

Sofferenza dell'uomo... e tristezza di Dio?

Luca Castiglioni*

Di fronte al fatto sconvolgente che ha toccato il mondo intero, la pandemia da Covid-19, ci si è chiesti anzitutto *cosa* stesse accadendo, per capire *come* reagire al meglio. Non ci siamo ancora messi alle spalle questa fase, anzi. In vari modi, tuttavia, già si è iniziato ad approfondire i *perché* di questa crisi, non solo sbrogliando la matassa delle sue cause prossime e remote, ma anche osando la questione – ancor più ardita – del suo senso per la vicenda umana in questi inizi del terzo millennio.

Vorremmo contribuire a tale elaborazione attraverso i due passaggi del presente articolo, molto debitore del lavoro di Pierangelo Sequeri e di Emmanuel Durand, abili teologi che cerchiamo di far dialogare a distanza, restituendo e rielaborando il succo delle loro riflessioni. In un primo passaggio, ricostruiremo uno snodo decisivo della teologia circa il modo di affrontare la “giustificazione di Dio” di fronte alla sofferenza e al male: è la questione della teodicea. Da qui opereremo poi un secondo passaggio per avanzare nella riflessione alla luce dell'ipotesi delle “emozioni” di Dio, indizi rivelatori del suo coinvolgimento nella lotta contro il male e la sofferenza umana. In particolare la tristezza, la passione amorosa e persino la collera sembrano esprimere in modo eloquente la qualità dell'impegno di Dio per il bene delle sue creature, contro ogni minaccia del Male.

* Sacerdote della diocesi di Milano, Prof. di Teologia Fondamentale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Venegono Inf.).

I. Dio di fronte alla sofferenza dell'uomo¹

1. *La legittima protesta*

L'esperienza dell'umano soffrire apre *un interrogativo di fondo* sul senso dell'esistere: «È un bene essere venuti al mondo? Vale la pena restarvi?». La radicalità di tale domanda è proporzionale alla radicalità del desiderio di vivere, nella sua insopprimibile apertura alla trascendenza. Proprio qui emerge la *grave ambiguità* dell'esperienza del soffrire. La sofferenza, infatti, mentre fa emergere ed urgere il desiderio di vivere, mortifica la promessa inscritta in questo desiderio, inducendo così il sospetto che tale promessa sia irrealizzabile. In questo modo, la fiducia originaria nella vita risulta gravemente ferita. Detto altrimenti: la sofferenza esacerba ed esaspera la tensione – che ogni essere umano conosce – tra il *desiderare* e il *non-potere*.

Certo, vi sono tentativi di soluzione di questa dialettica che, invece di cercare una mediazione fra i due poli, li occultano («Non desidero più, fino all'annientamento di me; incremento il mio dominio, fino all'annientamento dell'altro»). Queste, però, sono *pseudosoluzioni* che cedono inesorabilmente alla logica della sofferenza, facendola assurgere quasi a fondamento di ogni possibile risposta all'umano questionamento. Occorre invece affermare che la *protesta* che si accende di fronte a questa tensione, esacerbata dalla sofferenza, *conserva tutte le proprie ragioni*. Il desiderio di vivere e di essere felici, infatti, è un bene che l'uomo *deve* perseguire: è una verità etica che lo impegna assolutamente.

2. *L'ateismo della protesta*

A questa legittima protesta risulta particolarmente esposta *l'affermazione religiosa di Dio*, specialmente quella di un Dio personale, cioè connotato da coscienza e libertà. Accade infatti che, di fronte allo scandalo della sofferenza, sorga l'appello ad una giustizia superiore. Dando poi per presupposto che Dio sia l'origine trascendente dell'u-

¹ Per questa parte, cf P. Sequeri, *Il senso del discorso teologico sull'agire di Dio e le difficoltà irrisolte della sua "giustificazione" in rapporto alla sofferenza dell'uomo*, in «Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale» (G. Angelini - G. Colombo - P. Sequeri et alii), *Il significato cristiano della sofferenza*, Ed. La Scuola, Brescia 1982, pp. 99-110.

mano soffrire – essendo lui la “causa” di tutto – si sottomette a giudizio *il suo (non) agire* e lo si decreta *moralmente ingiustificabile*. In effetti, tutte le possibili spiegazioni del suo agire (Dio è onnipotente ma in modo minaccioso; è buono ma impotente; è giusto ma in modo arbitrario) sono incompatibili con gli attributi religiosi della perfezione divina.

Si giunge dunque ad un’aporia, per uscire dalla quale l’ateo dichiara *l’impossibilità di Dio* come fondamento trascendente dell’umano esistere. Tale esito è al tempo stesso inevitabile e paradossale: inevitabile perché, effettivamente, il male non può essere ricondotto all’immoralità di un essere superiore; paradossale in quanto il male viene assolutizzato, assurgendo a orizzonte insuperabile del non-senso e compromettendo così l’intero esistere. L’esito ateistico della protesta si trova a tenere in vita quel Dio che non può accettare come esistente. L’ateo rimane lacerato tra la nostalgia di una trascendenza liberatrice e l’ossessione di una radice assoluta dell’umano soffrire.

3. *L’impresa della teodicea*

La teodicea si assume l’onere di “giustificare Dio” in rapporto alla sofferenza e, più in generale, al male. Stando però agli esiti culturali delle operazioni condotte, è più vero che *si è giustificata la sofferenza in rapporto a Dio*: nel senso che lo sforzo di garantire la qualità morale di Dio, a fronte della protesta per l’umano soffrire, ha prodotto un’ambigua giustificazione della sofferenza stessa, che è stata integrata nel quadro dell’esistente perché si è ritenuto di poterla calcolare come vantaggiosa. Si è difesa la bontà di Dio, mostrando che la sofferenza non la contraddice anzi è funzionale ad essa.

I due presupposti che conducono a questa tesi ambigua sono, però, del tutto discutibili.

Il primo è che vi sia *una relazione immediatamente data fra agire di Dio e umano soffrire*. Per commissione o per omissione, Dio è inteso come causa degli eventi che fanno soffrire l’uomo, secondo il proverbiale «Non cade foglia che Dio non voglia». Questo postulato, però, è del tutto inverificabile e dipendente da un modello materialistico del rapporto fra Creatore e creazione, che non tiene conto della relativa autonomia di quest’ultima (cf GS 36).

Il secondo presupposto discutibile è che *i criteri della moralità di Dio siano deducibili da quelli dell'agire umano*. L'agire umano si regge su un sistema che prevede un "volume di sofferenza" calcolato come giustificabile perché funzionale all'organizzazione complessiva dell'esistenza storica (il diritto e la convivenza sociale si fondano su questo). La medesima prospettiva è assunta quale criterio con cui Dio organizza l'universo. Ciò che lo giustificerebbe è che egli, a differenza dell'uomo, sa calcolare esattamente la "quota di sofferenza" che può essere prodotta senza danno complessivo al sistema. Dio, che assume qui le fattezze di un "alchimista cosmico", sarebbe il solo a conoscere la dose di sofferenza accettabile. Questa tesi della "permissibilità del male" non solo è diventata oggetto di indiscriminata divulgazione teologica, ma è anche stata ampiamente spiritualizzata. In particolare, si è suggerito ai credenti di accogliere la sofferenza come dono di Dio: utile per redimersi dai peccati, per purificare le debolezze dello spirito, per espiare le conseguenze che il peccato genera nel mondo (con l'esito paradossale che, in questo caso, bisognerebbe in qualche modo espiare anche il "peccato di Dio").

4. *La teologia del dolore di Dio*

Ora, l'esigenza a cui la teodicea ha cercato di rispondere è ineludibile: comprendere la legittima protesta che sgorga dalla bocca riarsa di chi soffre e, di fronte ad essa, giustificare la propria fede. Ma il modo di accogliere tale esigenza ha introdotto equivoci imbarazzanti: soprattutto una certa teodicea non si è rivelata all'altezza della parola *cristiana* su Dio. La "teologia del dolore di Dio" cerca di uscire da queste pastoie, ponendo l'accento sulla *partecipazione solidale* di Dio al dolore dell'uomo e all'esperienza del soffrire. E coglie nel segno: la protesta contro la sofferenza, infatti, cela più un'esigenza di partecipazione e di compassione che quella di una giustificazione razionale².

² Fra gli autori che a vario titolo hanno contribuito a questa riflessione citiamo: H.U. von Balthasar, *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 1990; J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia 1973; K. Kitamori, *Teologia del dolore di Dio*, Queriniana, Brescia 1975; D. Gonet, *Dieu aussi connaît la souffrance*, Cerf, Paris 1990; A. Kreiner, *Dio nel dolore. Sulla validità degli argomenti della teodicea*, Queriniana, Brescia 2000; B. Moriconi, *Il dolore dell'umanità nel dolore del figlio di Dio*, San Paolo, Milano 2011.

La tesi di questa teologia è che una *giustificazione* di Dio in termini propriamente teorici *non sia possibile*, perché sappiamo troppo poco sia di Dio che della sofferenza stessa. In positivo, questa teologia è convinta che si possa *rimuovere il carattere odioso di una "sofferenza calcolata"* da Dio e lo fa attraverso due figure essenziali e congiunte:

- mostra che Dio partecipa radicalmente alla sofferenza vissuta: essa è qualcosa che *raggiunge la realtà di Dio*, anzi è un luogo altamente rivelativo della sua compassione e della sua misericordia;
- indica che nella *vicenda di Gesù* questo carattere compassionevole e solidale dell'agire di Dio assume una valenza insuperabile: l'intera sofferenza dell'uomo, riassunta nella croce di Cristo, è subita da Dio e non c'è sofferenza da cui egli possa essere ritenuto estraneo, *ergo* responsabile.

In questo senso, tale impostazione *colma effettivamente una lacuna* grave, giungendo a porre l'accento proprio sul punto decisivo, ossia che la rivelazione dell'agire (o non agire) di Dio in rapporto alla sofferenza umana possa essere tratta unicamente dall'interpretazione della vicenda di Gesù, non da estrinseche definizioni degli attributi divini (onnipotenza, bontà, giustizia...). Tuttavia restano due difficoltà:

a) la sostanziale *identificazione fra l'essere di Dio e il soffrire di Gesù* è problematica: servirebbe una più precisa elaborazione teorica della relazione tra la vita di Dio e il soffrire dell'uomo, capace di argomentare il tema della "sofferenza" e della "morte" di Dio in termini non banalmente retorici. In particolare, non ci si può esimere dal confronto con il dogma dell'immutabilità divina;

b) occorre vigilare sul rischio di *enfaticizzare eccessivamente la sofferenza umana*, che diverrebbe la manifestazione eccellente della realtà stessa di Dio in quanto capace di identificare la sua presenza.

II. Le "emozioni" di Dio, indizi del suo coinvolgimento nella lotta contro il male

Possiamo ora inoltrarci in questa problematica (con le difficoltà appena segnalate) attraverso la seguente ipotesi: le "emozioni" di Dio, così come le Scritture ce le consegnano, sono preziosi *vettori di comprensione* del modo in cui Dio si interfaccia alla questione della

sofferenza e del male (e anche del peccato). Esse sono *indizi del suo impegno* indefesso – della sua intenzionalità positiva – in favore delle sue creature alle prese con queste realtà tragiche ma non insormontabili. Riteniamo che le “emozioni” di Dio (in particolare la tristezza, la passione amorosa e l’ira) permettano di cogliere come la sua libertà si implica nei nostri confronti, rilanciando quella relazione vitale con lui che la tragicità del male e del peccato rischiano di paralizzare in noi³.

1. Dio conosce la sofferenza? È soggetto alla tristezza?⁴

Per rispondere in modo adeguato a tali domande, occorre tener presente che la dottrina cattolica ha costantemente affermato l’immutabilità quale proprietà della natura divina. I primi Concili, mentre elaborano l’affermazione dell’immutabilità del Figlio, riconoscono in essa un carattere proprio alla natura divina, cioè comune alle tre persone della Trinità. Le definizioni dogmatiche, il cui oggetto formale è molto preciso, hanno lo scopo di coniugare le proprietà della natura divina del Cristo e la verità dell’economia vissuta nella carne. In tali definizioni non vi è nulla che riduca Dio ad una sostanza inerte e senza vita, ed esse non affermano in alcun modo che Dio sia indifferente alle sofferenze delle sue creature. Pare dunque possibile *conciliare l’immutabilità di Dio e la sua sofferenza*. Proviamo a farlo considerando l’emozione della tristezza.

Come l’ira, la tristezza è un’emozione seconda, cioè provocata da un oggetto. Per gli uomini, essa nasce da un desiderio frustrato rispetto ad un oggetto amato. Nel caso di Dio, siamo di fronte ad una *forma superiore di tristezza*, perché l’oggetto amato che rifiuta il suo amore è rappresentato dalle creature che egli stesso ha eletto alla vita. Si intuisce come un simile investimento renda Dio potenzialmente

³ La traduzione della Parola divina in parole umane è uno dei modi in cui più frequentemente le Scritture presentano Dio ai credenti. Corrisponde alla dinamica tipica della profezia, che s’inscrive e trova compimento nella logica dell’incarnazione. Pertanto, l’impiego del linguaggio metaforico per parlare di Dio, lungi dall’essere arbitraria manipolazione, è indispensabile adattamento. Esso risulta però legittimo solo a condizione che siano le Scritture stesse a regolarne l’impiego. Questa premessa – quasi ovvia per chi, nella fede, assume la rivelazione cristologica quale orizzonte di riferimento – dovrebbe essere più ampiamente negoziata nel contesto di un dialogo con la filosofia.

⁴ Per questa parte cf E. Durand, *Les émotions de Dieu*, Cerf, Paris 2019, pp. 215-235.

“vulnerabile” al divenire delle sue creature, cioè alla loro risposta al suo amore. La vulnerabilità di Dio, però, è solo debolmente analoga a quella che conosciamo noi. Essa, infatti, è *una perfezione* che eccede anche il massimo della sensibilità che una creatura può sperimentare verso la persona amata, perché Dio possiede allo stato di perfezione immanente (dunque in una pienezza coerente e infinita) tutte le perfezioni disseminate in modo frammentario nelle sue creature (ad es. sensibilità, benevolenza, delicatezza, compassione...). Pertanto Dio può provare la tristezza ed è vulnerabile alla sofferenza, senza che queste lo sfigurino.

In particolare, Dio non si ripiega di fronte all’offesa e al rifiuto subiti, a differenza dell’uomo che, quando è ferito nel suo amore, spesso prova una tristezza più grande a motivo della mortificazione patita piuttosto che per la deturpazione di chi l’ha offeso (l’offensore, proprio mentre infligge un male all’altro, deturpa se stesso). In alcune circostanze, taluni sono capaci di superare in modo pressoché totale la sofferenza per se stessi e provare una pena senza ripiegamenti, ma ciò non può avvenire in modo costante⁵. Dio, invece, nella sua tristezza è *interamente e stabilmente desolato per le sue creature* che si lasciano deturpare dal peccato, e non per le offese che subisce.

Passando ora a considerare l’amore divino nella sua dimensione “passionale” e nella sua dimensione “combattiva” (che si esprime nella sua ira), il nostro orizzonte si dilata rispetto a quello più tipico della teologia del dolore di Dio. Esso infatti non si limita alla sofferenza che la creazione subisce a motivo del male radicale che l’attanaglia, ma anche a quella che affligge l’uomo per sua diretta responsabilità, cioè a causa del peccato. Questo ampliamento si rivela opportuno almeno per due ragioni: da una parte, permette di evitare il rischio paventato di una eccessiva enfasi sulla sofferenza umana come luogo rivelativo di Dio; dall’altra, consente di approfondire la volontà di Dio comprendendola alla luce del suo originario desiderio d’amore, della sua aspirazione a condividere per sempre con noi la sua “gioia di vivere”.

⁵ Una madre al capezzale del suo bambino morente, quando è con lui nella stanza, a contatto con il suo corpo, può riuscire a vivere una compassione estatica, interamente assorbita dall’altro. Appena esce dalla stanza, però, perdendo il contatto dei sensi con il figlio, la madre è sommersa dalla propria tristezza.

Questo desiderio d'amore di Dio è un luogo altamente rivelativo. In esso si coglie a un tempo come egli accetti di dipendere dalla risposta delle sue creature e quanto incondizionata sia la sua fiducia nelle proprie possibilità di condurre tale desiderio a buon fine: qui sta la sua onnipotenza. In questa linea, le categorie di "volontà", "provvidenza", "progetto/disegno" possono essere comprese come figure dell'intenzionalità propria dell'agire divino, del *desiderio di Dio che coincide originariamente con quello dell'uomo*, di cui anzi esso è la misteriosa ed inesauribile risorsa. Dunque, credere nell'efficacia del desiderio di Dio significa credere che lo scarto tra il desiderio di Dio e la sua realizzazione non è insormontabile, il che contesta che la sofferenza, il male, il peccato e la stessa morte siano segni di impotenza o di inutilità dell'amore.

2. Dio prova una passione d'amore?⁶

Come comprendere il desiderio amoroso di Dio? La sublimazione dell'*eros* umano in un *eros* divino (equivalente all'*agape*) è un'acquisizione della tradizione neoplatonica che le antiche teologie greca e latina hanno assunto. In tale ambito, l'amore divino è inteso quale pura sovrabbondanza, senza tracce di mancanza o di attesa. Ma se l'amore divino non fosse altro che debordante estroversione, la perdita di una delle sue libere creature potrebbe essere percepita da Dio come mancanza, come motivo di pena? Si coglie immediatamente la *distanza tra il dio neoplatonico e il Dio biblico*.

Stando ad un solo esempio (di grande rilievo), si può notare come Osea metta in scena un amore divino appassionato sottomesso ad una prova lacerante, dalla quale Dio esce grande vincitore. Egli infatti si rivela come colui che opera indefessamente per *ricquistare il suo popolo amato* – come sposa e come prole – senza con questo evitargli una gravosa cura di "disintossicazione" dal peccato. E così, in Os 1-3 si coglie come Dio, attraverso la parabola in azione che è la vita del suo profeta, intende riconquistare la sua sposa infedele, il popolo deviante. Tale laboriosa operazione non ha la forma del rattoppo, bensì quella della ricreazione. Dio rende possibile una piena restaurazione

⁶ Cf E. Durand, *Les émotions de Dieu*, cit., pp. 73-117.

e una nuova partenza, ripercorrendo le tappe della seduzione, del fidanzamento e anche del matrimonio. Tuttavia, l'inaudita persistenza di questo amore non sospende i castighi *ad hoc* che il popolo sta scontando (è privato di re, culto e oracoli così come Gomer, moglie di Osea, è da lui privata dei rapporti coniugali). In Os 11, invece, si coglie l'aspetto dell'amore genitoriale di Dio: qui le espressioni di tenerezza – paterna e materna insieme – sono davvero sublimi; cionondimeno il popolo conoscerà la schiavitù in Assiria, avendo rifiutato di tornare al Signore. L'amore di Dio, dunque, pondera ma non esclude castighi a fine curativo, castighi che Israele – pur potendo fondatamente sperare in un nuovo esodo – sperimenta attraverso la dolorosa esperienza storica della deportazione.

Queste osservazioni già si sporgono sul tema del *rapporto fra amore e castigo*, della possibilità che Dio ha di educare anche attraverso le sofferenze storiche, senza con ciò affermare che egli tenti le sue creature al male o che infligga loro il dolore fisico. Per stare all'eclatante esempio attuale, si è giustamente definita "pagana" l'idea per cui il Coronavirus sarebbe un castigo mandato da Dio per punire i nostri peccati. Resta comunque l'enigma di molta sofferenza inspiegabile e la volontà di comprendere come affrontare al meglio una simile disgrazia. Gesù Cristo – che pure ha espresso inequivocabilmente la non consequenzialità fra peccato e malattia/disgrazia (cf Gv 9,1-41) – non ha molto disquisito su faccende simili. La sua risposta al male è (stata) operativa non teorica ed ha (avuto) la forma della compassione fattiva e dell'appello alla conversione. In questo senso, le sue parole a commento di due situazioni tragiche del suo tempo appaiono insuperabili: «Se non vi convertirete, perirete tutti allo stesso modo» (cf Lc 13,1-5).

3. *L'ira di Dio e il suo pentirsi del male minacciato*⁷

L'attribuzione a Dio dell'ira (o collera) è *pesantemente ambigua*, a motivo delle ambivalenze della stessa ira umana. Questa, infatti, non ha solo l'aspetto positivo della ribellione all'intollerabilità del male poiché induce ad affrontarlo, ma mostra anche una moltitudine di

⁷ Cf E. Durand, *Les émotions de Dieu*, cit., pp. 167-211.

risvolti negativi, quali l'eccesso di violenza e il compiacimento perverso. Nei testi biblici è chiaro che l'ira di Dio non è cieca violenza e che essa si accende a causa dei peccati di oppressione sui piccoli e per le infedeltà all'alleanza. Soprattutto è chiaro che tale ira è la *risposta tranciante* di Dio a comportamenti umani inaccettabili, in ragione dell'offerta d'amore che li precede. Tutto ciò, comunque, non toglie l'imbarazzo, dovuto in particolare al fatto che l'ira di Dio ha spesso come suoi effetti flagelli, distruzioni e stermini. L'imbarazzato lettore, però, dovrà rilevare che fra l'ira di Dio e le conseguenze che ne derivano non sussiste mai un semplice rapporto di deduzione causale: ogni volta, infatti, deve intervenire un'interpretazione (profetica) perché sia colto il senso dei "flagelli" storici che spesso accompagnano l'ira, tanto più questi ultimi potrebbero essere spiegati senza ricorrere all'intervento divino.

A complicare il quadro, c'è il fatto che l'ira di Dio si unisce sovente al suo pentimento rispetto al castigo minacciato. Già Agostino, però, aveva spiegato che *Dio non è mai realmente pentito*: la sua volontà e il suo disegno non cambiano, per quanto il corso degli eventi e/o le intenzioni dichiarate subiscano un aggiustamento che, dal punto di vista umano, parrebbe l'effetto di un pentimento. Dunque, mentre sul piano degli effetti attesi rispetto ad azioni o annunci divini, il pentirsi di Dio significa un cambiamento, a livello più profondo tale pentimento testimonia in modo paradossale la perseveranza al suo disegno (va in questo senso anche il racconto del diluvio, cf Gen 6-9). Ma se il pentirsi di Dio altro non dice che la sua permanente volontà di salvare e la stabilità del suo amore, occorre comunque rilevare che, anche quando Dio si pente, i peccatori non (sempre) sono dispensati dal subire i mali storici conseguenti alle loro azioni, che verranno poi interpretati come un giusto o moderato castigo.

Volendo sintetizzare le *funzioni dell'ira di Dio*, si può dire che essa: (I) anticipa parzialmente l'esito fatale che deriva dalla chiusura umana nel peccato; (II) ha sempre di mira il ravvedimento del peccatore; (III) rivela ai peccatori ciò a cui sarebbero esposti se privati della misericordia di Dio; (IV) manifesta la profonda incompatibilità fra Dio e il male.

Quest'ultimo punto è particolarmente prezioso perché notifica che il peccato è per Dio intollerabile. La sua ira è da leggere preci-

samente come un'indignazione che si attiva di fronte al male, senza alcun compiacimento né ripiegamento. Come nel caso della tristezza, infatti, quello che Dio non sopporta è il male in quanto causa della "sfigurazione" che le sue creature peccatrici infliggono a se stesse e agli altri. Questa totale incompatibilità fra Dio e il male si traduce, in linguaggio metaforico, nella dismisura dell'ira divina, che è un modo per affrontarlo vittoriosamente.

La nostra esplorazione, lungi dall'essere conclusa, potrebbe ora ampliarsi specialmente nell'AT, e soprattutto dovrebbe studiare più direttamente le emozioni di Gesù Cristo, il Figlio di Dio nella carne, la cui persona e vicenda offrono il criterio normativo insuperabile per parlare del mistero di Dio, quindi anche di quello delle sue emozioni. L'assaggio offerto al lettore aveva lo scopo di presentare una riflessione che al tempo stesso sapesse onorare lo sforzo della teologia del dolore di Dio nelle sue istanze più pertinenti, e ne provasse a sciogliere alcuni nodi, attraverso la considerazione della forza teologica delle metafore dell'AT, che mostrano un volto di Dio già "onorevole" e non "incompatibile" con quello definitivamente rivelato in Gesù Cristo.