Phôs 16 (2024/2) 3-31

Vita umana e sofferenza. Metafora di creaturalità
(Seconda parte)

Luigi Salonia[1]

6. (Ri-)pensare Dio dopo l'Olocausto

Nella riflessione razionale come in quella espressa dal mito l'uomo si è posto simultaneamente due problemi antitetici ma complementari: la vita dopo la morte e il problema della sofferenza e della fragilità dell'esistenza. Entrambi, di fatto, quesiti esistenziali circa la limitatezza e la effimerità della vita, per quanto visti da prospettive diametralmente opposte e speculari. In effetti mentre la prima domanda apre ad una ricerca di senso altra, muove alla trascendenza e all'esigenza di un incontro con il divino, la seconda pone in discussione qualsiasi disegno ordinato di un'Intelligenza che sia trascendente. La domanda di senso della vita umana ha insita una questione ben più profonda e radicale: come può, se c'è un Essere superiore buono, determinare o anche soltanto permettere il male? Da dove dunque la zizzania? (cf Mt 13,27).

«L'interrogativo sul silenzio di Dio quando sulla vita incombe la sofferenza riecheggia di secolo in secolo sì da formare un ritornello, angosciante e ossessivo, recitato in tutte le modulazioni dell'animo umano»[2]. È la *quæstio* che può sintetizzare la ricerca di Agostino nella sua intera esistenza; dal paganesimo al manicheismo al cristianesimo, la sua in-

[1] Docente di Teologia Dogmatica e Storia delle religioni dell'ISSR *San Metodio*.

[2] F. Castelli, "Il silenzio di Dio dinanzi alla sofferenza", *La Civiltà Cattolica* (2009/4) 213.

quietudine risulta essere *unde malum?*[3].

> «Il problema dell'origine del male era assillante. Il dualismo manicheo ne offriva una facile soluzione. Ma il principio dell'incorruttibilità di Dio, distruggendo il dualismo, aveva aperto nuovamente il problema in termini più insidiosi. Il quesito posto dai manichei ritornava, lancinante. La ricerca si faceva febbrile: *quaerebam aestuans unde sit malum* (*Conf.* VII 2). Agostino credeva ormai in ogni fibra del suo essere (*totis medullis*) che Dio fosse incorruttibile, inviolabile, immutabile. Il principio della superiorità di ciò che è incorruttibile rispetto a ciò che è corruttibile gli permetteva di concepire Dio come Bene assoluto. Aveva trovato così il luogo dove cercare Dio e cui riferire (per antitesi) il male e l'origine della corruzione»[4].

In effetti qui Tommaso d'Aquino scorgerà il potenziale e velenoso tarlo della critica atea all'esistenza di Dio. «Nella *Summa theologiae* san Tommaso d'Aquino pone come prima obiezione contro l'esistenza di Dio la presenza del male nella storia: "Se Dio esistesse, non si troverebbe nessun male. Ora, nel mondo si trova il male, dunque Dio non esiste". Alcuni scrittori fanno di tale obiezione una verità e proclamano la non esistenza di Dio»[5]. Circa il silenzio di Dio dinanzi ai drammi umani ci si è parecchio interrogati; ogni qualvolta si assiste a scenari comunemente reputati "ingiusti" sorge spontanea la domanda su Dio. Processando una disgrazia, qualsiasi disgrazia, sembra sorgere spontanea la domanda: dov'era Dio?[6]

---

[3] Cf AGOSTINO, *Confessioni*, 69-71; 183-193.

[4] G. MADEC, *Commento*, in SANT'AGOSTINO, *Confessioni*, vol. 3: *Libri VII-IX*, Mondadori, Verona 1994, 167-168.

[5] CASTELLI, "Il silenzio di Dio", 214-215.

[6] Il crollo di una scuola a San Giuliano di Puglia in Molise, causato dal terremoto del 2002, ha comportato la morte di cinquantotto bambini, oltre ad insegnanti e collaboratori scolastici. Poco dopo quell'evento, la domanda di un giornalista sulla responsabilità di Dio risultò quanto mai inappropriata: «Che disgraziato paese è un paese che non sa nemmeno proteggere i propri figli? Dov'è Dio?, ha chiesto un giornalista a un prete, pensando ai corpi dei 26 bambini allineati nel palazzetto dello sport di San Giuliano di Puglia. Non è Dio che fa l'ingegnere e i calcoli del cemento, ha risposto il prete indicando il cratere dove giovedì, alle 11.32, sorgeva la scuola Francesco Jovine […] C'era da ridere, e da piangere, ad ascoltare il Giorgino [nome del giornalista, *NdA*] del Tg1, che ieri pomeriggio citando non si sa bene quale illustre

E anzi spesso la domanda di chi sopravvive a tali drammatici scenari, si trasforma in prospettiva del perché la sorte di chi ha sofferto tanto - o soffre tanto - non è comune eredità di tutti i mortali, salvo poi scoprire che nella morte c'è la liberazione e la vita non è altro che un vivere la sofferenza che non si vivrà più: «la morte si sconta vivendo»[7].

In particolare il dramma umano, la tragedia della cattiveria umana e della banalità del male perpetrati ad Auschwitz hanno riportato in auge la questione[8]; e in questo contesto anche giustamente. Elie Wiesel, nel travaglio interiore di chi vive da bambino l'esperienza inumana dell'Olocausto, riesce a trovare la presenza di Dio nel baratro del male, proprio nell'ultimo, nel seviziato crudelmente: «dietro di me sentii il solito uomo domandare: "dov'è dunque Dio?". E io sentivo in me una voce che gli rispondeva: "Dov'è? Eccolo: è appeso lì, a quella forca»[9]. Lo stesso papa Benedetto XVI, in un suo viaggio apostolico, proprio da quel campo terribile pronuncia accorate parole che presentano questa domanda di senso:

> «In un luogo come questo vengono meno le parole, in fondo può restare soltanto uno sbigottito silenzio – un silenzio che è un interiore grido verso Dio: Perché, Signore, hai taciuto? Perché hai potuto tollerare tutto questo? È in questo atteggiamento di silenzio che ci inchiniamo profondamente nel nostro intimo davanti alla innumerevole schiera di coloro che qui hanno sofferto e sono stati messi a morte; questo silenzio, tuttavia, diventa poi domanda ad alta voce di perdono e di riconciliazione, un grido al Dio vivente di non permettere mai più una simile cosa»[10].

---

autorità, annunciava che la scuola aveva tutti i timbri in regola, e dunque era crollata per volere divino» (A. PADELLARO, "Il terremoto e i suoi complici", *L'Unità* 79/298 [sabato 2 novembre 2002], 1.30).

[7] G. UNGARETTI, *Sono una creatura*, C. OSSOLA (cur), *Giuseppe Ungaretti. Vita d'un uomo*, Mondadori, Milano 2015, 79.

[8] Per una bibliografia, per quanto non esaustiva, circa la questione della teologia dopo Auschwitz, cf V. D'ALARIO, "Il silenzio di Dio nell'esperienza di Giobbe e di Qoelet", in M. MILANI - M. ZAPPELLA (curr), *«Ricercare la sapienza di tutti gli antichi» (Sir 39,1). Miscellanea in onore di Gian Luigi Prato*, EDB, Bologna 2013, 159 n. 1.

[9] E. WIESEL, *La notte*, Giuntina, Firenze 1980, 67.

[10] BENEDETTO XVI, *Visita al campo di Auschwitz-Birkenau*, 28 maggio 2006, *Enchiridion Vaticanum* 23, 1959.

Dio, il Dio dei cristiani, agisce secondo ragione, e la ragione è la sua stessa essenza costitutiva, l'Amore (cf 1Gv 4,8.16); d'altro canto, nello stesso anno, qualche mese dopo, a Ratisbona Benedetto xvi ebbe a dire che Dio agisce secondo ragione[11]: poiché allora «la sofferenza è irrazionale, postula la negazione di Dio»[12], e nell'animo di chi subisce la sofferenza, soprattutto se una sofferenza *nonsense*, a ragione nasce un interrogativo profondo su Dio, il grido del "Dov'è Dio?", lo scandalo del "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?" (cf Mt 27,46; Mc 15,34).

7. L'uomo biblico

Desiderando far eco a Wénin, con il suo celebre capolavoro *L'uomo biblico. Letture nel Primo Testamento*, si propone adesso, in definitiva, una riflessione biblica sul tema della sofferenza e del dolore, come componenti essenziali della natura umana. Comunemente, d'altro canto, la Scrittura è ritenuta esemplificativa del cuore dell'uomo; in essa sono rappresentati tutti i suoi possibili stati d'animo. Inoltre, «per i fatti che raccontano, come i risvolti psicologici o le idee di cui sono abbelliti, i libri sacri contengono insegnamenti da cui i credenti di tutti i tempi hanno ricavato benefici e che le persone colte e i teologi non potevano che utilizzare»[13].

Il problema circa la sofferenza percorre le pagine della Bibbia sin dall'*In principio* genesiaco, terminando nell'accorato grido di Apocalisse dello Spirito e della Sposa che dicono: "Vieni!" (cf Ap 22,17), in attesa del giorno ultimo, del tempo escatologico, allorquando Dio «tergerà ogni lacrima dai loro occhi; non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno, perché le cose di prima sono passate» (Ap 21,4). Il male, allora,

[11] «Il Dio veramente divino è quel Dio che si è mostrato come *logos* e come *logos* ha agito e agisce pieno di amore in nostro favore. Certo, l'amore, come dice Paolo, "sorpassa" la conoscenza ed è per questo capace di percepire più del semplice pensiero, tuttavia esso rimane l'amore del Dio-*Logos*, per cui il culto cristiano è, come dice ancora Paolo λογικὴ λατρεία, un culto che concorda con il Verbo eterno e con la nostra ragione» (Idem, *Vorlesung im Regensburg: Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, [Regensburg, 12 settembre 2006], *Enchiridion Vaticanum* 23, 2106).

[12] Castelli, *Il silenzio di Dio*, 213.

[13] J. De Guibert, "Amitié", in M. Viller et Alii (curr), *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris 1937, i, 514.

sarà vinto dal bene, poiché essi non sono due principi cosmogonici; per quanto la sua genesi sia in ambito giudaico-cristiano molto complessa e presenti una molteplicità di racconti eziologici, il male è pur sempre subordinato al Bene.

Possono ravvisarsi almeno due modelli differenti, sebbene complementari, della spiegazione del principio del male, del peccato. Da un lato, evidentemente, l'archetipo letterario di riferimento è Gen 3 con la caduta dei protoplasti - ove quindi il male si "genererebbe" ad un livello squisitamente umano -, dall'altro, tuttavia, doveva essere appannaggio dell'immaginario comune il racconto degli apocrifi anticotestamentari dei cosiddetti Angeli Vigilanti[14], con un modello non più di peccato generato a un livello umano. Nel secondo modello eziologico, infatti, il male si consuma ad un livello che non è soltanto umano, ma che comunque non è del tutto divino; si potrebbe dire *sub divino*. Gli angeli sono creature personalmente eterne, e l'atto di unirsi alle figlie degli uomini - l'umanità è eterna solo corporativamente, non nei singoli e in questo senso la pena di aver avuto la vita abbreviata a soli centovent'anni (cf Gen 6,1-5), coerente con la decadenza umana descritta dallo *jahvista* - è un atto gravissimo di trasgressione, di ὕβρις per dirla alla greca. Il racconto della caduta degli Angeli[15] «chiarisce il senso della contaminazione provocata dalla caduta degli angeli. Essa era costituita dal fatto che erano puri spiriti (XV, 6) e preferirono rinunciare al loro stato, per unirsi con donne: avevano desiderato la procreazione, che Dio aveva concesso all'uomo, perché perisce»[16]. L'uomo è dunque composto di spirito - elemento immortale - e di corpo mortale. Il corpo è in stato di corruzione a causa dell'influenza negativa degli angeli caduti, ed è per questo che tutta la natura umana è incline al male, a giudizio di Sacchi, per Enoch etiopico, in modo irreversibile.

I due racconti eziologici di Gen 3 e del *Libro dei Vigilanti*, presentano tra loro parecchi punti di contatto, «tuttavia vi sono buone ragioni per ritenere che il passo di *Enoc* non è una semplice *aggadà* di quello della

[14] Cf *Primo di Enoch* II, 6-8 in *Enoch etiopico*, P. SACCHI (cur), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, UTET, Torino 1981 (Classici delle religioni. La religione ebraica), 472-475.

[15] Cf *Primo di Enoch* II, 12, 4-5; 15, 1-7 in IDEM, 482-483.

[16] P. SACCHI, "Introduzione", in IDEM (cur), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 446.

Genesi, ma attinge direttamente al patrimonio mitologico extrabiblico (con tutta probabilità una tradizione orale) "citato" dalla Bibbia stessa»[17]. Questa consapevolezza è importante per comprendere l'alveo nel quale gli apologisti dei secc. II e III si muovono, una speculazione che individua la "colpa tragica" dell'Uomo-Angelo nella superbia di voler eguagliare l'Altissimo[18]. Ancor di più, questo orizzonte di pensiero corrobora gli argomenti atti a fronteggiare più aspetti delle eresie gnostiche (ulteriore modello di riferimento per spiegare l'origine del male, ché presenta un peccato che si consuma a livello divino nello stesso Pleroma); perciò si ricorre in questo contesto, a titolo esemplificativo, al cosiddetto Ippolito Romano. Anzitutto il primo argomento risiede nel fatto che Adamo ed Eva abbiano agito bene nell'opporsi al Creatore-Demiurgo che non è buono: invece Dio, l'unico Dio, è buono, «Dio che ha creato il mondo, non ha fatto né fa una cosa cattiva, ma una cosa bella e buona. Infatti è buono lui che lo ha fatto [ἀγαθὸς γὰρ ὁ ποιῶν]»[19]; *in secundis* l'incidente della genesi del male non può avvenire ad un livello intradivino, come volevano gli gnostici valentiniani[20], per cui il peccato di Σοφία, il desiderio di conoscere l'Abisso, il Padre Βυθός, si consuma nel Pleroma, è di Dio; infine il male è ontologicamente inconsistente, non è creato da Dio ma è puro *accidens*, un συμβεβηκός[21] ed è l'uomo, con il suo libero arbitrio, a determinare il male quando lo sceglie. E quando sceglie il male, come mai lo sceglie? Dalla lettura dei Padri, almeno fino all'altezza cronologica di IV secolo, si evince che non c'è riferimento alla trasmissione del peccato, ma che il peccato è propriamente una questione mimetica, di imitazione[22]; così come, *e converso*, lo stato di grazia è dettata dall'imitazione di Dio e dalla sua chiamata alla divinizzazione.

---

[17] A. Magris, *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 1997, 213.

[18] Idem, 236.

[19] Ippolito Romano, *Elenchos*, A. Cosentino (cur), *Pseudo-Ippolito. Confutazione di tutte le eresie*, Città Nuova, Roma 2017 (Collana di testi patristici, 247), 509.

[20] Cf Idem, 336-348.

[21] Cf Idem, 510.

[22] Cf Taziano, *Ai Greci*, G. Aragione (cur), *Taziano. Ai Greci*, Paoline, Milano 2015 (Letture cristiane del primo millennio, 52), 168-173.

7.1. Per una breve riflessione antropologica primotestamentaria

7.1.1. Una *b^{e}rît* "ferita"

L'orizzonte in cui si iscrive più propriamente la riflessione biblica circa le origini dell'universo e dell'uomo è quello dell'indagine più propriamente protologica, quindi cosmologica e antropologica. I primi capitoli del Genesi (Gen 1-11), in tal senso, fungono da cornice, da fondamento all'intera *historia salutis* che la Bibbia narra: la storia di un popolo, del popolo eletto non può non essere preceduta dalla storia dell'umanità; di più: dalla storia del mondo[23]. E come Dio in quell'occasione aveva voluto ed era stato capace di originare il κόσμος, avendo la meglio sul nulla e sul χάος, allo stesso modo Dio continua a volere ed è capace di mantenere l'ordine che lui determina - tale è la *teologia della creazione*[24]: è Dio a gestire e contenere il male (cf Gb 1) e non viceversa. L'uomo biblico non è filosofo, non si pone la questione dell'*unde malum?*, purtuttavia ne sperimenta la portata quotidiana e la letteratura sapienziale vive proprio questo quesito esistenziale, come vivere nonostante la presenza del male? Come decodificare il bene presente nella realtà buona (cf Gen 1) che pure sembra non rispondere alla bontà del Creatore?

In sostanza i racconti di creazione sono atti a risollevare l'uomo, a sostenerlo nel momento della prova rinfrancandolo dal dolore; la sofferenza sarebbe soltanto un incidente di percorso, per così dire, rispetto al grande progetto iniziale che il Signore aveva per l'universo intero, frutto di un errato esercizio della libertà donata all'uomo dallo stesso Dio, frainteso per via della tentazione diabolica, quale "concorrente" della vera e piena libertà umana[25]. Progetto e realizzazione originari erano realtà buone, molto buona nel caso della creazione dell'uomo. E la *b^{e}rît* che il Creatore sancisce con l'uomo, è un'alleanza buona ed eterna; prova peraltro della bontà di Dio. E anche la narrazione del peccato originale,

[23] Cf M. Tábet - G. De Virgilio, *Introduzione alla lettura del Pentateuco e dei Libri storici dell'Antico Testamento*, Edusc, Roma 1997, 50.

[24] Cf W. Zimmerli, *La mondanità dell'Antico Testamento*, Jaca Book, Milano 1973; Idem, *Rivelazione di Dio. Una teologia dell'Antico Testamento*, Jaca Book, Milano 1975.

[25] Cf F. Manzi, *Tutto concorre al bene. Inchiesta biblico-teologica sulla sofferenza*, Città Nuova, Roma 2019.

d'altro canto, si muove nella medesima direzione: "moltiplicherò i tuoi dolori e le tue gravidanze" (Gen 3,15) e ancora "con il sudore del tuo volto mangerai il pane" (Gen 3,19) sono passi che enfatizzano la condanna per una colpa non scelta dal Creatore.

7.1.2. Il giusto in-giustamente osteggiato

Il *topos* della sofferenza ingiusta, del dolore del giusto, permea le pagine dell'intera riflessione primotestamentaria. A titolo esemplificativo si può considerare la figura del giusto perseguitato del secondo capitolo del libro biblico della Sapienza, immediatamente identificati, già dalla prima riflessione cristiana, nella figura messianica del Cristo di Dio (cf At 8,30-35). Nel libro della Sapienza la morte del giusto si presenta come lo scandalo degli scandali[26]. Come il sublime catastematico kantiano attrae a sé e al contempo respinge l'uomo. La riflessione parte dalle considerazioni di chi è stolto. Questi non è un ateo, ma piuttosto un nichilista: lo stolto del libro della Sapienza non accetta il limite della morte, non è capace di entrare nell'ottica secondo cui ciò che uccide può anche salvare, come il serpente nel deserto (cf Num 21,4-9; Gv 3,14-15).

> «Dicono fra loro sragionando: "La nostra vita è breve e triste; non c'è rimedio, quando l'uomo muore, e non si conosce nessuno che liberi dagli inferi. Siamo nati per caso e dopo saremo come se non fossimo stati. È un fumo il soffio delle nostre narici, il pensiero è una scintilla nel palpito del nostro cuore. Una volta spentasi questa, il corpo diventerà cenere e lo spirito si dissiperà come aria leggera. Il nostro nome sarà dimenticato con il tempo e nessuno si ricorderà delle nostre opere. […] Su, godiamoci i beni presenti, facciamo uso delle creature con ardore giovanile! Inebriamoci di vino squisito e di profumi, non lasciamoci sfuggire il fiore della primavera, coroniamoci di boccioli di rose prima che avvizziscano; nessuno di noi manchi alla nostra intemperanza. Lasciamo dovunque i segni della nostra gioia perché questo ci spetta, questa è la nostra parte"» (Sap 2,1-9).

Il libro della *Sapienza* va dunque oltre il limite della morte, consueto

[26] Cf M. GILBERT, "Il giusto perseguitato di Sap 2, 12-20. Figura messianica", in G. DE GENNARO (cur), *L'Antico Testamento interpretato dal Nuovo: il Messia*, Dehoniane, Napoli 1985, 196.

nell'Antico Testamento; sembra addirittura anticipare visioni squisitamente cristiane e neotestamentarie, come quella proposta nella parabola cosiddetta del ricco epulone (cf Lc 16,19-31). L'autore biblico, infatti, introduce un'importante novità rispetto alla tradizione: crede in una vita dopo la morte, in un'immortalità felice riservata ai giusti. A differenza della visione tradizionale che vedeva la ricompensa o la punizione solo durante la vita terrena, nella pericope di Sap 2 si afferma che i malvagi, anche se sembrano vivere bene, avranno una fine infelice, mentre i giusti, pur soffrendo nella vicenda terrena, saranno premiati nell'aldilà. Finché si resta legati all'idea che tutto si compia in questa vita, è difficile capire perché si possa dire beato chi soffre. Ma l'autore va oltre questa visione limitata, affermando che la vera felicità è frutto di una vita giusta e sarà pienamente realizzata dopo la morte[27].

Le parole che *Sapienza* propone come spaccato del gruppo degli stolti non insinuano una negazione di Dio, ma del suo interesse per gli uomini: la tentazione primordiale rimane il fatto che Dio possa essere in competizione, per invidia o per disinteresse, con la sua creatura principe. L'uomo allora, in questo caso, è chiamato a fare da sé, ad autoaffermarsi godendo pienamente dell'oggi, ché, per dirla con Lorenzo il Magnifico, «del domani non v'è certezza». Lo stolto è edonista; vive in un tempo in cui esiste solo il presente. È il tempo tragico, quasi una gabbia in cui non c'è spazio per una proiezione al futuro; come il tempo che per Dorian Gray è propizio per sperimentare, sempre e comunque, anche qualsiasi nefandezza.

Negando qualsivoglia prospettiva futura, si vive in un perenne atteggiamento tossico di godimento del presente, senza alcun limite, accumulando per vincere la propria insicurezza; il tesoro conservato, poi, va difeso a qualsiasi costo e se ne deve godere sfrenatamente. Il godimento tipico dell'edonismo, paradossalmente, se da un lato svaluta la vita, privandola di senso e ponendola al caso, dall'altro ne enfatizza l'aspetto del piacere e propone una lettura della realtà non tanto come modello cre-

[27] Cf A. Bonora - R. Cavedo, *Sapienziali, Apocalittica e altri scritti. Una guida alla lettura*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1989, 106.

ativo, quanto piuttosto come un possesso da sfruttare e godere. Così in Sap 2,6 apertamente invita a godere delle cose (κτίσις), svalutandole e "decreaturalizzandole"[28].

Per questo lo sguardo del giusto nei confronti degli stolti è uno sguardo di condanna: gli stolti sanno che stanno appiattendo l'esistenza umana a un *qui ed ora*, a una vita scevra di alcun senso, all'edonismo più sfrenato; si guardano allo specchio attraverso gli occhi immaginari del saggio e si sentono gravati di una riprovazione che è, in realtà, quella stessa che hanno messo a tacere nel loro intimo. «Apparentemente tanto sicuri di sé, gli empi si sentono disturbati dalla vita del giusto, che costituisce un continuo rimprovero alla loro condotta (vv. 13-16)»[29].

7.1.3. «Ecco, non conto niente: che cosa ti posso rispondere? Mi metto la mano sulla bocca»

Il titolo qui proposto - tratto da Gb 40,4 - è la sintesi più profonda ed elaborata del libro biblico sapienziale di Giobbe; quest'ultimo è senza dubbio uno tra i più importanti testi spirituali dell'umanità. D'altra parte, presenta al suo interno una congerie molto interessante e raffinata di prospettive, teologiche e antropologiche. Risente evidentemente della teologia dei profeti, della sapienza dei Salmi e dell'esperienza drammatica dell'esilio che richiese un nuovo modo di "pensare Dio"; ma affronta anche l'interrogativo esistenziale sul male, del dolore (ingiusto), del rapporto tra la fedeltà dell'uomo e la giustizia salvifica di Dio, del senso della vita stessa dal momento che essa è tragicamente segnata dalla morte[30].

Purtuttavia questo libro è tanto celebre quanto, proprio per questo, equivocato e letto in maniera tendenziosa: Giobbe, insieme a Noè e Daniele, è prototipo del giusto (cf Ez 14,14.20). La lettera di Giacomo influenza più o meno consapevolmente il lettore di ogni tempo che leggerà

[28] Cf L. MAZZINGHI, "Il cosmo nel libro della Sapienza", in A. BONORA - M. PRIOTTO (curr), *Libri sapienziali e altri scritti*, Elledici, Leumann (TO) 1997, Logos. Corso di studi biblici 4, 386.

[29] M. CONTI, *Note al testo biblico*, in IDEM (cur), *Sapienza*, Paoline, Roma 1975, 67 n. 9.

[30] Cf J. LÉVÊQUE, "L'insegnamento dei saggi", in L. MONLOUBOU et ALII, *I Salmi e gli altri Scritti*, Roma 1991, Piccola enciclopedia biblica 5, 89.

il libro con un "pregiudizio", per quanto magari non ben tematizzato, che gli deriva da queste parole: «Ecco, noi chiamiamo beati quelli che hanno sopportato con pazienza. Avete udito parlare della pazienza [ὑπομονή] di Giobbe e conoscete la sorte finale che gli riserbò il Signore, perché il Signore è ricco di misericordia e di compassione» (Gc 5,11). La pazienza è la ὑπομονή, ossia la capacità di sapersi destreggiare nonostante le difficoltà; propriamente è l'abilità di adeguamento, cioè del 'restare sotto'. Giobbe per Giacomo ne rappresenta l'esempio più illustre e ben compiuto; nell'immaginario comune Giobbe sarebbe l'uomo retto, il giusto per antonomasia, che benché provato negli averi, negli affetti e persino nella carne, ciononostante non perde la fede e l'atteggiamento di sottomissione ad un'arbitraria e non altrimenti nota volontà divina.

> «La figura di Giobbe è generalmente nota quale emblema, personificazione della pazienza di fronte al dolore. I frequentatori delle chiese, anche quelli non proprio abituali, lo conoscono come "uomo retto" che, per quanto devastato negli averi e negli affetti dalle peggiori sciagure, rimasto pelle e ossa e "confortato" da una moglie acida e petulante, si mantiene integro nella sua fede e non se la prende con Dio, accettando tutto con fede. Non sono pochi coloro cui è incorsa la deprimente ventura di sentire commentare qualche versetto del libro di Giobbe in questa prospettiva proprio in occasione di sciagure o di funerali ove la retorica de "il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il nome del Signore" è presente con prodigalità»[31].

Nel corso dei secoli la tradizione ha assunto, dunque, la figura di Giobbe come prototipo della pazienza dell'uomo per le sofferenze e il dolore procuratigli dalla sua stessa fragilità; eppure una simile considerazione del dolore rasenta quasi l'ipocrisia. «Il gridare a Dio diviene allora l'unico sfogo contro qualcuno di cui si ha bisogno, ma a cui si rimprovera di non essere come si vorrebbe che fosse»[32]. Con una tale proposta di lettura si è

[31] P. Lia, *Forza di Dio è solo quella che dona la vita. Percorsi di riflessione teologica a proposito della speranza cristiana*, ISU Cattolica, Milano 1996, 121-122.

[32] G. Costa, "L'icona biblica di Giobbe. Dall'accettazione paziente, attraverso il grido di sofferente e inquisitorio fino all'appassionata e trasfigurante ricerca di Dio", *Itinerarium* 15 (2007) 36.

avallato, inoltre, il «potere di occultare tutto ciò che non è in consonanza con il punto di vista pregiudizialmente assunto. La qual cosa nei confronti di questo testo ha assunto proporzioni massicce, riesce infatti a far "scomparire" circa una quarantina dei quarantadue capitoli che lo compongono»[33].

Se si desidera desumere l'atteggiamento corretto dell'*homo religiosus* dinanzi al dolore non si può quindi che analizzare il testo nella sua totalità. Il destino eccezionale di Giobbe e i diversi dialoghi che lo interpretano mettono in discussione in modo sorprendente la fede e la speranza di un giusto alle prese con una sofferenza non meritata; l'intero libro biblico è una serrata critica alla teologia della retribuzione; il tema è quello delle pene inflitte al fedele servo di Dio, Giobbe. Lo stesso protagonista sembra vivere tutta la vicenda narrata nell'eponimo libro proprio come un cammino di consapevolezza nuova di se stesso e del suo rapporto con Dio, quasi una conversione che matura definitivamente nella tensione a ri-conoscere sempre e nuovamente Dio: «io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono. Perciò mi ricredo e ne provo pentimento sopra polvere e cenere» (Gb 42,5-6). Giobbe era stato educato alla considerazione di Dio come a un vero e proprio meccanismo di compensazione; Dio sarebbe in fondo stato colui che retribuisce con vita agiata chi vive rettamente. La sua conversione non lo porta all'odio di se stesso, benché meno di Dio, lo porta ad un cambiamento teologico, una prospettiva di Dio assolutamente altra, figlia della sua esperienza vera e reale del Trascendente[34].

Giobbe, infatti, subisce ingiustamente per colpe non commesse: fa esperienza della lontananza di Dio; ancor di più, ciò che maggiormente prova Giobbe non è la sofferenza esteriore, nell'aver perso i propri beni, né i dolori del lutto o della malattia che lo attanagliano, ma il sapersi innocente davanti a Dio, eppure sentirsi da lui abbandonato. Vede allontanarsi da lui la benedizione di Dio nonostante Giobbe non si sia mai allontanato da Dio[35]. Ora, dinanzi al medesimo problema, davanti allo stesso

[33] LIA, *Forza di Dio*, 123.

[34] Cf C. OREFICE, "Giobbe sconfitto: convertito o annientato? Due traduzioni contemporanee a confronto", *Oblio* 36 (2019) 78.

[35] Cf G. WITASZEK, "La sapienza della sofferenza di Giobbe. La morale «non premiata»", *Studia moralia* (2008/1) 83.

stato di esistenza, molteplici possono essere le reazioni; e in effetti il libro di Giobbe ne prospetta almeno due antitetiche. D'un canto Giobbe sembra muovere un accorato rimprovero al Creatore, maledicendo persino il giorno della creazione (cf Gb 3,3), giorno in cui anziché essere stabilito l'ordine naturale, sembra essere stato quello in cui si è stabilito il disordine, la supremazia delle forze del male su quelle del bene; giorno in cui Giobbe si sente tradito e non più confortato e custodito dalle mani di Dio[36]. Giobbe, dal terzo capitolo in poi, non è il pio e paziente fedele, ma si trasforma in ribelle contestatore[37].

Per quanto concerne l'atteggiamento di Elifaz, Bildad e Sofar, poi, i sedicenti amici di Giobbe, sebbene l'autore biblico denunci sin da subito le loro intenzioni di empatia e consolazione nei riguardi del protagonista sofferente (cf Gb 2,11), la loro preoccupazione non è altro che quella di prendere le difese di Dio, giustificare teologicamente il dolore di Giobbe - si noti altresì che anche nella natura comunicativa gli atteggiamenti sono differenti, e così mentre in questo dialogo *sui generis* con gli amici, Giobbe parla a Dio (o cerca di farlo), gli amici parlano di Dio. Giobbe, senza tuttavia dar ragione al satan che aveva preventivato inizialmente a Dio che il suo servo si sarebbe allontanato da lui, sfida Dio perché, se è vero che la sofferenza annienta l'uomo, è altrettanto vero che lo scandalo teologico della sofferenza rappresenta la disfatta di Dio. La sofferenza estrema mette in crisi non solo l'uomo, ma anche l'idea di Dio, provocando nel credente un grido di protesta radicale e personale. Questo grido, che può sembrare una bestemmia, è in realtà un atto di fede autentica. Nel libro di Giobbe, Dio stesso riconosce il valore e la verità di tale protesta.

> «Se certamente la lacerazione della sofferenza tende ad annientare l'uomo, lo scandalo teologico della sofferenza, costituisce la disfatta di Dio; come Giobbe dirà perfettamente: se io sono annientato tu sei sconfitto. Il credente che, come ogni uomo, patisce dell'estrema sofferenza dell'annientamento della propria coscienza, ancor più al fondo patisce dell'annientamento di Dio con tutto ciò che

[36] Cf L. Castangia, *Timore e tremore. I significati del timore di Dio nel libro di Giobbe*, EDB, Bologna 2018, 65-66.

[37] Cf Witaszek, "La sapienza della sofferenza di Giobbe", 85-86.

> di assoluto e di trascendentemente originario e definitivo in Dio egli poteva riconoscere. In questo senso possiamo dire che non c'è protesta più alta di quella del grido del credente verso Dio a motivo dello scandalo della sofferenza. Tale grido non ha nulla di generico, è diretto e personale, per questo è tendenzialmente blasfemo ed è bestemmia consapevole e mirata, nulla in comune con l'interiezione inconsapevole o la provocazione dell'ateo. La cosa più sorprendente per noi, uomini di fede così superficiali eppur così "beghini", è che il grido blasfemo di Giobbe trova posto nella Bibbia e che l'epilogo del libro ci fa ascoltare la voce di Dio stesso che riconosce tutta la dignità di tale grido, del desiderio originario, teologico e autenticamente credente che esso esprime, e che giungerà a dichiarare che, proprio gridando così, Giobbe ha detto su di Lui cose rette»[38].

Sfiancato dalla sofferenza, reclama un גֹּאֵל, un *go'el* che lo possa vendicare, schiaffando innanzi a Dio lo scritto del suo dolore: il vendicatore non è Dio, ma anzi colui che lo sfiderà (cf Gb 19,25) e nell'epilogo del libro, poi, al capitolo trentunesimo, Giobbe si sposta dallo scranno dell'accusato: adesso è lui ad essere l'accusatore di Dio che diviene accusato. Quel Dio che all'inizio prendeva il posto di giudice, pian piano, sembra scivolare nel banco dell'imputato; *sic stantibus rebus*, se Dio non viene fuori, resta accusato. Giobbe lo sta in qualche modo stanando. Aveva già tentato di pro-vocarlo evocando la felicità di un tempo, la nostalgia di quando con Dio era in armonia; in tal senso, nel suo protestare, per quanto sottolinei il distacco e la sua disillusione, cionondimeno dichiara comunque un affetto. Le parole che Giobbe rivolge a Dio parlano in fondo di relazione e denunciano la sua più intima sofferenza, il sentirsi abbandonato da Dio: dopo aver richiamato il mondo di cui ha nostalgia, dell'amicizia e della relazione, può protestare su tutto e anche a muso duro (cf Gb 29,2-25).

La presa di coscienza, la conoscenza che Giobbe alla fine della sua tragica vicenda ha di Dio, non è la medesima che aveva all'inizio della sua relazione con l'Onnipotente: il dolore, la malattia, la sofferenza hanno determinato nel servo fedele Giobbe una conoscenza di Dio "non più per sentito dire", ma *de visu*, in presenza. E le varie fasi di conoscenza che

[38] LIA, *Forza di Dio*, 127.

Giobbe fa di Dio, si corrispondono quasi biunivocamente al processo di conoscenza di se stesso dell'eponimo eroe biblico: fintantoché Giobbe nega a se stesso quanto sta avvenendo e utilizza il linguaggio della fede popolare che non si pone in questione e soprattutto non pone in questione la presenza e la bontà di Dio, vive la prima fase, quella del rifiuto e della negazione della sofferenza. In tal senso l'intero libro è stato interpretato quale un dibattito giudiziale[39], e questo primo momento ne rappresenterebbe l'*incipit*. Dopo il linguaggio della fede popolare, Giobbe sembra mutare prospettiva e addivenire al vero e proprio dubbio, tipico della seconda fase dell'elaborazione del dolore, quella della rabbia: le parole di accusa a Dio sono di profonda delusione. La terza fase è quella in cui dalla *fides quærens*, dalla teologia del dolore, dalla riflessione e ricerca di senso, Giobbe passa alla vera e propria preghiera, passa al "tu" nei confronti di Dio, comprendendo tutta la propria impotenza e inabilità. Giobbe patteggia, mercanteggia la salvezza. La quarta fase si avrà quando, deluso e contrariato, smetterà di parlare e confrontarsi con i sedicenti amici (cf Gb 31,40b) vivendo il dramma della chiusura in se stesso, nelle dinamiche proprie della fase dell'isolamento e della depressione. Inizia così l'ultima fase, quella dell'accettazione: a Giobbe rimane l'essenziale, ossia la relazione con Dio, dischiudendo così un rapporto di stampo mistico e contemplativo[40].

Il lettore così, mentre focalizza sul volto di Giobbe, muta anche la percezione che ha del volto di Dio; il Dio conosciuto all'inizio, che aveva dato e aveva tolto, si evolve. Non è più l'idea di partenza del Dio che sanziona il peccatore e premia il giusto: qui c'è una vera e propria bestemmia, che è contenuta da Dio stesso.

---

[39] Cf L. Alonso Schökel - J. L. Sicre Diaz, *Giobbe. Commento teologico e letterario*, Borla, Roma 1985 (ed. it. a cura di G. Borgonovo), 91; P. Bovati, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1986, 21-148; B. Costacurta, "«E il signore cambiò le sorti di Giobbe». Il problema interpretativo dell'epilogo del libro di Giobbe", in V. Collado Bertomeu (cur), *Palabra, prodigio, poesia. In memoriam P. Luis Alonso Schoekel, S.J.*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2003, 253-266.

[40] Cf E. Righini Locatelli, *Ribellione e amore. Il mistero della sofferenza da Giobbe a Gesù*, Cittadella, Assisi (PG) 2017.

> «La sofferenza della carne e la sostanziale incomprensione degli amici sono le condizioni della continuazione del dramma. Giobbe accetta, ma vuol sapere. Il voler sapere lo conduce al limite dell'imprecazione blasfema. Se Giobbe rischia di peccare contro la legge di Jahweh è proprio dopo aver accettato incondizionatamente la Sua volontà. Quel residuo di vita ignominiosa che gli viene lasciato è ora posto al servizio del domandare di Giobbe. Attorno a quel domandare, che sarà dichiarato insensato, ruota tutto il Libro di Giobbe. Questo è il libro dell'insensatezza di ogni domanda che ha per oggetto l'intenzione di Dio»[41].

Ancora una volta non si contesta l'esistenza di Dio, purtuttavia si chiede che fine abbia fatto quella relazione iniziale e intima, si contesta l'identità di Dio, per poi addivenire, infine, alla critica più aspra della teologia della retribuzione: qual è la moneta con cui Dio paga? (cf Gb 31,2-34). Ancor di più, in questa differente possibilità relazionale con Dio, prospettata dall'antitesi già enucleata tra il vissuto di Giobbe e la difesa degli amici, quest'ultima, nella *communis opinio* assurta a paradigma dell'atteggiamento corretto della sofferenza del credente, risulta essere in ultima istanza condannata da Dio stesso: «Dopo che il Signore ebbe rivolto queste parole a Giobbe, disse a Elifaz di Teman: "La mia ira si è accesa contro di te e contro i tuoi due amici. [...] Il mio servo Giobbe pregherà per voi e io, per riguardo a lui, non punirò la vostra stoltezza, perché non avete detto di me cose rette come il mio servo Giobbe» (Gb 42,7-8).

Non può, dunque, e non deve essere questo l'atteggiamento proposto dal libro biblico, né è possibile leggerlo secondo tale chiave. Per riguardo alle parole ed opere, alla *pietas* di Giobbe, Dio non tratterà i sedicenti amici con la stessa misura con cui l'hanno descritto essere aduso, come invece farà il re della parabola lucana al rientro nella sua città, quando dopo aver chiesto conto della mina affidata se la vedrà restituire senza che abbia fruttato alcunché: «dalle tue stesse parole ti giudico, servo malvagio» (Lc 19,22). D'altro canto «il problema di Giobbe non è il problema della sofferenza ma è il problema della fede espressa nella vita morale.

[41] M. TREVI, "Giobbe: dolore e interrogazione", in A. LUZZATO (cur), *Il libro di Giobbe*, Feltrinelli, Milano 1991, 30.

La morale senza fede non permette di capire fino in fondo la sofferenza dell'uomo»[42]. Non è per nulla corretto ma solo riduttivo e superficiale porre l'equivalenza tra Giobbe e l'affermazione «nudo uscii dal grembo di mia madre, e nudo vi ritornerò. Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il nome del Signore!» (Gb 1,21). Dinanzi alla sofferenza e al dolore, per l'uomo di fede esistono due atteggiamenti apparentemente simili ma in realtà antitetici. Lo stesso mai abbastanza compianto teologo parla di *esperienza antropologica della sofferenza*, propria dell'uomo religioso, ed *esperienza teologica del male*. Lo scandalo dinanzi alla forza prominente e disgregante del male è proprio di entrambi, ma «il credente in Dio non si limita a riconoscere il senso della buona destinazione dell'esistere e quindi del volere come senso originario in cui si determina la coscienza, ma proprio in quanto credente in Dio riconosce in Dio stesso la verità dell'origine e quindi del compimento»[43]. In definitiva il libro non svela un mistero, non ne compromette la natura svelandone il senso:

> «Dio non svela a Giobbe il perché della sua sofferenza, ma gli fa comprendere (Gb 38-42), come siano tante le cose che egli non può capire; fra esse l'operato divino; e che quindi il suo dramma non si può risolvere con una spiegazione, con un processo logico, ma solo con la fede in Dio. Dio offre a Giobbe una riflessione di tipo sapienziale sul disegno divino, facendo con questo, opera di educazione. […] L'uomo conoscendo la sua condizione e la sua storia, può costruire la realtà umana, esserne co-creatore e portarla a compimento, è aperto ai cambiamenti e al dialogo»[44].

Infatti, il nucleo essenziale del libro è la relazione sempre cangiante e mutevole tra Creatore e creatura, tra Dio e l'uomo, nella libertà precipua di ciascuna delle due parti. L'uomo ha insito il marchio divino, ma è ciononostante parte del cosmo; e come Dio interviene nell'andamento cosmico, parimenti non può non prendersi cura delle vicissitudini della vita umana. L'atteggiamento di Giobbe, quell'atteggiamento che non viene biasimato in opposizione a quello degli amici, è quello di un uomo che dinanzi alla sua

[42] Witaszek, "La sapienza della sofferenza", 100-101.
[43] Lia, *Forza di Dio*, 126.
[44] Witaszek, "La sapienza della sofferenza", 101-102.

stessa fragilità si porta la mano dinanzi alla bocca (cf Gb 40,4), evitando di proferire inutili parole.

> «Il protagonista è soverchiato dalla maestà divina, davanti alla quale ogni parola è superflua e solo ora ne fa realmente esperienza (v. 6). Giobbe, atterrito da Dio, si sente al tempo stesso sostenuto davanti a una presenza che non lo annienta ma lo esorta a venire fuori, a parlare se può. Questo avvenimento pone la base per un'autentica conoscenza di Dio, nella quale il timore resta ancora il cardine [...] La storia di Giobbe lo dimostra: la sua vicenda è narrata da secoli, non semplicemente perché egli è giusto. È il suo timore duramente provato che ferisce e commuove. Giobbe non si arrende finché Dio stesso non gli risponde. L'eroe coincide pienamente con la sua storia, al punto da divenire il simbolo di ogni giusto sofferente e senza la sua drammatica esperienza egli non sarebbe tale»[45].

Il mistero rimane tale: Giobbe ha imparato la lezione. In definitiva il libro sapienziale quale *sapore* della vita presenta? L'orizzonte primotestamentario disconosce la dicotomia greco-platonica di terreno e spirituale; questo dualismo è proprio della seconda riflessione teologica, quasi mutuato dalla σοφία per altri versi osteggiata. Il fatto che Dio tolga i beni materiali (che si equivalgono a quelli spirituali) potrebbe essere sintomo di dis-grazia: il libro biblico di Giobbe, invece, dimostra come il Signore dell'universo possa arbitrariamente disporre del creato e non sia tenuto a seguire un ordine, né a dar conto delle sue azioni; il suo primario interesse è quello di rivelare - non castigare né purificare - alla creatura la propria grandezza e trascendenza, cosicché l'uomo si contestualizzi meglio nel mondo imparando a glorificarlo e lodarlo[46].

7.2. *Deus patiens*: il Dio di Gesù Cristo, un dio in vicenda

L'immagine più eloquente della sofferenza dell'uomo, per il Nuovo Testamento, è senz'altro la Croce. Essa è strumento di salvezza e glorificazione. Di salvezza, anzitutto, in quanto nell'attraversare con fiducia filiale la sofferenza, nel vivere pienamente il dolore, l'uomo può sollevare

[45] CASTANGIA, *Timore e tremore*, 78-79.

[46] Cf A. NICCACCI, *La casa della sapienza. Voci e volti della sapienza biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, 84.

lo sguardo e riconoscere la propria afflizione in quella di Colui che può meglio di ogni altro con-prendere e con-patire la miseria umana, avendola egli stesso vissuta (cf Eb 4,15), l'Uomo-Dio Gesù. La sua sofferenza non implica affatto imperfezione: Dio soffre per amore; e l'amore ha a che fare con la passione. Παρ'ᾧ [Πατρί] οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα, «in Dio non abita alcunché che possa subire ombra di mutamento o rivolgimento»[47] (Gc 1,17). Dio non può cambiare perché, se cambiasse in meglio ci sarebbe stato un tempo in cui non era perfetto e se dovesse cambiare in peggio allora contradirebbe la sua essenza; sia in un caso che nell'altro Dio non sarebbe perfetto, e giacché Dio è la perfezione per definizione, questi non può mutare.

L'impianto teologico, così configurato, è tipicamente aristotelico (*rectius*: parmenideo): il dio è atto puro in quanto un passaggio dalla potenza all'atto implicherebbe il divenire e il divenire equivale a imperfezione; egli è sostanza eterna, scevra di materia - proprio a sé attira la materia. È oggetto del desiderio del cosmo che è mosso proprio da questo amore: l'amante anela all'amato[48]. Subito dopo, Aristotele, proseguendo nella descrizione del principio fondamentale dell'ἀπάθεια divina, indica dio come νόησις νοήσεως: in dio non può che esserci attività, e l'unica attività per lui possibile è pensare. Ma non può curarsi delle creature, ché equivarrebbe a corrompersi e coinvolgersi nella imperfezione umana. Il suo pensiero è *pensiero di pensiero*, autocoscienza di un Essere che è per definizione eccellente[49]: l'amato non si coinvolge con l'amante. Il πάθος è una passione involontaria, e in dio non possono esserci imperfezione, impulsi o bisogni.

In tal senso la deriva gnostica viene immediatamente marginalizzata dalla Grande Chiesa – almeno sul piano teologico – proprio perché individuava l'origine del male, così come in questo articolo già accennato, in un livello intradivino, per una passione divina nel Pleroma, quella di

[47] La traduzione del passo biblico, in questo caso, è di chi scrive per meglio enfatizzare il senso nel contesto.

[48] Cf Aristotele, *Metafisica*, W. Jaeger (cur), *Aristotelis Metaphysica*, Typographeo Clarendoniano, Oxford 1957, 249-250.

[49] Cf Idem, 258-259.

Σοφία che desidera risalire nella conoscenza al preprincipio, Βυθός, e per questo, incontrando il Limite, Ὅρος, è costretta a espellere questa parte patibile di sé, generando l'aborto, Σοφία Ἀχαμώθ[50].

Anche in ambito ortodosso, poi, il *theologoumenon* del "Dio patibile" ha senz'altro presentato criticità per tentare di conciliare da un lato il *depositum fidei* che sin da subito ha proposto il mistero dell'Incarnazione come fondativo della fede della Chiesa, e dall'altro la trascendenza assoluta di Dio: in tal senso tra le prime derive cristologiche, risalente già all'età apostolica (tanto che 1Gv è scritto interamente per contrastare tale αἵρεσις), vi è quella docetista che nega l'"identità" umana del Cristo e che invece ritiene che il Verbo sia soltanto apparso con forma umana; ovviamente quest'eresia si fonda proprio sull'assioma per cui Dio non può essere caduco e limitato e soprattutto non può soffrire - il tema sarà successivamente, ad esempio con Celso, il cavallo di battaglia della critica colta al cristianesimo[51].

Se già è problematico il fatto che a soffrire - e a morire - sia il Figlio, ancor di più lo è per il Padre; a maggior ragione dal momento che un modo di intendere l'eresia modalista coincide con il patripassianismo. Nella professione di fede di Callisto, elaborata nell'inefficace tentativo di conciliazione tra le due parti avverse della Chiesa romana del III secolo incipiente, quella della *Logostheologie*, rappresentata dallo Pseudo Ippolito, e quella di Sabellio, di stampo monarchiano, il vescovo così chiude la sua proposta di canone di fede, καὶ οὕτως τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ, «e così il Padre ha sofferto insieme col Figlio»[52]. Non è il Padre a soffrire, ma com-patisce col Figlio. Così facendo, Callisto non si piega all'eresia monarchiana, ma cerca di parlare un linguaggio comune, di ammettere categorie che possano essere condivise, se si è predisposti al dialogo.

Il risultato, tuttavia, di questo tentativo dovette essere paradossalmente l'inasprimento e il risentimento ulteriori dello Pseudo Ippolito e della

[50] Cf Ireneo, *Confutazione e smascheramento della falsa gnosi*, V. Dellagiacoma (cur), *S. Ireneo di Lione. Contro le eresie*, Cantagalli, Siena 1968 (I classici cristiani 160), 26-35; Ippolito Romano, *Elenchos*, 336-348.

[51] Cf M. Zambon, *«Nessun dio è mai sceso quaggiù». La polemica anticristiana dei filosofi antichi*, Carocci, Roma 2019.

[52] Ippolito Romano, *Elenchos*, 452.

comunità da lui guidata. Tuttavia, nello stesso arco temporale, se in Occidente si assiste ad un irrigidimento dinanzi alla possibilità che il Padre abbia potuto soffrire insieme al Figlio, ad Alessandria ci si spinge ad affermare che il Verbo abbia avuto compassione dell'uomo già prima dell'Incarnazione (*charitas est passio*), e anzi proprio per l'Incarnazione che dall'amore trae senso e fondamento, e il Padre non poteva restarne indifferente – *ipse Pater non est impassibilis* – cosicché se è pregato prova misericordia e compassione, egli soffre una qualche passione di amore (notevole che anche Origene deve ridimensionare questo amore con l'avverbio *quodammodo*), e in lui risiede un sentimento in qualche modo contrario alla sublimità della sua natura ma per amore dell'uomo sopporta le passioni umane[53].

Inoltre, proprio perché Cristo impara l'obbedienza dai suoi patimenti, è reso perfetto e diviene causa di salvezza per chi vive l'obbedienza (cf Eb 5,8-9). Le difficoltà, in colui che le patisce, possono generare ribellione e ostilità, o - se ben accettate e vissute - possono viceversa creare legami stabili e duraturi di empatia e accoglienza; le tentazioni che Gesù vive lo preparano alla grande tentazione di non sentire la figliolanza sulla Croce. L'intera esistenza umana di Cristo, in fondo, può essere compresa proprio nella traiettoria di compimento sempre maggiore della Volontà di Dio, come emerge nel Costantinopolitano III, di uniformazione della propria Volontà alla Volontà del Padre.

Come il serpente innalzato da Mosè nel deserto (cf Num 21,4-9), il Figlio dell'Uomo sospeso al suo patibolo è rimedio al venefico dolore incontrato nella vita (cf Gv 3,14); riconoscendosi partecipe del dolore del Signore, il cristiano sarà altresì partecipe della sua Risurrezione. E qui il secondo aspetto della Croce: essa è preludio anche di glorificazione: «le sofferenze del tempo presente non sono paragonabili alla gloria futura che sarà rivelata in noi» (Rm 8,18). Sofferenza e morte, se comprese nell'unico sacrificio redentore di Cristo che dalla sua κένωσις e ταπείνωσις viene superesaltato e costituito κύριος (cf Fil 2,9), divengono compimento alla sacramentale partecipazione del credente al Corpo di

[53] Cf Origene, *Omelie su Ezechiele*, M. Borret (cur), *Origène. Homélies sur Ézéchiel*, Cerf, Paris 1989, 230.

Cristo, sacrificio vicario per il bene della Chiesa stessa: «do compimento (ἀνταναπληρῶ) a ciò che, dei patimenti di Cristo, manca nella mia carne a favore del suo corpo che è la Chiesa» (Col 1,24).

D'altro canto Cristo stesso l'ha voluta e pensata come strumento di salvezza[54] e quello è proprio il segno che le Scritture indicano per il Messia: questi non è un capo rivoluzionario che mediante l'uso della forza può mutare le sorti umane, evitando per sé e i suoi la sofferenza (cf Mt 16,22-23; 26,52-54), ma in continuità con la profezia e le Scritture egli doveva patire, ἔδει παθεῖν (cf Lc 24,26-27; At 17,3). Il cristiano, in tal senso, mettendosi alla *sequela Christi*, non può che percorrere con lui la propria *via crucis*, il proprio cammino di rinnegamento di se stesso nel riconoscimento della fragilità e nell'accoglienza del dolore. L'uomo, ogni uomo, può essere cireneo per il proprio fratello, o anche, a immagine di Dio che è il buon Samaritano, prendersi cura delle situazioni di debolezza e fragilità proprie del prossimo (cf Lc 10,33-34).

La speculazione patristica, soprattutto nell'alveo della riflessione circa il *topos* della prima letteratura cristiana antica dei *furta Græcorum*[55], ossia sui prestiti che il mondo antico avrebbe mutuato dalla Rivelazione biblica, ha sin da subito tenuto in grande considerazione il valore della sofferenza; prova ne è la lettura del *Timeo* platonico "battezzata" da Giustino:

> «è quel che Platone afferma nel *Timeo* a proposito del Figlio di Dio, relativamente alla filosofia della natura, quando dice: "lo ha impresso nell'universo a forma di X", è stato desunto, in modo analogo, da Mosè. Infatti, nei libri di Mosè è scritto che in quel tempo, quando gli Israeliti uscirono dall'Egitto ed erano nel deserto, furono attaccati da animali velenosi, vipere, aspidi e serpenti di ogni specie, che seminavano la morte tra la popolazione; quindi Mosè, per ispirazione ed azione di

[54] Cf CIPRIANO, *Epistole*, C. MORESCHINI (cur), *Cipriano. Lettere 51-81*, Città Nuova, Roma 2007, 94; CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione Dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* (21 novembre 1964), *Enchiridion Vaticanum* 1, 416.

[55] Cf A.J. DROGE, *Homer or Moses? Early Christian interpretations of the history of culture*, Mohr Siebeck, Tübingen 1989; Z. BARA, "Cristianesimo e cultura ellenistica nel II e III secolo: le verità parziali ed i *furta Graecorum*", *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia catholica latina* 60/1 (2015) 41-59. In particolare su Clemente d'Alessandria, Eusebio di Cesarea e Teodoreto di Cirro, cf D. RIDINGS, *The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg 1995.

> Dio, prese del bronzo, lo fuse in forma di croce, lo fissò in cima al santo tabernacolo, e disse al popolo: "se guardate questo segno e credete, in esso sarete salvati". In seguito a questo fatto, scrisse che i serpenti morirono, e consegnò alla tradizione che il popolo sfuggì alla morte in questo modo. Platone, poiché era venuto a conoscenza di questo, ma non lo aveva compreso fino in fondo, dato che non aveva pensato al segno della croce, ma ad una X, ha affermato che la Potenza, che viene subito dopo il Primo Dio, è impressa a forma di X nell'universo»[56].

Giustino sosterrebbe insomma, sulla base della lettura tipologica della già ricordata pericope anticotestamentaria del serpente nel deserto (cf Num 21,4-9), che Platone, riferendo dell'origine dell'universo, avrebbe inconsapevolmente riportato una verità biblica, per cui il Demiurgo aveva plasmato il mondo strutturandolo proprio a forma di croce – che il filosofo dell'Accademia, non conoscendola, indica mediante la lettera χ. In conclusione, quasi a *ring composition*, si può constatare come il microcosmo umano, il cuore dell'uomo segnato dalla sofferenza, dal dolore, nel suo punto più intimo, quello della *crux cordis*, si corrisponderebbe in maniera biunivoca al macrocosmo, all'universo intero fondato sulla croce di Cristo, il creato che tutto intero geme e soffre, nell'attesa della liberazione e dell'adozione piena a figli (cf Rom 8,21-23). La sofferenza nel cristianesimo viene metasignificata: permane il *non sense* del mondo pagano e il mistero del giudaismo, ma in Cristo tutto acquista nuova luce.

A ragione il Crisostomo considera il vero male non tanto il turbamento esterno all'uomo, non tanto lo sconvolgimento e la "tempesta" del macrocosmo, quanto invece quello che con Agostino si potrebbe definire male morale, «il peccato e nient'altro»: ἁμαρτία μόνον[57]. Crisostomo invita l'amica Olimpiade ad imitarlo nel non rinunciare alla speranza migliore, quella più salda, οὐκ ἀπογινώσκω τῆς χρηστοτέρας ἐλπίδος, quella riposta nel Timoniere dell'Universo, il quale

---

[56] Giustino, *Apologie. Testo greco a fronte*, G. Girgenti (cur), Milano 1995, 153. Quando Giustino parla del passaggio del dialogo platonico, si riferisce a grandi linee a Platone, *Timeo* 36b-c: μέσην πρὸς μέσην ἑκατέραν ἀλλήλαις οἷον χεῖ προσβαλὼν κατέκαμψεν εἰς ἓν κύκλῳ.

[57] G. Crisostomo, *Epistole*, R. Callegari (cur), *Giovanni Crisostomo. Dall'esilio-Lettere*, Jaca Book, Milano 1975, 73.

> «se non lo fa da principio e d'un tratto, ciò rientra nel suo modo d'agire: non dissolve all'inizio le sventure, ma quando sono cresciute e giunte al culmine, quando i più hanno abbandonata ogni speranza, allora interviene con le sue operazioni straordinarie e miracolose, dando prova della sua potenza ed esercitando la pazienza dei malcapitati. Non abbatterti, dunque; c'è una sola cosa da temere, Olimpiade, un'unica prova: il peccato e nient'altro - non ho mai smesso di ricantartelo -, tutto il resto è favola, che tu dica insidie o che tu dica odi o inganni o calunnie o insulti o accuse o confische o esili o spade affilate o alto mare o ostilità del mondo intero»[58].

In fondo, qualsiasi cosa accada non può scalfire la vita eterna dell'uomo; lo scoramento, in tal senso, è un male peggiore della morte stessa, poiché induce a conclusioni affrettate e poco lucide come, ad esempio, sostenere che se c'è il male, allora Dio non esiste. Il dolore dell'uomo consta di esperienze comunque πρόσκαιρα, "temporanee", e ἐπίκηρα, "caduche", e in ogni caso capaci di sconvolgere al massimo il corpo mortale ma mai di danneggiare l'anima; attenderne il termine equivale ad averne una visione ampia ed esaustiva[59]. E per comprendere questo, il Crisostomo dice che non è necessario ricorrere alla Scrittura. Cionondimeno i paradigmi biblici vi ricorrono a più riprese, uno per tutti l'esempio dei tre giovani nella fornace (cf Dn 3,19-93) - ma anche nella quotidianità se ne fa continua esperienza[60].

Conclusione

Muovendo dalle considerazioni proposte, si può affermare che l'esistenza umana, nella sua interezza, non può che essere considerata e vissuta quale valore, non solo cristiano ma propriamente universale. È necessaria una visione sintetica dell'intero, per così dire olistica: si è dimostrata in tal senso la vacuità del *disvalore*-sofferenza per costruire un'immagine completa e coerente dell'esistenza umana. Addirittura ci si è spinti a considerare la sofferenza, il dolore, la fragilità come componenti preziose per la vita

[58] CRISOSTOMO, *Epistole*, 73.

[59] Cf *Ibidem*.

[60] Cf IDEM, *La provvidenza*, D. CIARLO (cur), *Giovanni Crisostomo. San Babila, A Olimpiade e a tutti i fedeli dall'esilio, La Provvidenza di Dio*, Città Nuova, Roma 2024, 154.

dell'uomo, come mistero dell'intervento di Dio, di un Dio che governa la storia. Allora l'esistenza risulta essere, anche da una prospettiva meramente laica, impreziosita dai chiaroscuri del patimento. La vita umana è dunque un bene: «Secondo la narrazione della Genesi, l'uomo – ed ogni singolo uomo – è il risultato di un esplicito atto creativo di Dio. Come ogni altra creatura, egli è tratto dalla "polvere della terra", intrinsecamente segnato dal limite e dalla caducità di ogni realtà materiale; ma diviene un essere vivente per il "soffio di vita" che il Creatore inspira in lui»[61].

Fides qua e *fides quæ*, ancora una volta, sono complementarmente interdipendenti: la fede è parimenti atteggiamento fiduciale del figlio che si abbandona fidente alla Provvidenza creatrice, e al contempo è la certezza che nessun uomo, nel Figlio, sarà mai abbandonato nella sofferenza e nella debolezza. La conservazione della vita è prima di tutto naturale e costitutiva dell'uomo e il male fisico non è di necessità responsabilità di alcuno.

> «Insomma, di chi è la colpa perché la morte esiste? Perché, se non è colpa di Giobbe, vuol dire che è colpa di Dio; se è colpa di Dio, vuol dire che non è colpa di Giobbe. E Dio dice: non è colpa di nessuno! È proprio necessario che io sia colpevole perché tu sia innocente? Ma a questo dilemma arriva la sua ultima risposta ancora una volta nella morte e nella risurrezione del Signore Gesù. Perché quella non è solo la fine della morte, ma quella è la fine di ogni colpa. Non c'è più il dilemma: innocente-colpevole! Non è colpevole il Signore Gesù che muore innocente! Ma non è colpevole neppure Dio di questa morte e non sono colpevoli neppure gli uomini perché la morte di Gesù si consuma sotto quella parola definitiva che dice: Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno! Non c'è più colpa e perciò non c'è più morte! Nel Signore Gesù si consuma la definitiva vittoria sull'assurdo. Nel Signore Gesù la vita è una vita ridonata in pienezza; nel Signore Gesù si apre adesso all'uomo in modo definitivo una vita in cui la sofferenza e la morte vengono trasformate. E nell'attesa del momento in cui la vita sarà definitiva e la morte sarà definitivamente vinta e non ci sarà più né lutto, né lacrima, né fame, né sete»[62].

Eppure è indiscutibile che ogni uomo tenda alla conservazione della

[61] Calipari, *Curarsi e farsi curare*, 25.

[62] B. Costacurta, *Giobbe: la sofferenza dell'innocente*, in https://www.gliscritti.it/blog/entry/6005 (15/09/2024).

propria vita, anche inconsapevolmente. Anche da questo dato incontrovertibilmente laico si desume che «la *sacralità* della vita umana [...] ne esige anche l'*inviolabilità*. Del resto, questa esigenza basilare è facilmente rintracciabile nella coscienza di ogni persona, come dato originario; in condizioni di normalità psico-intellettiva, tutti percepiamo una istintiva repulsione per tutto ciò che viola la vita umana, anche se non sempre riusciamo ad enuclearne le ragioni»[63]. L'uomo, per dirla con Kant, deve essere sempre fine e mai mezzo o strumento poiché esiste un'assoluta unicità e irripetibilità dell'individuo, in quanto persona umana creata a immagine e somiglianza di Dio (cf Gen 1, 26) ed essa stessa motivo di gloria per il Signore: *gloria Dei homo vivens* – è l'assurto di Ireneo. La vita è dono ma anche responsabilità e compito; essa è sacra poiché proviene da Dio ed è partecipazione del suo stesso *nepheš*. L'esperienza di Giobbe insegna all'uomo che la vita, per quanto caduca ed effimera, è sacra; la presa di coscienza di essere inseriti all'interno della bellezza del κόσμος, aiuta l'uomo a riconoscersi finito, gli restituisce la sua creaturalità: «È infatti accettando la propria finitudine, non più percepita come minaccia, ma come luogo di verità e di relazione, che l'uomo, soffio fugace e fiore effimero della durata di un giorno, può infine riconoscersi come uomo, e riconoscere Dio come Dio»[64].

La sacralità della vita ne implica l'inviolabilità; Dio a Noè e ai suoi figli lo esplicita bene: «del sangue vostro, ossia della vostra vita, io domanderò conto; ne domanderò conto a ogni essere vivente e domanderò conto della vita dell'uomo all'uomo, a ognuno di suo fratello» (Gen 9, 5). È dunque un atto di *jus* quello di prendersi cura dell'esistenza, di conservare la propria e altrui vita; proprio per questo Tommaso nella *Summa Theologiæ* se ne occupa nella *Secunda secundæ*, *quæstio* 64, all'articolo quinto, allorquando «l'ambito della trattazione è propriamente quello della virtù di giustizia, ed in particolare della giustizia commutativa considerata nelle commutazioni involontarie, quando queste si configurano come

[63] Calipari, *Curarsi e farsi curare*, 29-30.

[64] Pontificia Commissione Biblica, «Che cosa è l'uomo?» (Sal 8,5). Un itinerario di antropologia biblica, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2019.

fatti contro la persona»[65].

Tommaso condanna in questo contesto il suicidio per tre diverse motivazioni: anzitutto poiché viola la legge naturale per cui ogni uomo ama se stesso; d'altro canto oltre che per l'autolesionismo dell'azione in sé, anche perché considerato unanimemente il peccato più pernicioso in quanto non lascia tempo e spazio al pentimento e alla penitenza. *In secundis*, poiché l'uomo singolo è anche parte di un tutto sociale e in questo senso il suicidio è considerato un torto alla collettività. Infine ancorché l'uomo sia posto in essere da Dio e non possa arrogarsi il diritto di giudicare del valore della vita, per quanto il libero arbitrio lo ponga padrone di sé, poiché non può decidere se e quando passare da questa all'altra vita.

In tal senso è condannata anche la mutilazione volontaria, in quanto ogni organo o parte del corpo umano è ordinata alla perfezione del tutto. La salute è, in definitiva, per l'uomo uno dei primi beni da tutelare. Eppure, socraticamente, la prima domanda da porsi a questo punto è: cos'è la salute? L'OMS nel 1946 ne ha suggerito una definizione, definizione che tuttavia risulta passibile di tendenziosità e forzature; nel definirla, infatti, non solo assenza di malattia e infermità, bensì appunto uno stato di completo benessere corporeo, mentale e sociale, presta il fianco a derive per cui chiunque può ritenersi malato. Chi gode, infatti, di un completo benessere corporeo, mentale e sociale?![66].

Tale visione della salute ha portato, poi, ad una demonizzazione della malattia, rendendola quasi tabù. E tali tabù non costituiscono soltanto degli *aporreta* verbali da evitare, ma anche da fuggire nell'esistenza personale e dei cari. La malattia non giova all'esistenza e anzi l'esistenza del malato non giova a se stesso né tanto meno alla collettività. Deduzione logica è che il malato "debba essere fatto fuori". L'eutanasia e la cultura di morte che essa sostiene penetrano sempre più il *modus cogitandi* e tramite espedienti linguistici che la differenziano tra attiva e passiva, ad esempio, se ne sminuisce la gravità.

---

[65] Calipari, *Curarsi e farsi curare*, 31.

[66] Cf Idem, 36-37.

> «È nostra opinione che questa distinzione sia inappropriata. Secondo la nostra interpretazione, come pure secondo quella olandese, l'eutanasia è attiva per definizione, perciò l'eutanasia passiva costituisce una contraddizione in termini - in altre parole, non può esistere. Si raccomanda l'adozione delle seguenti definizioni: l'eutanasia è l'uccisione su richiesta e si definisce come l'azione di uccidere intenzionalmente una persona, effettuata da un medico, per mezzo della somministrazione di farmaci, assecondando la richiesta volontaria e consapevole della persona stessa»[67].

D'altro canto lo stesso Giovanni Paolo II, nella sua enciclica *Evangelium Vitæ* – al numero 65 – ne aveva precisato la portata funesta ritenendola un'azione o anche un'omissione atta a procurare la morte (quindi sempre attiva), sì da eliminare il dolore. Eppure l'eliminazione del dolore e la cultura del *wellness* erano esattamente gli assurdi che mediante l'uso della sola ragione si erano già smentiti, volendosi mantenere in un terreno neutrale, scevro da qualsivoglia precondizionamento fideistico ed evitando di ricorrere al campo della morale cattolica o del Magistero (proprio per questo il presente articolo non presenta la struttura diegetica teologica classica, ma la parte biblico-teologica è posta alla fine). A maggior ragione in tal senso si mostra paradossale che un medico possa procurare la morte di un paziente per guarirlo; nel giuramento di Ippocrate, tessuto di una logicità consequenziale, recita proprio per questo così: «non darò a nessuno alcun farmaco mortale (φάρμακον θανάσιμον), nemmeno se richiestone, né mai proporrò tale consiglio».

In ambito accademico sta facendosi strada la percezione dell'importanza della letteratura cristiana. Quest'ultima dovrebbe contenere in qualche misura la letteratura cristiana antica, ma la supererebbe, almeno cronologicamente. E non solo spostando il *terminus ad quem* alla contemporaneità, ma anche considerando quanto prima dell'avvento del cristianesimo è stato pensato e redatto, mediante incursioni al pensiero classico o in generale precristiano. Si tenta, così, non tanto di ricercare

[67] European Association of Palliative Care, "Eutanasia e suicidio assistito dal medico: il punto di vista di una Task Force sull'etica dell'EAPC", *Medicina e Morale. Rivista di bioetica* (2004/5), 1056.

quei *semina Verbi* sparsi qua e là, quanto mediante il sistema proprio delle letterature comparate, di ri-comprendere la Ri-velazione, di studiare la comunicabilità del *depositum fidei*, nella sempre più percepita esigenza di dia-logo anche con chi non crede. Quest'articolo, forte di questa consapevolezza, muovendo da un tema umano, troppo umano, quale appunto la sofferenza dell'esistenza, il male di vivere, tende proprio a muovere alcuni primi timidi passi verso questa direzione.