altra critica alla teodicea è quella di chi le rimprovera una funzione ideologica: la giustificazione di Dio sarebbe ordinata alla giustificazione della ragione e, più ampiamente, dell'uomo. Come dire: non è tanto la causa di Dio che la teodicea vuole difendere, quanto piuttosto la validità della ragione – capace addirittura di tentare una giustificazione di Dio – e la sicurezza dell'uomo – che si ritiene garantito, al sicuro, se Dio davvero esiste ed è bontà infinita –. Questa accusa, però, non è fondata. La teodicea non è finalizzata ad altro da sé, ma tenta solo di capire come possa esistere il male in presenza di un Dio onnipotente e infinitamente buono. È chiaro, però, che essa è anche – o suppone – una logodicea: senza il riconoscimento della validità della ragione, nessuna argomentazione avrebbe senso e fondamento. Come è chiaro che la giustificazione di Dio di fronte al male comporta anche la giustificazione dell'uomo: se Dio non è toccato dal male ed è bontà infinita, l'uomo – e con lui il mondo – è al riparo, non sarà mai vittima del male in via definitiva. Inevitabilmente, quindi, – e non ideologicamente –, la teodicea è anche logodicea, antropodicea, cosmodicea.

Ma se vi sono obiezioni contro la teodicea, alle quali è possibile replicare, vi sono invece considerazioni che oggettivamente ne evidenziano le difficoltà e i limiti. Intanto, la teodicea ha a che fare con Dio. Ora, Dio è in qualche modo conoscibile dall'uomo, ma non è mai comprensibile in senso stretto: «comprendere una cosa vuol dire conoscerla alla perfezione», conoscerla «tanto quanto è conoscibile»; «la parola *comprensione* [...] in senso stretto e proprio indica che qualche cosa è racchiuso nel comprendente».⁶¹ A ciò si aggiunga che vari autori, tra cui – solo per fare qualche

⁶⁰ Leibniz G.W., *Theologisches System*, Tübingen, 1860, rist. Hildesheim, 1966, p. 5. Citiamo da Poma A., *Impossibilità e necessità della teodicea*, Mursia, Milano 1995, p. 254 – volume ottimo –.

⁶¹ Th. Aq., *Sum. Theol.*, I, q. 12, a. 7 et ad 1.

esempio – Ricoeur⁶² e Greisch⁶³, sulla scia del pensiero di Heidegger, ritengono che la teodicea sia fondata su un concetto fuorviato di Dio: quello della ontoteologia. L'ontoteologia, da un lato, sarebbe il risultato di un connubio illegittimo tra la concezione religiosa di Dio e la metafisica; dall'altro, nell'oblio della distinzione radicale essere-ente – la differenza ontologica –, avrebbe identificato Dio con il fondamento degli enti, con l'Ente supremo, con la conseguenza di pensare male sia l'essere che Dio. Duplice quindi la difficoltà: Dio non è comprensibile; quello della teodicea sarebbe solo il Dio dell'ontoteologia.

Ma oltre che Dio, anche il male – su un altro livello – è di difficile conoscibilità. Il male è il negativo, è ciò che non dovrebbe essere, ciò che dice contraddizione, pur parziale, di un ente con se stesso – un ente affetto dal male non adegua perfettamente la sua natura, la sua forma, il suo ideale, il suo fine, non si realizza pienamente né sul piano ontologico, né su quello teleologico –. Ora, come pensare l'irrazionale se non in obliquo, se non nell'ente in cui è come disordine? L'essere, non il male, è di per sé direttamente intenzionabile. Difficoltà, dunque, per l'uomo di conoscere Dio e il male. Difficoltà ulteriore quella di pensare quale rapporto possa esserci mai tra i due. Sembrerebbe quello di esclusione. Ma intanto, – in modi diversi – esistono ambedue. Cosa dire? La difficoltà grave per la teodicea dell'uomo è costituita proprio dalla finitezza della ragione umana.

Effettivamente, la ragione, limitata, ha a che fare nella teodicea con ciò che supera la sua capacità di «comprensione», a partire da Dio e dalla «incondizionatezza» del suo «consiglio». Le varie forme di teodicea, allora, non possono essere altro che tentativi da parte di una ragione finita di giustificare Dio dalle accuse per il male nel mondo. Tentativi parziali, imperfetti. Lo ammette lo stesso Leibniz per la sua teodicea:

⁶² Cfr. Ricoeur P., *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, trad. it. di Bertoletti I., Morcelliana, Brescia 1993.

⁶³ Cfr. Greisch J., *Faut-il déconstruire la théodicée?*, in Aa.Vv., *Teodicea oggi?*, op. cit., pp. 647-673.

Sembra [...] che Bayle pretenda troppo: vorrebbe infatti che gli si mostrasse in dettaglio in che modo il male sia legato col miglior progetto possibile dell'universo; il che sarebbe una spiegazione perfetta del fenomeno. Mentre invece noi non presumiamo di darla e neppure siamo obbligati a farlo, perché non siamo obbligati a ciò che ci è impossibile nello stato in cui ci troviamo. A noi basta osservare che *niente impedisce* che un certo male particolare sia legato con quello che è il meglio in generale. Questa *spiegazione imperfetta* e che lascia qualcosa da scoprire nell'altra vita, è *sufficiente per sciogliere le obiezioni*, ma non per una comprensione della cosa.⁶⁴

La ragione finita non può che tentare, per quel che può, di giustificare Dio per il male nel mondo. E, sollecitata proprio dal male come sfida a «pensare di più e altrimenti», come dice Ricoeur,⁶⁵ essa non può esimersi dall'impegno di cercare e esaminare nuovi percorsi sul problema del rapporto tra Dio e il male. Nuovi percorsi, non esclusi quelli che può offrire la Rivelazione.

La teodicea di Dio

La giustificazione di Dio dalle accuse derivanti dalla presenza del male nel mondo può anche essere esibita da Dio stesso: è questa la teodicea di Dio. Due teodicee tanto diverse, quella dell'uomo e quella di Dio.

Da un punto di vista metodologico e formale, la prima considera Dio come Dio-in-sé, fondamento degli enti, l'altra come Dio-con-noi, Dio dell'alleanza con il suo popolo. L'una è parola d'uomo che parla *di* Dio, onnipotente, onnisciente, infinito, l'altra è parola di Dio che si rivela come un Dio *con* cui l'uomo può parlare, che l'uomo può interpellare, invocare, pregare: l'una ha come centro di gravitazione l'essere, l'altra la storia – lo stesso nome che Dio comunica a Mosè: «Io sono colui che sono» (Es 3, 14) «non va nella direzione di una definizione dell'essenza divina, bensì ha il significato di "Io sono colui che sarò", cioè "Io ti sarò vicini».

⁶⁴ Leibniz G.W., *Saggi di teodicea*, II, par. 145, p. 213; il corsivo è nostro.

⁶⁵ Cfr. Ricoeur P., *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, op. cit., pp. 42, 47.

no, e tu capirai 'chi sono' da quello che io farò per te"»,⁶⁶

Che se poi si passa ai contenuti, la differenza tra le due teodicee è ancora più profonda. La teodicea dell'uomo tenta di spiegare il male attraverso categorie come punizione, armonia del tutto, permissione divina, ma soprattutto cerca di tenere Dio, rispetto al male, al di fuori, al di sopra, in un ambito di fondamentale lontananza ed estraneità. La teodicea di Dio, invece, è essenzialmente non speculazione sul male, ma avversione e lotta contro il male: un combattimento a cui lo stesso Dio, il Santo, partecipa, e come attore principale.

Discolpare Dio [...] non ha l'effetto di liberare Dio dalla responsabilità [...]. Questo Dio, senza complicità, ma anche senza giustificazioni davanti al male [...] avanza come avversario temibile del male e come salvatore [...]. Colui che, «a monte», non è affatto responsabile, lo diviene «a valle».⁶⁷

Un'altra differenza. La teodicea dell'uomo prende in esame le obiezioni contro Dio a partire dal male, e cerca di respingerle, di evidenziare la loro inconsistenza, dando una qualche giustificazione del male (natura del finito, ordine del mondo, libertà dell'uomo, ecc.). La teodicea di Dio, invece, ritiene il male *ingiustificabile*, perché fuori del piano divino – a partire dalla creazione –, perché, anzi, contro il piano divino. Ma soprattutto asserisce – coerentemente – che le obiezioni contro Dio per il male – ingiustificabile – nel mondo sono, oltre che possibili, da tenere in considerazione. Dio non esclude l'obiezione – avendo creato l'uomo ha già reso possibili l'obiezione, l'accusa, l'opposizione –, ma proprio di fronte all'obiezione del male egli rivela il suo vero volto. Non è più il male che può avanzare obiezioni contro Dio, ma è Dio obiezione del male, accusatore del male e suo acerrimo nemico. «Cancellando l'obiezione, quella del nostro grido, la teodicea classica ha soppresso i tratti stessi di Dio. Ma

⁶⁶ Screnthà M., *Sofferenza umana. Itinerario di fede alla luce della Trinità*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1993, p. 37.

⁶⁷ Gesché A., *Dio per pensare. I. Il male*, trad. it. di Torti Mazzi R., Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996, p. 73.

ora l'oggetto stesso della nostra fede [= Dio] [...] si trova nel luogo stesso dell'obiezione». ⁶⁸ «Cambiamento sconvolgente: dal male obiezione contro Dio, si passa a Dio obiezione contro il male. Il male non trova alcuna connivenza in Dio». ⁶⁹ Così, «solo una teodicea fedele al grido dell'uomo e capace di portarlo fino all'altare di Dio sarà pertinente, e, paradossalmente, farà infine onore a Dio, scoprendo che è lui stesso il grande "obiettore", l'avversario, il salvatore». ⁷⁰

In definitiva, la teodicea dell'uomo prova a giustificare Dio sulla base di proprie argomentazioni, e considera il grande accusato come bisognoso di una difesa tecnica, esterna, da parte della ragione. La teodicea di Dio, invece, è l'autogiustificazione di Dio: ponendosi dalla parte dell'obiezione per cui il male, esistendo, è *contra Deum*, egli si rivela e si giustifica come Dio che, come tale, è *contra malum*. «Questa teodicea che include l'obiezione, essa sola potrà infine squarciare il velo del Tempio. Dio diventa così la propria teodicea. Dio rivela Dio». ⁷¹ Dunque, non è il male che possa chiedere a Dio perché esiste e come esiste, o possa negare che esiste, ma è Dio che chiede al male come e perché esiste: come ingiustificato, ingiustificabile, non-senso, contrario al disegno divino, il male non può esistere, non deve esistere.

Questa, nelle sue linee essenziali, la teodicea di Dio, come risulta dalla Rivelazione. La Bibbia, però, presenta anche delle forme di teodicea che per struttura risultano simili alla teodicea dell'uomo. Ne citiamo solo tre: la dottrina del peccato originale, la teoria della retribuzione, la funzione pedagogica della sofferenza.

Nella dottrina del peccato originale sono tre gli elementi fondamentali: il male non dipende da Dio; il male non è nella natura delle cose – nella creazione si dice alla fine del sesto giorno: «Dio vide tutto ciò che aveva fatto, ed ecco, era molto buono» (Gn 1, 31) –; responsabile del male è l'uomo, perché libero, ma responsabile non *in toto* perché il male esisteva prima di lui – cfr. la figura del demonio – e perché il

⁶⁸ *Ivi*, p. 179.

⁶⁹ *Ivi*, p. 186.

⁷⁰ *Ivi*, p. 189.

⁷¹ *Ivi*, p. 187.

peccato fu «indotto» da tentazione e seduzione, fu commesso dall'uomo per fragilità. E molte altre considerazioni si potrebbero fare: solidarietà tra tutti gli uomini; peccato «originale» non «originario», non «l'originario»; primato del bene, onde intrinseca bontà della creazione anche dopo il peccato, possibilità di superamento del male nel mondo – l'uomo libero poteva, e può, non peccare –; ecc. Ciò che, però, qui ci interessa è che Dio è fatto salvo dall'accusa di essere causa del male: causa del peccato originale, del male nel mondo, è l'uomo, non Dio.

La teoria della retribuzione è quella per cui al bene corrispondono salute, prosperità, felicità, mentre al male seguono sofferenza, disgrazie, malattie (Dt 28, 1-46). Per la verità, essa ha una storia per nulla lineare. Subisce man mano vari aggiustamenti, dovuti all'esperienza della prosperità dei cattivi e della sofferenza dei buoni: retribuzione personale (Pr 11, 21); retribuzione per solidarietà – pagano i figli per i padri – (Es 20, 5); retribuzione terrena non immediata, ma almeno prima della fine della vita (Sl 37, 10); retribuzione nell'aldilà (Sp 3). E, almeno quanto a una sua meccanica applicazione, viene rifiutata da Cristo, a proposito di certi Galilei il cui sangue Pilato aveva mescolato con quello dei loro sacrifici, e di quei diciotto su cui cadde la torre di Siloe (Lc 13, 1-5), come pure nel caso del cieco nato (Gv 9, 1-3). Ora, anche qui – se e nella misura in cui è valido lo schema della retribuzione –, delle varie forme di dolore e avversità è responsabile chi fa il male, non Dio.

Quanto alla funzione pedagogica della sofferenza, questa dottrina è presente sia nell'AT – «come un uomo corregge il figlio, così il Signore, tuo Dio, corregge te» (Dt 8, 6) –, sia nel NT – «avete dimenticato l'esortazione che vi è stata rivolta come a dei figli, dicendo: "Figlio mio, non disprezzare la correzione del Signore e non perderti d'animo quando sei da lui ripreso, perché il Signore corregge chi ama e usa la verga con ogni figlio che riconosce per suo"» (Eb 12, 5-6) –. In un contesto di tal genere, è Dio che «corregge», «usa la verga», ma come il padre fa con il figlio che ama: la sofferenza è solo mezzo per la crescita, per la maturazione. Ancora una volta, nessuna accusa a Dio, perché qui la sofferenza è utile, positiva.

Con Giobbe, le cose cambiano. Egli è retto e timorato di Dio, e vive nella prosperità. Ma satana (*hassatan*) («l'avversario», «l'accusatore») insinua a Jahweh il dubbio che quell'uomo gli sia legato per interesse: «Forse che Giobbe teme Dio senza motivo» (Gb 1, 9), cioè «senza compenso», proprio «per nulla» (*hinnam*)? Dio, allora, permette che Giobbe sia sottoposto alla prova perché intende saggiarne la fede, la genuinità della fede. Innocente e pio, Giobbe è colpito prima nei beni, poi nella famiglia, infine nel suo stesso corpo. Si lamenta con gli amici, che entrano in scena. Essi, però, anziché consolarlo, difendono la causa di Dio, giustificano Dio contro di lui: la sua sofferenza è meritata, è il castigo per i suoi peccati – Elifaz, Bildad, Zofar –; la sua sofferenza è pedagogia purificatrice – Eliu –. Giobbe continua a protestarsi innocente. E polemizza aspramente con Elifaz, Bildad, Zofar, la cui posizione è contraddetta dall'esperienza, che attesta la prosperità dei malvagi e l'infelicità dei buoni – mentre la posizione di Eliu è smentita dall'effetto per nulla positivo (educativo) che la sofferenza ha sullo stesso Giobbe –. Ma è soprattutto con Dio che Giobbe polemizza: un Dio che di fronte alla sofferenza dell'innocente resta assente e muto, e che retribuisce gli uomini non secondo giustizia ma ad arbitrio. Finalmente Dio si manifesta e risponde a suo modo, senza far riferimento né all'autogiustificazione di Giobbe, né alle sue denunce. Mostra all'accusatore la grandezza e la ricchezza della creazione, opera della sua potenza, e gli domanda: «Dov'eri tu quand'io stabilivo le fondamenta della terra? Parla dunque se possiedi tanta scienza! Chi, se tu lo sai, ne fissò le dimensioni?» (Gb 38, 4-5).

Dio si rivela infinitamente potente, sapiente, provvido, ma anche assolutamente libero: un Dio che l'uomo non riesce a comprendere, ma che nella sua bontà abbraccia anche il dolore. Giobbe riconosce il suo limite e il suo errore: «Sì, mi sono comportato con leggerezza, che ti [= a Dio] risponderò? Mi sono posto la mano sulla bocca» (Gb 40, 4). Egli accetta la sua situazione – di sofferenza – in un mondo creato e retto da un Dio potente e misterioso. A questo Dio – «ora il mio occhio ti ha visto» – (Gb 42, 5) Giobbe si abbandona, a lui si affida senza aspettarsi ricompense – proprio «per nulla» –. La vera teodicea per Giobbe non è quella de-

gli amici, – tra l'altro riprovata dallo stesso Jahweh: «non avete parlato a me con sincerità, come il mio servo Giobbe» (Gb 42, 7) –: «essi applicano la loro teologia personale e ufficiale come se fosse la stessa parola di Dio»; «aboliscono la storia che è l'incrocio della libertà imprevedibile di Dio e di quella dell'uomo». ⁷² La teodicea di Giobbe è quella fondata sulla rivelazione divina, sulla giustificazione che Dio dà di sé e delle sue azioni, al di là della – impossibile – comprensione dell'uomo: una teodicea che trova da parte dell'uomo di fede un credito assoluto e che determina l'abbandono fiducioso a Dio – perché Dio, e basta – da parte di chi, anche senza capire, sa di potersi fidare.

Teodicea di Dio, quella di Giobbe: vera teodicea. Ma la teodicea di Dio per eccellenza è quella di Cristo: Dio parla a Giobbe «dal turbine» (Gb 38, 1), mentre in Cristo parla direttamente; a Giobbe si rivela nella sua incomprendibilità, mentre si rivela in Cristo come «incomprendibile» donatore di grazia, portatore di salvezza. Cristo ci manifesta chi è Dio.

La professione di fede che il Figlio è consustanziale al Padre [...] significa [...] che la vera «sostanza» di Dio, il suo essere più profondo, la sua realtà più vera, è esattamente quella che in Gesù si svela [...]: dire che Gesù è «vero Dio» comporta anche che la «verità di Dio» è precisamente quella che in lui appare. Quel Dio che Gesù *ha* rivelato è in realtà quel Dio che in Gesù *si* è rivelato e autocomunicato agli uomini, conclusivamente nel Crocifisso-Risorto. ⁷³

Ma se il vero volto di Dio è quello di Cristo, potremmo già passare direttamente alla conclusione che il Dio di Gesù è amore, proprio perché Cristo-Dio è amore. Non vorremmo, però, saltare alcuni passaggi, significativi, che riguardano da vicino proprio il problema della sofferenza – escludendo comunque ogni riferimento all'attuale *teologia della croce*: ci porterebbe troppo lontano –. Anzitutto, Cristo non ha cercato la sofferenza: la croce è solo il prezzo dell'obbedienza al Padre, della fedeltà alla propria missione, del-

⁷² Ravasi G., *Introduzione a Giobbe*, Borla, Roma 1984², p. 106.

⁷³ Serenthà M., *Sofferenza umana*, op. cit., p. 69.

l'amore a Dio e all'uomo. Cristo non ha cercato positivamente la sofferenza, ma l'ha accettata e ne ha fatto ampia esperienza – fatiche, disagi, incomprensioni, tradimento di Giuda, abbandono degli apostoli nel momento della prova, rinnegamento di Pietro, flagellazione, crocifissione –: esperienza talvolta drammatica, come nel Getsemani, – «Padre, se vuoi, allontana da me questo calice» (Lc 22, 42) –; tragica, come sulla croce – «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mc 15, 34) –.⁷⁴ Cristo accetta la sofferenza per una sostanziale parità con l'uomo – peccato escluso –, per solidarietà con l'umanità, in ordine alla salvezza. Egli

dovette in tutto essere fatto simile ai suoi fratelli, per poter diventare un sommo sacerdote misericordioso e fedele nelle cose che riguardano Dio, al fine di espiare i peccati del popolo. Infatti, poiché egli stesso ha sofferto ed è stato messo alla prova, ora può soccorrere quelli che sono nella prova (Eb 2, 17-18).

Ma se Cristo non si è sottratto alla sua sofferenza, quella degli altri l'ha sempre combattuta. Appare evidente dai numerosi miracoli compiuti: miracoli, tra l'altro, che sono il segno tangibile della sua missione, secondo quanto risulta dalla profezia di Isaia che egli legge nella sinagoga (Lc 4, 18 ss.) e da ciò che dice – ai discepoli di Giovanni Battista – della sua messianicità (Lc 7, 18-23). E, al pari della sofferenza, egli ha combattuto ogni forma di male, a cominciare dal male morale, sempre attento, però, a distinguere il peccato dal peccatore, il male dalle sue vittime: Zaccheo, la samaritana, l'adultera, ecc.

Proprio per combattere il male, per vincerlo, per la redenzione dell'umanità, Cristo – vero Servo di Jahweh (Is 52, 13 - 53, 12) – affronta la passione e la croce. Si tratta del centro del cristianesimo. Il male morale dell'uomo, a partire dal peccato originale, è un disorientamento dal fine, dal bene, da

⁷⁴ Per la verità, siccome nella spiritualità giudaica, citare l'inizio di un salmo significa citarlo tutto, il salmo 22, che inizia proprio con le parole di Cristo in croce, nel suo insieme non è lamentazione, ma invocazione di aiuto a Dio con la fiducia di essere ascoltati. Ciò non toglie, in ogni caso, l'atroce sofferenza e il senso di abbandono provati dal Crocifisso.

Dio. Ora, data la gravità del peccato, non può essere l'uomo a ripristinare l'orientamento – non basta la virtù –. C'è bisogno di un salvatore. E Cristo si fa salvatore dell'uomo. Per un verso, per amore – lui innocente – assume il peccato del mondo, è solidale con l'uomo – che è peccatore –; per altro verso, è da sempre unito al Padre, alla cui volontà si inchina con amorosa sottomissione. Ora, siccome il peccato è contraddizione dell'uomo con se stesso – il soggetto entra in conflitto con la propria natura –, con il mondo – per quel che dipende dall'azione del peccatore – e con Dio, Cristo, obbediente al Padre fino a morire in croce, opera una coincidenza totale con la volontà del Padre e, in quanto divenuto peccato per amore degli uomini, raddrizza il loro orientamento e ripristina la loro adesione a Dio come bene – «colui che non conobbe il peccato, egli (= il Padre) lo ha fatto diventare peccato per noi, affinché diventassimo in lui giustizia di Dio» (2 Cor 5, 21) –. Il Padre accetta il sacrificio di Cristo per la redenzione dell'uomo. E ne dà testimonianza pubblica, glorificando il Figlio: Cristo risorge, ascende al cielo, siede alla destra del Padre. E con Cristo, la via della salvezza e della glorificazione è aperta a tutti i redenti. «Dio, essendo ricco di misericordia, per il grande amore con cui ci amò, pur essendo morti negli errori, ci vivificò insieme a Cristo – per grazia siete salvati – e insieme ci risuscitò e insediò nel sommo dei cieli in Cristo Gesù» (Ef 2, 4-6).

Certamente, a questo punto, il male non può più essere motivo di accusa contro la divinità. Dio sta dalla stessa parte dell'uomo nella lotta contro il male. Egli è con l'uomo che soffre, e ne trasfigura la sofferenza.

Dopo che Dio stesso, sulla croce, ha incontrato la sofferenza, questa non è una realtà a lui estranea, ma viene a collocarsi al suo stesso interno; allora l'esperienza del soffrire può non costituire più un'obiezione nei confronti della realtà divina, bensì può diventare una via per incontrarla [...]. Tutti i pugni chiusi degli uomini rivolti contro il cielo puntano nella direzione falsa. *Il sofferente che grida nell'agonia, è in Dio. Egli lo è perché il mondo intero, così come esso è, con tutto il suo sangue e tutte le sue lacrime, è in Cristo.*⁷⁵

⁷⁵ Serenthà M., *Sofferenza umana*, op. cit., p. 51.

Nella sofferenza del crocifisso che viene glorificato [...] si verifica il grande capovolgimento di tutti i valori. Il grande rovesciamento anche del dolore! [...] Sulla croce Dio ha fatto un patto con l'umanità e ha cambiato il dolore in vita.⁷⁶

È questa la vera teodicea, quella di Dio.

La giustificazione di Dio fatta da Dio stesso nella giustificazione dell'uomo lontano da Dio! [...] Così, la falsa teodicea dell'uomo autocosciente e soddisfatto di sé cede il posto all'antropodicea del Dio della grazia, che per pura grazia giustifica gratuitamente l'uomo impotente e peccatore e così giustifica anche se stesso come il Dio giusto e misericordioso!⁷⁷

Una volta che il male è vinto e l'uomo redento, da nessuna parte e da nessuno può venire un'accusa alla bontà infinita di Dio e alla sua onnipotenza. La teodicea di Dio ha dissolto l'accusa. Certo, la vittoria sul male, pur irreversibile, non è ancora pienamente realizzata, la grazia è effettivamente recuperata ma bisogna che i singoli si rimettano in grazia, la salvezza è all'opera ma darà frutti pieni e definitivi solo negli ultimi tempi, l'esplosione del bene con la totale eliminazione del male avverrà in un futuro, quello escatologico, oggetto di sicura speranza. E tuttavia, anche così, non restano saldamente fondate, indiscutibili, l'onnipotenza e la bontà infinita di Dio, vincitore del male? L'uomo di fede crede nell'amore infinito di Dio, che sconfigge il male. Un amore che ha tutta la potenza dell'amore: indistruttibile – più forte della morte –, valore assoluto, capace di rispettare l'altro, in grado di far scaturire il bene anche dal male, disposto – il Padre – a sacrificare il Figlio per la salvezza dell'umanità, pronto a sacrificarsi fino a morire per gli altri – il Figlio –, sostegno della speranza e promotore dell'impegno per la vittoria definitiva del bene – lo Spirito –. Un amore, quello di Dio, davvero onnipotente, come lo è l'amore. E se impotente – in quanto rispetta la libertà dell'uomo – lo è ancora co-

⁷⁶ Küng H., *Dio e il dolore*, op. cit., p. 54.

⁷⁷ *Ivi*, pp. 58-59.

me amore. «Dio è amore» (Gv 4,16): la sua teodicea rende tanto ingenerosa quanto infondata qualsiasi accusa.

Il cristiano e la sofferenza

Dopo che Cristo è passato attraverso la sofferenza, ha vinto il male, e ha operato la redenzione dell'umanità, il cristiano non ha più nulla da fare, e può attendersi tutto dalla salvezza di Dio? No. Egli deve combattere positivamente e responsabilmente contro il male. Come? Sulla linea di Gesù, nella cosiddetta *sequela* di Gesù. «La sequela è esattamente quella trasposizione pratica, mediante cui gli uomini adottano la prassi e la condotta di Gesù nella condizione del loro presente»: «il confronto con il modo di agire, di soffrire e di morire di Gesù crea di volta in volta una nuova identità cristiana». ⁷⁸ Naturalmente, in questa conformazione a Cristo, da ripensare in continuazione, vi sono alcuni principi ispiratori. Ad essi facciamo qui riferimento, in maniera sintetica.

Anzitutto, il cristiano sa che, dopo la redenzione, il male è già essenzialmente vinto. Di conseguenza, anche se si riconosce peccatore, un grande peccatore – indegno di perdono ai suoi occhi –, egli non deve mai disperare della misericordia divina, infinita. «Se diciamo di essere senza peccato inganniamo noi stessi e la verità non è in noi. Se confessiamo i nostri peccati, egli [= Dio] è fedele e giusto, da rimetterci i peccati e purificarci da ogni iniquità. [...] Se ci condanna il nostro cuore, *Dio è più grande del nostro cuore* e conosce tutto» (1 Gv 1, 8-9; 3, 20; corsivo nostro).

Quanto alla sofferenza, quella degli altri, il cristiano sa che non solo non deve causarla, ma deve impegnarsi ad alleviarla, eliminarla, per quanto possibile. Si sentirà responsabile della sofferenza altrui, – l'altro, contando su di me, mi chiama alla responsabilità, mi rende responsabile –: responsabile, anche quando non colpevole, – come il buon Samaritano –. Egli deve sentirsi responsabile della sofferenza di singole persone, onde il soccorso, il conforto, la compassione. Ma soprattutto responsabile della sofferenza di interi strati sociali, onde l'impegno a lavorare per un mondo in cui

⁷⁸ Häring H., *Il male nel mondo. Potenza o impotenza di Dio?*, trad. it. di Danna C., Queriniana, Brescia 2001, p. 260.

vi siano giustizia e carità – «non è detto che un mondo più caritatevole [...] non sia più giusto di un mondo giusto»⁷⁹ –, nella coscienza che Dio è dalla parte delle vittime, degli offesi, degli emarginati, dei sofferenti – «noi non sappiamo *chi* è Dio [...], però sappiamo dove trovarlo».⁸⁰ Addirittura, il cristiano deve sentirsi responsabile anche delle sofferenze e dei bisogni dei nemici: «se il tuo nemico ha fame dagli da mangiare, se ha sete dagli da bere»; «non essere vinto dal male, ma vinci il male con il bene» (Rm 12, 20.21).

Circa la propria sofferenza, il credente seguirà percorsi appropriati. Anzitutto non cercherà la sofferenza: sarebbe masochismo. Neppure Gesù l'ha fatto. Le parole: «se qualcuno vuol venire dietro di me, [...] prenda la sua croce e mi segua» (Mc 8, 34) stanno a significare che ognuno ha l'obbligo di portare la *sua* croce, non di cercarsela. Parimenti, il credente deve combattere *in se stesso* non solo il male morale – è evidente –, ma anche la sofferenza, con tutti i mezzi che ha: è la salute – in ogni senso – che è secondo natura, non il dolore. Ma dopo aver fatto, o continuando a fare, tutto il possibile contro la sofferenza, il cristiano ha ancora qualche risorsa, qualche aiuto, qualche motivo di sollievo? Ne ha, sicuramente. Dio gli è prossimo nel dolore: «è vicino il Signore agli affranti di cuore, agli animi abbattuti dà soccorso» (Sl 34, 19); il «Padre del Signore nostro Gesù Cristo, Padre della misericordia e Dio di ogni consolazione, [...] ci consola in ogni nostra tribolazione» (2 Cor, 1, 3-4). Cristo, che ha assunto su di sé tutto il dolore della storia per superarlo e in ordine ad una pienezza di vita, è «fratello» di coloro che soffrono – «quanto avete fatto ad uno dei più piccoli di questi miei fratelli, l'avete fatto a me» (Mt 25, 40) –, anzi si identifica con loro – «ebbi fame [...], ebbi sete [...], fui forestiero [...], fui ignudo [...], fui malato [...], fui in prigione» (Mt 25, 35-36) –, E, tra l'altro, anche l'inverso è vero, in una certa maniera. Nella sofferenza noi partecipiamo della passione e morte di Cristo. «Io porto nel mio corpo le stimmate di Gesù» (Ga 6, 17), dice San Paolo. Ma c'è di più. Chi soffre, imita Cristo, e lo imi-

⁷⁹ Gesché A., *Dio per pensare*, I. *Il male*, op. cit., p. 102.

⁸⁰ Häring H., *Il male nel mondo*, op. cit., p. 261.

ta proprio in quell'aspetto della sua vita che è il più difficile ma, insieme, salutare, salvifico, e, pur non aggiungendo nulla alla perfetta mediazione del Redentore, si unisce a lui per la salvezza propria e degli altri: «gioisco nelle sofferenze per voi – scrive San Paolo ai Colossesi – e completo ciò che manca alle sofferenze di Cristo nella mia carne per il suo corpo che è la Chiesa» (Cl 1, 24). Ma il cristiano non solo crede nella vicinanza di Dio al suo dolore e nella particolare situazione di «somiglianza» e «intimità» con Cristo, ma ha la sicura speranza della resurrezione: «Cristo è risorto dai morti, primizia di coloro che sono morti»; «come tutti muoiono in Adamo, così tutti saranno vivificati in Cristo» (1 Cor 15, 20.22). Ed ha la speranza, altrettanto sicura, della liberazione dalla sofferenza nella nuova Gerusalemme: «Ecco la tenda di Dio tra gli uomini, [...] Dio stesso sarà con loro e asciugherà ogni lacrima dai loro occhi e la morte non esisterà più, né lutto, né grida, né sofferenza esisteranno più, perché le cose di prima sono scomparse» (Ap 21, 3-4).

Certo, nel tempo tra il «già» e il «non-ancora», la sofferenza resta. Ma il cristiano sa di esserne già stato liberato e quindi se ne sentirà già libero pur nel suo permanere. La sofferenza è passeggera, transitoria, limitata. Scriveva Tonino Bello – Presidente di Pax Christi –, segnato dal tumore:

C'è una frase [...] che riassume la tragedia del creato al momento della morte di Cristo: «Da mezzogiorno fino alle tre del pomeriggio, si fece buio su tutta la terra» [...]. Da mezzogiorno alle tre del pomeriggio. Ecco le sponde che delimitano il fiume delle lacrime umane [...]. Non oltre è consentita la sosta sul Golgota. Dopo tre ore ci sarà la rimozione delle croci. Coraggio, fratello che soffri. C'è anche per te una deposizione dalla croce. C'è anche per te una pietà sovrumana.⁸¹

La sofferenza, poi, per il cristiano cambia di segno: si trasforma in gioia, o almeno non turba la gioia più di tanto. San Paolo, tra mille difficoltà e sofferenze continua ad essere lieto: «Sono ripieno di consolazioni, sono ricolmo di gioia in

⁸¹ Miglietta C., *Perché il dolore? La risposta della Bibbia*, Gribaudi, Milano 1997, p. 256.

mezzo a tutte le [...] tribolazioni» (2 Cor 7, 4). E gli apostoli, fustigati, e ammoniti di non parlare nel nome di Gesù, «se ne andarono dalla presenza del sinedrio, rallegrandosi che erano stati stimati degni di essere vituperati per quel nome» (At 5, 41). Soprattutto, la sofferenza, per grande che sia, non riesce mai ad allontanare il vero credente dall'amore per il suo Dio. «Chi potrà separarci dall'amore di Cristo? [...] Io sono certo – scrive San Paolo – che né morte, né vita, né angeli, né principati, né potestà, né altezze, né profondità, né alcun'altra cosa creata potranno mai separarci dall'amore di Dio che è in Cristo Gesù nostro Signore» (Rm 8, 35.38).

Solo l'amore di Dio può rendere lieta, o almeno serena, la sofferenza. Essa può trovare espressione nel dialogo con Dio, nella preghiera. C'è una preghiera che è invocazione di aiuto: «Risanami o Signore, perché affrante sono le mie ossa» (Sl 6, 3); «sorgi, o Signore, nella tua ira, levati contro il furore dei miei nemici» (Sl 7, 7); «o Signore, libera l'anima mia dal labbro menzognero, dalla lingua ingannatrice» (Sl 120, 2).

Ma c'è anche una preghiera «diversa». Ennio Flaiano (1910-1972), intellettuale abruzzese – figura «laica» –, aveva una figlia affetta da encefalopatia – vissuta poi fino al 1992, assistita amorevolmente dalla madre –. Nel 1960 aveva progettato un romanzo-film, di cui abbiamo l'abbozzo.

In esso si immaginava il ritorno di Gesù sulla terra, infastidito da giornalisti e fotografi, ma, come un tempo, attento solo agli ultimi e ai malati. Ed ecco, «un uomo condusse a Gesù la figlia malata e gli disse: "Io non voglio che tu la guarisca, ma che tu la ami". Gesù baciò quella ragazza e disse: "In verità, quest'uomo ha chiesto ciò che io posso dare"». Così detto, sparì in una gloria di luce.⁸²

Una preghiera, questa – di quel padre e nostra, e di chi soffre –, già da sempre esaudita.

⁸² Ravasi G., *Fino a quando, Signore? Un itinerario nel mistero della sofferenza e del male*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2002, p. 18.

Conclusione

Siamo al punto di poter stilare un bilancio sia della teodicea dell'uomo che della teodicea di Dio.

Per la *teodicea dell'uomo* abbiamo già sottolineato alcune difficoltà che essa incontra e deve affrontare. Anzitutto quelle relative agli «elementi» in gioco e al loro «rapporto». Per l'uomo, Dio non è «comprensibile» – nel senso stretto e proprio del termine –: né nella sua natura, né nella sua volontà sovranamente libera. Non lo è nemmeno il male – per motivi differenti –: se «comprendere una realtà significa penetrare nella sua struttura essenziale e nella sua costituzione originaria», il male in quanto «definito nel segno della contraddizione – asserto o presenza di ciò che ultimativamente non può costituirsi in essere –», in quanto irrazionale – «manca la possibilità di inscrivere positivamente nella giustizia del *Logos* ciò che al *Logos* non compete»⁸³ –, non è «comprensibile». Né è «comprensibile» il «rapporto» tra Dio, onnipotente e infinitamente buono, e il male.

Ma oltre a questa impossibilità di «comprensione» legata alla finitezza della ragione umana e agli «oggetti» intenzionati, vi è per la teodicea razionale un'altra difficoltà intimamente connessa al nostro modo di conoscere. L'uomo, per un verso ha un campo di coscienza limitato, ha solo alcuni contenuti di coscienza, non ha accesso alla totalità; per altro verso, conosce a partire da una prospettiva, coglie l'ente intenzionato sempre da un punto di vista.

Ogni teodicea dell'uomo ha a che fare con queste difficoltà. Deve, allora, rinunciare all'impresa? Certamente no, sia perché il non «comprendere» una cosa non esclude che se ne possa avere qualche idea, sia perché non ci si può precludere il pensiero, specie su problemi di grande rilievo in se stessi e di decisiva importanza per l'esistenza, come quelli del male e di Dio, quali che siano gli esiti della ricerca.

Ad ogni buon conto, la teodicea razionale, nell'indagine sulla ricerca della «compossibilità» di Dio e male, arriva ad

⁸³ Melchiorre V., *Per una teodicea simbolica*, in Aa.Av., *Teodicea oggi?*, op. cit., pp. 115 e 119.

una prima acquisizione importante: la ragione non è in grado di vedere il «come» di quella «compossibilità», ma non può per questo negare uno dei due termini, che ritiene fondati, l'uno come «dimostrato» – quale che ne sia l'*iter*: prove metafisiche, prova morale, prova psicologico-esistenziale, ecc. –, l'altro come «dato» – se noi, all'inizio, abbiamo «presupposto» l'esistenza di Dio, creatore, infinitamente buono e potente, l'abbiamo fatto per brevità, ma una teodicea razionale che non partisse dall'esistenza *reale* di un tale Dio non riuscirebbe nemmeno a costituirsi –. In via generale, allora, la teodicea può continuare ad affermare, in ogni caso, la bontà infinita e l'onnipotenza di Dio – i due capi della catena vanno mantenuti, anche se non si è in grado di vedere i singoli anelli, intermedi, di congiunzione –: non è legittimo, a causa del male nel mondo, negare l'esistenza di Dio, né direttamente, né indirettamente – non riconoscendogli l'onnipotenza (come fa Jonas), o ponendo il male nella stessa divinità (come fa Schelling), o in altri modi del genere –.

L'altra acquisizione della teodicea razionale, una volta all'opera, è la primarietà dell'Essere, condizione di possibilità sia della conoscenza del male che della sua stessa esistenza.

Scrive qui Melchiorre:

Se [...] ci interroghiamo sulla *condizione di possibilità* per il *riconoscimento* del negativo e dell'irrazionale, dobbiamo concludere al rilievo originario dell'*Essere*: la negatività e la negazione non costituiscono un evento primario e suppongono pur sempre una presenza trascendentale dell'assolutamente positivo, cioè appunto dell'essere in quanto tale.

Circa la reale esistenza del male, poi,

la domanda sulla *condizione di possibilità* per l'*esserci* del male deve condurci all'asserto della *trascendenza*: l'ordine del senso, nella sua ultimità e nella sua assolutezza, ci si dà necessariamente con una differenza qualitativa, con una trascendenza che non può ricomprendere un esserci affetto dall'irrazionale.⁸⁴

⁸⁴ *Ivi*, p. 120.

Non sono acquisizioni da poco. Ma veniamo alle *possibilità* che la teodicea dell'uomo ha: cosa può fare e fin dove può arrivare. Anzitutto, può e deve prendere in considerazione le obiezioni che di fatto, nella storia, vengono avanzate contro l'onnipotenza e la bontà infinita di Dio, e saggiarne il valore, nella consapevolezza – se ha ragione Kant⁸⁵ – che esse non potranno mai dimostrare positivamente che Dio non è onnipotente e infinitamente buono. In secondo luogo, la teodicea razionale può ben sostenere che *è possibile, non è contraddittorio, nulla impedisce, non si può escludere che il male* – pure quel certo male che è la sofferenza – a uno sguardo assoluto, ad una visione esaustiva del reale – differente dal nostro punto di vista, limitato –, in una totalità, pensabile in vari modi – l'universo, l'umanità, l'intera vita di un uomo, ecc. –, *possa servire al senso, possa essere preso al suo servizio dal senso*.⁸⁶ All'interno di questo quadro di possibilità si muovono, o sono riconducibili in via diretta o indiretta, le varie forme di teodicea dell'uomo, quali percorsi imperfetti e parziali che storicamente sono stati individuati.

Infine, la teodicea razionale può arrivare a ipotizzare il superamento del male. E in effetti, per un verso, il primato del senso può realizzarsi non solo con l'inserimento del non-senso in un contesto di senso, o con la trasformazione del non-senso, ma anche con l'eliminazione dello stesso non-senso, del male. Per altro verso, se il male è ciò che non deve essere, ciò che contraddice la natura delle cose, ciò che è irrazionale, se è secondario rispetto all'Essere e al *Logos*, an-

⁸⁵ «Nessuna teodicea finora ha mantenuto la sua promessa di giustificare la [divina] saggezza morale nel governo del mondo contro i dubbi che sono stati elevati nei suoi confronti a partire da quel che l'esperienza ci fa conoscere di questo modo; *sebbene questi dubbi e obiezioni*, per quel che può comprendere di quest'ultima la capacità di una ragione limitata come la nostra, *neanche possano dimostrare il contrario*» (Kant I., *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*, op. cit., p. 58; il corsivo è nostro).

⁸⁶ Per alcuni autori, il prevalere del senso non è solo possibilità, ma è realtà, conoscibile a chi avesse accesso alla totalità. Citiamo, per tutti, Agostino: «Come una pittura è bella anche con il colore oscuro, se ben disposto nelle parti, così l'universo, *se si potesse cogliere in una intuizione (si quis possit intueri)*, è bello anche con i peccatori, sebbene in sé considerati la loro bruttura li deturpa» (August., *De civ. Dei*, XI, 23; il corsivo è nostro).

zi ne è l'opposto, se è ciò che contrasta con Dio, con un Dio onnipotente e infinitamente buono, è lecito pensare e sperare come non definitiva, come costitutivamente perdente, la realtà del male. Per ciò che concerne, invece, il motivo ultimo per cui Dio permetta il male, la teodicea dell'uomo nulla sa: siamo nell'area del mistero.

E ora, qualche nota di valutazione della *teodicea di Dio*. Dio non ha spiegato il male, non ha dimostrato l'inconsistenza delle obiezioni – a partire dal male – alla sua onnipotenza e bontà infinita. Ha vinto il male. Ha eliminato il problema, lo scandalo: ha sconfitto il male, motivo dell'accusa; ha salvato l'uomo, che da potenziale accusatore diventa – se credente – convinto glorificatore delle opere divine. La teodicea di Dio è la vera teodicea. Quanto la teodicea dell'uomo vedeva come possibile, cioè il superamento del non-senso da parte del senso, e come ipotizzabile e sperabile, cioè la non definitività del male, la teodicea di Dio lo afferma e lo realizza. Il male è essenzialmente sconfitto, non avrà alcun posto alla fine dei tempi, nella realtà escatologica. La teodicea dell'uomo, che nulla di meglio poteva desiderare, deve riconoscere, su questo punto, la superiorità della teodicea di Dio. E deve anche ammettere che, sulla base del permanere storico del male, si è impegnata più a cercare ragioni e spiegazioni circa la «compossibilità», «compatibilità», «conciliabilità» di Dio e male, che non a tematizzare il superamento – pur intravisto – del male da parte di Dio. La teodicea dell'uomo ha i suoi limiti, necessariamente. Ma la teodicea di Dio, che supera nettamente la teodicea dell'uomo, la supera anche per ciò che riguarda la domanda ultima sul perché Dio abbia consentito il male, il dolore? È in grado – l'altra non lo è – di dare una risposta al perché ultimo della presenza del male nel mondo? Dobbiamo dire di no. Un Dio che è amore e che si autogiustifica come amore illumina senz'altro l'enigma del male e del dolore. Ma per l'uomo, rimane comunque l'enigma, anzi il mistero, sulle motivazioni più profonde della permissione divina del male e della sofferenza.

Romano Guardini, ormai vecchio e vicino a morire, confessava a un amico l'ardente desiderio di conoscere, nell'ultimo giudizio,

la vera risposta alla questione che nessun libro, neppure la Scrittura, nessun dogma e nessun magistero, nessuna «teodicea» e nessuna teologia, neppure la sua, erano mai riusciti a risolvere: perché, o Dio, queste vie traverse spaventose per raggiungere la salvezza, perché il dolore degli innocenti, perché la colpa?⁸⁷

Alla domanda di Guardini, la teodicea di Dio non ha dato risposta, o almeno l'uomo non ha capito, non può capire. Perché Dio abbia voluto o almeno permesso la sofferenza, perché abbia creato un mondo in cui ci sarebbe stata la sofferenza, perché Cristo abbia scelto di soffrire, il perché ultimo di tutto questo è un mistero, pure per il cristiano.

In definitiva, la sofferenza resta incomprensibile per l'uomo – anche per il credente –, come ben evidenzia e motiva Karl Rahner.

Il dolore è una manifestazione reale dell'incomprensibilità di Dio, nella sua essenza e nella sua libertà, precisamente in quanto è in realtà e per l'eternità incomprensibile. Nella sua essenza, perché, nonostante l'atrocità e (così potremmo dire) l'amoralità del dolore (perlomeno dei bambini e degli innocenti), dobbiamo confessare la bontà assoluta di Dio, senza bisogno di assolverla davanti al nostro tribunale. Nella sua libertà, perché anch'essa, allorché vuole il dolore della creatura, resta incomprensibile, visto che i fini santi che intende raggiungere con il dolore sarebbero raggiungibili anche senza di esso. Il dolore è quindi ancora una volta una forma fenomenica ineducibile dell'incomprensibilità di Dio.⁸⁸

«L'incomprensibilità del dolore è un frammento dell'incomprensibilità di Dio»: ⁸⁹ incomprensibilità senza di cui non sarebbe Dio.

⁸⁷ Rahner K., *Perché Dio ci lascia soffrire?*, in Id., *Sollecitudine per la Chiesa (Nuovi Saggi VIII)*, trad. it. di Danna C., Edizioni Paoline, Roma 1982, p. 561.

⁸⁸ *Ivi*, p. 559.

⁸⁹ *Ivi*.

Stampato nel mese di febbraio 2012

da **www.stampalibri.it**
BOOK ON DEMAND

Macerata



Rispettiamo l'ambiente perché utilizziamo carte riciclate ed ecologiche

Il volume è stato curato da Giancarlo Galeazzi
con i contributi di Luigi Ciotti, Giuseppe Dall'Asta,
Emilio De Dominicis, Eugenio Fizzotti, Giuseppe Galli,
Piergiorgio Grassi, Filippo Pesaresi, Franco Riva,
Benedetto Testa e Natalino Valentini.

Il problema della sofferenza non è un problema qualsiasi.

Esso è collegato con la teoria del male, che la filosofia
di tutti i tempi si è sforzata di indagare.

Riproporla significa ripensare la sofferenza alla luce
della situazione contemporanea. Per operare tale ripensamento,
il libro affronta il problema della sofferenza
da alcuni punti di vista fondamentali,
tra loro complementari: quello scientifico, quello filosofico
e quello religioso, per concludere su una ipotesi educativa.

La necessità di ripensare la sofferenza,
secondo gli autori, deve essere accompagnata dall'umiltà
di chi è consapevole di trovarsi di fronte a un aspetto
strettamente legato al senso della vita.

Come dice Elie Wiesel, «ogni domanda in questo campo
possiede una forza che la risposta non contiene più».

E tuttavia porre correttamente il problema
è condizione essenziale per costruire
una antropologia cosciente dei limiti dell'uomo.