

Pietro Birtolo

SCIENZA E FEDE

Decenni fa, nel Centro-Nord d'Italia, nacque, per volere di Monsignor Carlo Colombo e del matematico di Pisa Giovanni Prodi, al quale si è poi affiancato Giovanni Prosperi, fisico teorico di Milano, un gruppo di riflessione sui problemi scienza-fede.

Come gemmazione di quel gruppo, è nato da alcuni anni il gruppo meridionale, guidato dagli scienziati Giuseppe Del Re e Giuseppe De Cecco. Esso ha già tenuto tredici dibattiti. Francesco Abbona li ha elaborati e li ha pubblicati¹

Come rileva Mario Signore nell'*Introduzione*, il binomio scienza-fede ha intrigato l'esercizio della riflessione di tutti i tempi, oggi ancora di più, dal momento che lo stesso Pontefice ha fatto sentire la sua voce con la Lettera Enciclica *Fides et ratio* e dal momento che la ragione tecnica sembra essere così pervasiva da mettere in scacco la fede e la ragione scientifica. A suo avviso, si tratta di "risalire alla congiunzione originaria in cui la grande scienza si costituisce alla luce del concetto di verità"². Nella congiunzione originaria, infatti, "è possibile superare l'abisso del dualismo fede-ragione, in una considerazione certo 'eccedente' della fede, che però non trascura il significato imprescindibile dell'intelligenza non solo come calcolo, ma anche e innanzitutto come comprensione aperta verso la scienza"³. Ben a ra-

¹ F. ABBONA, *Scienza e Fede*, Milella, Lecce 2000.

² M. SIGNORE, *Introduzione* F. ABBONA, *Scienza e Fede*, cit., p. XV.

³ *Op. cit.*, p. XVI.

gione sostiene la relazione tra fede e ragione, tra *logos* cristiano e *logos* greco, perché nella relazione “riscoprono la loro forza rivelativa”⁴. Rileva, infatti, che il *logos* greco “non è più deserto di rivelazione”⁵ e che “la parola, la voce della scienza sono anch’esse ‘rivelazione’ della presenza della traccia dell’*Altro*, che ci conduce sul piano della fede”.⁶

Nell’incontro tenutosi a Pacognano il 20-22/5/94 su “Vita di fede e pratica scientifica” si è sottolineato che, soprattutto con la comparsa della bioetica e dell’ecologia, si pongono nuovi problemi e si annunciano nuove sfide che richiedono perciò nuove risposte che creano tensione in coloro che vogliono restare fedeli al *kerygma* e nello stesso tempo non vogliono rinunciare ad essere scienziati, cioè ai metodi, ai principi ed alle conquiste del sapere scientifico. Un incontro, dunque, di carattere esistenziale. Il rapporto tra vita di fede e pratica scientifica, infatti, mette in gioco la persona umana tutta intera, in particolare quella dei medici che sono chiamati ad una scelta etica quotidiana. Nell’incontro è emersa questa problematica. Si è constatato che non ci si può limitare ad un’analisi staccata dall’uomo e che la ricerca scientifica deve conciliarsi con le istanze esistenziali dell’uomo.

Nell’incontro di Napoli del 2-4/12/94 su “Il posto dell’uomo nell’universo” si è preso atto della frantumazione del sapere, a motivo delle numerose discipline, e del grande rischio per lo scienziato di assolutizzare la propria esperienza ed erigere a criterio di verità il metodo della propria disciplina. Si è sottolineato che il filosofo, che è mosso da una visione unitaria e sintetica, che tende a cogliere il reale nella sua globalità e nelle sue interrelazioni, che ha un suo spazio specifico, che è quello del senso, può offrire un aiuto per l’integrazione dei saperi. Si è discusso di creazione e di evoluzione e si son mostrati i limiti dell’ottica della spiegazione naturale. Si è osservato che l’interesse per la natura è forte nella Bibbia, già espresso nel Medioevo da san Francesco, e che s’impone una riflessione sul ruolo del progresso tecnologico e sulla necessità della programmazione sovranazionale nel quadro di un equilibrato sviluppo mondiale.

L’incontro di Andria del 31/3-2/4/95 su “Scienza, fede e conoscenza della realtà” ha insistito sulla necessità della visione unitaria del mondo e del sapere. D’altra parte, è stato rilevato che il risveglio prepotente dell’interesse ecologico, le proposte di transdisciplinarietà e trasversalità

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

dei saperi sono segni evidenti dell'aspirazione ad una visione unitaria dei fenomeni e dei problemi e più in generale della realtà. L'incontro si è concluso con l'interrogativo: non è possibile concepire un mondo come un tutto unico, fatto di materia e spirito tra loro interagenti e come tali studiati insieme? e tendere all'unità della conoscenza?

Sempre ad Andria, nei giorni 24-26/11/95, si è discusso su "Scienza e tecnologia: responsabilità dell'uomo di fede". Si è riconosciuta la necessità di un'etica della responsabilità nella civiltà tecnologica e si è riaffermato il ruolo ineliminabile ed ineludibile della persona, soggetto dell'impresa tecnico-scientifica.

Su "La persona, soggetto dell'impresa tecnico-scientifica" si è discusso a Paestum il 3-5/5/96. Si è sottolineata la centralità della persona e l'assunzione di responsabilità a livello nazionale e sovranazionale, dal momento che l'incidenza del singolo, nel quadro dell'autonomia quasi assoluta della combinazione economia-impresa tecnoscientifica, è irrilevante da un punto di vista operativo.

Di "Tradizione e innovazione" si è parlato a Napoli il 15-17/11/96. Un tema vasto e complesso che riguarda la cultura, le scienze fisiche, la tecnica, la biologia, la medicina, la teologia. In campo teologico – si è osservato – una svolta innovativa si è avuta con il Concilio Vaticano II. Ricordando la parabola dei talenti, si è detto di non aver paura di commerciare il proprio talento, anche se ogni commercio è un rischio, e che l'innovazione è nello scoprire in ogni momento quale è la chiamata personale ed esservi fedele. Sono state citate le parole di Isaia, rassicuranti sotto questo aspetto: "Non pensate più alle cose antiche. Ecco io faccio una cosa nuova: proprio ora germoglia, non ve ne accorgete"⁷.

Di "Trasmissione delle conoscenze e frantumazione del sapere" si è parlato a Fuscaldo il 25-27/4/97. Sono emerse l'aspirazione, abbastanza generalizzata e condivisa, al superamento della frammentazione/frantumazione del sapere, la necessità di una nuova paideia, che promuova l'esigenza di una visione organica che miri a raccordare le scienze naturali con quelle umane e divine, e la necessità di migliorare la trasmissione delle conoscenze, a partire dalla scuola materna fino all'Università.

Su "Trasmissione e genesi delle conoscenze" si è discusso a Paestum il 14-16/11/97. La discussione si è concentrata sul rapporto docente-discente, ma è stata estesa anche ai rapporti padre-figlio e medico-paziente.

⁷ Isaia 43,18.

Di “Dialogo e integrazione dei saperi” si è parlato a Lecce il 15-17/5/98. Tutti concordano sulla necessità del dialogo tra i saperi, via privilegiata ed obbligata per l’integrazione dei saperi. Viene ribadito il ruolo della filosofia come strumento di unificazione.

“Provvidenza e ordine cosmico” è stato il tema dell’incontro di Napoli del 6-8/11/98. Un problema delicato e coinvolgente, oggetto di un dibattito serrato ed animato. La provvidenza – è stato detto – non riguarda solo il cosmo, essa viene chiamata in causa soprattutto dalla presenza del male nel mondo. Perché il male? Questa la domanda che da sempre affligge l’uomo. Si è rilevato che il concetto di provvidenza divina è praticamente estraneo al pensiero di tutta l’antichità, pensiero greco compreso, e che mentre nell’Antico Testamento la provvidenza si presentava elettiva, in quanto rivolta esclusivamente al popolo di Israele, con l’evento Cristo essa diventa universale, essendo estesa a tutti gli uomini. Si è sottolineato che essa ha le sue radici nella dottrina della creazione del mondo ad opera di un Dio unico e trascendente, il Dio che crea è anche il Dio che provvede, e che nel Nuovo Testamento la dottrina della provvidenza vien rifondata sull’Incarnazione del Verbo. Si è osservato che, mentre nella storia del cosmo è possibile individuare tracce di un disegno provvidenziale, non è possibile dire altrettanto della vita di ogni singolo uomo e che è difficile ammettere la provvidenza di fronte alla sofferenza, al male e soprattutto di fronte alla sofferenza dell’innocente.

I temi dibattuti in questi incontri ci spingono a rilanciare alcune nostre considerazioni. Cominciamo dall’ultimo.

Provvidenza e male.

Certamente provvidenza e male, dolore, sofferenza è un problema che inquieta costantemente tutti e mette in questione la sensatezza di ciò che è, della vita, dal momento che a soffrire non è solo il colpevole (la sofferenza come punizione divina per i peccati commessi), ma anche l’innocente, anzi, spesso è solo l’innocente, mentre il malvagio trionfa, prospera. “Come mai gli empî prosperano nelle loro vie?” domanda al Signore Geremia⁸. E analogamente Giobbe: “Perché mai gli empî vivono, invecchiano, sono pur forti in vigore?”⁹.

⁸ Geremia 12,1.

⁹ Giobbe 21,7.

“Il male – scrive Milano – può essere in qualche modo sondato, ma rimane pur sempre un abisso da scrutare senza miti e illusioni nell’intrepida fiducia della fede”¹⁰. Analogamente il dolore rimane “un mistero da vivere piuttosto che un problema da risolvere razionalmente”¹¹. Nella lettera apostolica *Salvifici doloris* Papa Giovanni Paolo II così dice: “La sofferenza umana desta compassione, desta anche rispetto e a suo modo intimidisce. In essa, infatti, è contenuta la grandezza di uno specifico mistero [...] poiché l’uomo, nella sua sofferenza, rimane un mistero intangibile”.

Dinanzi al problema del dolore e della sofferenza non esistono risposte esaurienti, ma bisogna cercare di individuare dei percorsi che ci vengono evidenziati dalla fede, che danno un significato alla sofferenza e al dolore. Milano soggiunge: “Nel chiaroscuro di questa fede si percepisce e si accetta che Dio è e resta sempre Dio. Tuttavia, se non può venir denunciato e condannato, Dio è pur sempre un responsabile che viene dall’uomo interrogato e alla fine invocato”¹²: “Perché Dio ce l’ha con me?”, “Perché Dio non risponde alle mie preghiere?”, “Perché Dio fa soffrire gli innocenti?”.

Possenti sostiene l’idea della inseparabilità tra problema di Dio e problema del male e a tal proposito cita il celebre detto dell’oracolo di Delfi: “Chiamato o non chiamato, Dio sarà presente”. In tale prospettiva – osserva – due posizioni appaiono insufficienti: quella atea che dall’esistenza del male argomenta contro quella di Dio (*malum est, ergo Deus non est*) e la posizione semplicemente giustificazionista e apologetica della teodicea, in cui si esprime un *pro Deo*. “Nell’Alleanza emerge invece come l’unica posizione il *contra malum cum Deo et in Deo*, che supera sia la posizione atea (*contra malum sine Deo*), sia quella antiteista (*contra malum, contra Deum*), sia il semplice atteggiamento giustificazionistico del *pro Deo*, in cui ci si preoccupa più di Dio e della sua innocenza, che dell’uomo e del suo male”¹³.

Il male – come rileva Garaventa – “costituisce da sempre la scaturigine profonda e originaria di ogni invocazione e meditazione religiosa, nonché di ogni interrogare e pensare filosofico. E non a caso muove da sempre ogni tentativo (si tratti di una ontodicea, di una logodicea, di una teodicea o

¹⁰ A. MILANO, *Quale verità*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1999, p. 236.

¹¹ M. DE BENEDETTO, *I percorsi spirituali del dolore*, in AA. VV., *Il dolore nelle malattie croniche*, a cura di Domenico Maurizio Toraldo, Martano Editrice, Lecce 1998, p. 17.

¹² A. MILANO, *Quale verità*, cit., p. 236.

¹³ V. POSSENTI, *Dio e il male*, Società Editrice Internazionale, Torino 1995, pp. 60-61.

di una antropodicea) di 'giustificazione' dell'esistere"¹⁴. Il dolore, allora, può diventare occasione per trovare anche in un momento esistenziale così negativo un significato per la propria esistenza. Esso costituisce una domanda radicale sul significato dell'essere al mondo.

Il caso di Giobbe è emblematico. Il simbolo della ricerca umana dinanzi al dolore è splendidamente rappresentato dalla figura di Giobbe, "libro che vale come stella polare per il dolore umano e scrigno per la meditazione"¹⁵. "Il Giobbe biblico – osserva Milano – è un credente che riconosce che quanto sperimenta deve pur provenire da Dio, anche se non si rende conto in che modo e fino a che punto la prova satanica dipenda da Dio"¹⁶.

Giobbe si ribella alla concezione che le sue disgrazie e la sua malattia siano punizioni divine per i suoi peccati, come cercano di convincerlo i suoi tre amici Elifaz, Baldad e Sophar. Si dichiara ostinatamente innocente e si appella al tribunale di Dio affinché renda giustizia alla sua innocenza. Dio interviene, rivelando la trascendenza di sé e dei suoi disegni. Giobbe ritratta le sue parole: "Riconosco che tutto puoi, né impossibile è a te alcun progetto [...]. Per udito avevo saputo di te, ma ora l'occhio mio ti ha visto, perciò io mi ritratto, e faccio penitenza in polvere e cenere"¹⁷. Giobbe, dunque, si ribella, ma subito si ravvede, ridimensiona la sua protesta e riconosce che Dio è onnipotente e si dichiara suo fedele servo. "Il Signore ebbe riguardo a Giobbe"¹⁸, lo riconosce innocente e gli raddoppia la passata prosperità, mentre condanna e punisce i suoi amici-teologi, i quali, per avvalorare la loro gretta concezione d'una Provvidenza che infligge il male solo ai cattivi, non avevano esitato di accusare Giobbe di peccati mai commessi. "La mia ira – dice a Elifaz – si è accesa contro di te e contro i tuoi due amici, perché non avete detto di me la verità come il mio servo Giobbe. Prendete dunque sette vitelli e sette montoni e andate dal mio servo Giobbe ed offriteli in olocausto per voi; e il mio servo Giobbe farà orazione per voi; così io, per riguardo a lui, non vi farò scontar la pena della vostra stoltezza, per non aver detto di me la verità come il mio servo Giobbe"¹⁹.

¹⁴ R. GARAVENTA, *La noia. Esperienza del male metafisico o patologia dell'età del nichilismo?*, Bulzoni editore, Roma 1997, p. 22.

¹⁵ V. POSSENTI, *Dio e il male*, cit., p. VII.

¹⁶ A. MILANO, *Quale verità*, cit., p. 238.

¹⁷ *Giobbe* 42,2-6.

¹⁸ *Op. cit.*, 42,9.

¹⁹ *Op. cit.*, 42,7-8.

Giobbe, dunque, non è un distruttore della religione, come lo ritenevano i suoi amici-teologi, ma un rivendicatore radicale dei diritti della verità al cospetto di Dio. “Giobbe vuol capire, ha bisogno di chiarezza, non può accettare la soluzione comoda prospettagli dagli amici-teologi [...]. La probità intellettuale perseguita fino in fondo, al costo di soccombervi: ecco la ‘virtù’ di Giobbe, quel che ne fa un vertice insuperabile dello spirito umano, e che lo rende accetto a Dio”²⁰.

Giobbe non esita a porsi di fronte a Dio in termini di radicalità: “Dico a Dio: non mi condannare! Fammi sapere perché mi contrasti!”²¹. Ha addirittura l’ardire di rivolgersi a Dio, dicendo: “Interrogami pure ed io risponderò oppure parlerò io e tu mi risponderai”²². Vuole trattare con Dio alla pari. E non ha paura di farlo, convinto della sua innocenza. Qui la suprema probità intellettuale e spirituale e la sincerità di cuore di Giobbe. Egli vuol capire perché Dio lo fa soffrire. Non può accettare alcuna teoria che tenti di soffocare la voce potente della sua coscienza, che lo dichiara innocente. Ai suoi amici si oppone fermamente facendo rilevare che non è vero che la rettitudine porti sempre salute e prosperità e che, anzi, spesso, i buoni sono tribolati, mentre i malvagi trionfano e prosperano. Così S. Tommaso commenta questo smisurato ardire di Giobbe: “Avendo chiesto d’avere la controparte (*condisputatorem*), dicendo ‘Chi è che verrà con me in giudizio’ (*Giobbe* 13, 19), e avendo detto in precedenza ‘Bramo discutere con Dio’ (*Giobbe* 13, 3), d’ora in avanti Giobbe parla come se avesse Dio presente e discutesse con lui. Ma una discussione dell’uomo con Dio pareva sconveniente, data l’assoluta superiorità di Dio sull’uomo; va tuttavia osservato che la verità non cambia per il fatto che le persone sono diverse, perciò quando un individuo dice la verità non può essere sconfitto, qualunque sia l’avversario che ha davanti”²³.

La soluzione del problema, la risposta alla domanda del dolore innocente data da Giobbe è una riaffermazione della trascendenza di Dio, della sua sapienza e onnipotenza: “e come potrebbe aver ragione l’uomo di fronte a Dio? [...]. Quand’anche avessi ragione, non saprei rispondergli, al giudice mio chiederei pietà”²⁴. Giobbe non cede allo scetticismo e al rinnegamento

²⁰ G.M. PIZZUTI, *Il Dio di Giobbe*, in G.M. PIZZUTI, *L’eredità teo-logica del pensiero occidentale: Auschwitz*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1997, p. 227.

²¹ *Giobbe* 10,7-10.

²² *Op. cit.*, 13,22.

²³ TOMMASO D’AQUINO, *Commento al libro di Giobbe*, 13,19; tr. it. a cura di Lorenzo Perotto, ESD, Bologna 1995, pp. 197 s.

²⁴ *Giobbe*, 9,2-3;9,15.

di Dio, come prevedeva Satana e come suggeriva la moglie. Giobbe ci insegna che l'umiltà e l'adorazione sono il primo e fondamentale atto di ogni religiosità, il primo dovere morale di ogni creatura ragionevole. Giobbe si ribella, ma poi si ravvede e riconosce l'onnipotenza di Dio e la propria pochezza, si sente piccino e si umilia in "polvere e cenere"²⁵.

A proposito di Giobbe, Kant scrive: "Dunque la sincerità di cuore e non l'eccellenza del conoscere, l'onestà di confessare i propri dubbi apertamente e la ripugnanza a fingere ipocritamente convinzioni non sentite e soprattutto di fronte a Dio, con il quale è folle volere giocare d'astuzia, queste sono le qualità che nel giudizio divino hanno deciso la superiorità dell'onesto, nella persona di Giobbe, nei confronti dell'ipocrisia religiosa. La fede poi che nacque in lui da una soluzione così sorprendente dei suoi dubbi, cioè dalla sola convinzione della propria ignoranza, poteva sorgere solo nell'anima di un uomo, che in mezzo ai suoi dubbi più vivi poteva dire (27, 5-6): 'Finché non verrà la mia fine, io non verrò meno alla mia pietà, ecc.'. Infatti con questa sua disposizione egli mostrava di non fondare la sua moralità sulla fede, ma la fede sulla moralità; e in questo caso la fede, per quanto debole possa essere, è d'una specie più pura e autentica d'ogni altra, tale cioè da fondare una religione che non consiste nella ricerca di favori, ma nella buona condotta"²⁶.

Emerge una figura di Giobbe assertore della teodicea, cioè di una difesa della giustizia di Dio di fronte al mistero del male. Come scrive Poma, "Giobbe oppone alle 'parole vane' dei suoi interlocutori, che falsamente prendono le parti di Dio, una difesa della giustizia di Dio che si esprime anche in parole di autodifesa, di interrogazione e di invocazione, ma, ancor più, si manifesta nella nostalgia struggente per la manifestazione di Dio stesso, della sua parola e della sua fedeltà. Nel brusio assordante delle parole vuote in cui è immerso, Giobbe, mosso da una sofferta esigenza di verità, reagisce con le parole sincere, ma anche con il silenzio, nel quale la Parola di Dio possa infine risuonare: 'Avranno fine le parole vane?' (16, 3)"²⁷.

La sincerità è il merito di Giobbe, la virtù assoluta, mentre l'insincerità e la menzogna sono il peccato dei suoi amici. Come scrive Poma, "gli amici insinceri e falsi sono smascherati e la sincerità di Giobbe è riconosciuta

²⁵ *Op. cit.*, 42, 6.

²⁶ I. KANT, *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*, tr. it. di G. Riconda, Mursia, Milano 1989, p. 61.

²⁷ A. POMA, *Avranno fine le parole vane?*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo(Milano) 1998, p. 9.

pubblicamente da Dio. Tale sincerità, ormai manifestatasi pienamente nell'assunzione della sofferenza, ha ora la forza di ottenere da Dio la misericordia per gli amici di Giobbe"²⁸. La sincerità è quell' "angelo" di cui parlava Elihu ²⁹, che riscatta gli amici di Giobbe. Per questo il Signore comanda ad essi di fare un sacrificio di espiazione, ma precisa che sarà Giobbe colui che eleverà la preghiera sul sacrificio ³⁰, perché solo la preghiera di Giobbe è accettata a Dio e per essa, e solo per essa, è accettato anche il sacrificio degli amici: "Solo per riguardo a lui non vi tratterò ingiuriosamente"³¹. Grazie a lui, "per riguardo a lui", il Signore li perdona.

Una cosa è certa: Dio non rientra in nessuna nostra spiegazione ed è sempre più grande di tutto ciò che su di lui pensiamo e immaginiamo; non si lascia incastrare nel nostro modo di pensare. L'uomo non ha il diritto di mettere sotto accusa Dio, perché l'infinitamente sapiente e onnipotente non può essere giudicato da un intelletto finito. Sono queste le ragioni che fanno dire ad Elihu che "Dio è più grande dell'uomo"³², che egli "ha disposto il mondo intero"³³ e che, se governa il mondo, è impossibile che egli "soverta il diritto", agendo da "ingiusto"³⁴. Dio, manifestandosi a Giobbe, per rispondere alle sue domande, dice: "Dov'eri tu quando io ponevo le fondamenta della terra?"³⁵. Dio riafferma la trascendenza del suo essere infinito rispetto all'essere finito dell'uomo e ribadisce la sua infinita sapienza. Del resto Egli stesso ha detto: "I miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie"³⁶. Dio è imperscrutabile. Scrive san Paolo: "O profondità della ricchezza, della sapienza e della scienza di Dio! Quanto sono imperscrutabili i suoi giudizi e inaccessibili le sue vie! Infatti, chi mai ha potuto conoscere il pensiero del Signore? O chi mai è stato suo consigliere?"³⁷. E ancora: "Dov'è il sapiente? Dov'è lo scriba? Dov'è l'investigatore di questo secolo? Non ha forse Iddio resa stolta la sapienza del mondo?"³⁸. E nella *Lettera ai Romani*: "O uomo, piuttosto chi sei tu

²⁸ *Op. cit.*, p. 202.

²⁹ Cfr. *Giobbe* 33,23.

³⁰ Cfr. *Op. cit.*, 42,8.

³¹ *Op. cit.*, 42,8.

³² *Op. cit.*, 33,13.

³³ *Op. cit.*, 34,13.

³⁴ *Op. cit.*, 34,12.

³⁵ *Op. cit.*, 38,4.

³⁶ *Isaia* 55,8.

³⁷ S. PAOLO APOSTOLO, *Lettera ai Romani* 11,33-34.

³⁸ S. PAOLO APOSTOLO, *Prima Lettera ai Corinti* 1,20.

che vuoi discutere con Dio? Il vaso d'argilla chiederà forse a chi l'ha formato: Perché mi hai fatto così? Il vasaio non è forse padrone dell'argilla e non ha diritto a fare della stessa massa un vaso di onore e un altro per usi vili?"³⁹. Tuttavia san Paolo dice di predicare la sapienza, "non la sapienza di questo secolo, né dei principi di questo mondo, che saran ridotti a nulla; ma [...] la sapienza di Dio, misteriosa e nascosta, quella sapienza che Dio, prima ancora che fossero i secoli, aveva già destinata per la gloria nostra, sapienza che nessuno dei principi di questo mondo ha mai conosciuta"⁴⁰. Solo Dio conosce il perché del dolore, perché egli ha creato tutte le cose e le governa dirigendole secondo finalità che solo a lui sono note, secondo disegni imperscrutabili per l'uomo.

Come allora comprendere la sofferenza dell'innocente? Il libro di Giobbe apre uno spiraglio: "Chi è colui che ottenebra il consiglio, senza cognizione?"⁴¹. E Paolo conferma: "Le sofferenze del tempo presente non si possono paragonare alla gloria che si manifesterà in noi"⁴². Per vie misteriose Dio conduce il cosmo verso la cristianizzazione totale: questa è la provvidenza, che "a tutti dà il nutrimento a suo tempo"⁴³. Nei momenti di afflizione e di sofferenza, quando tutto sembra buio e Dio stesso lontano, la certezza pasquale ci accompagna: ogni dolore si cambierà in gioia. L'itinerario del cristiano nella storia è segnato dal mistero pasquale: mossi dallo Spirito, siamo in grado di camminare verso la verità tutta intera. Come è stato detto nell'incontro di Napoli del 6-8/11/1998 su "Provvidenza e ordine cosmico", Dio, però, non ci obbliga a partecipare al suo progetto di essere "uomini nuovi": l'uomo può rifiutare. Di qui deriva il male.

Secondo Jonas, "concedendo all'uomo la libertà, Dio ha rinunciato alla sua potenza"⁴⁴. Dio, quindi, rinuncia all'illimitatezza, coinvolgendo l'uomo nel ruolo di responsabilità di soggetto impegnato ad agire, scegliendo infaticabilmente tra bene e male. "Dio – scrive Jonas – non ha più nulla da dare: ora tocca all'uomo dare"⁴⁵. All'uomo è stato dato tutto quello che Dio poteva dargli: sta a lui ora gestire ciò che gli è stato dato. L'uomo è libero: ecco il punto della questione. La libertà è un grosso rischio: l'uomo può fare il bene ed il male, raggiungere i vertici della bontà e

³⁹ S. PAOLO APOSTOLO, *Lettera ai Romani* 9,20-21.

⁴⁰ *Op. cit.*, 2,6-8.

⁴¹ *Giobbe* 42, 3.

⁴² S. PAOLO APOSTOLO, *Lettera ai Romani* 8,18.

⁴³ *Sal.* 145,15 s.

⁴⁴ H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, il melangolo, Genova 1997, p. 36.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 39.

della perfezione o degradarsi fino agli estremi di ogni vizio e crudeltà, trascinandosi nella infelicità sé ed altri. Ricordiamo Auschwitz e Kolyma: luoghi dell'infamia umana. A Kolyma una miniera-lager, un terribile inferno di pietra e di ghiaccio, ha inghiottito fiumane di uomini, prigionieri-schiavi, soprattutto vittime del Grande Terrore (1936-1938) e anche del dopoguerra stalinista (1945-1947). Nonostante ciò, la libertà resta il dono più grande che Dio ha fatto all'uomo. Se è vero come è vero che tra l'uomo e gli animali bruti esiste una differenza abissale, questa risiede nel fatto che l'uomo è libero.

Auschwitz, allora, non è Lisbona. Auschwitz è opera dell'uomo e non della cieca causalità naturale, come il terremoto di Lisbona del 1755 che distrusse l'intera città, provocando trentamila morti. Goethe ricorda quest'evento come qualcosa di sconvolgente: "Fu tuttavia un evento eccezionale e di risonanza mondiale a sconvolgere per la prima volta in modo radicale la serenità interiore del fanciullo: il 1 novembre 1755 la terra tremò a Lisbona e questo terremoto provocò in un mondo abituato alla pace e alla tranquillità un terribile spavento [...]. Il fanciullo non ne restò meno sconvolto [...]. Dio, Creatore e Reggitore del cielo e della terra, che gli appariva alla luce del primo articolo di fede tanto saggio e misericordioso, non si era affatto dimostrato molto paterno abbandonando all'identico destino di morte e distruzione tanto i giusti quanto gli ingiusti"⁴⁶.

La teodicea razionale del "migliore dei mondi possibili", già fatta oggetto di irrisione da Voltaire nel romanzo filosofico *Candido* del 1759, venne liquidata definitivamente da Kant nel 1791 nel saggio *Sull'insuccesso di ogni tentativo filosofico di teodicea*. Kant – precisa Milano – non respinge come insensata la domanda sottesa alla teodicea: "ne contesta semplicemente la risposta teoretica perentoria, presuntuosa"⁴⁷. In virtù della rivoluzione copernicana da lui operata nel campo del pensiero, egli riduce all'uomo qualsiasi discorso compreso quello concernente Dio. "Vedendo avvilupparsi Dio in questo nodo che è l'uomo, se la teodicea si fa 'dottrinale', vale a dire argomentante con ragioni che ci si illude siano convincenti, Kant la ritiene ineluttabilmente votata al fallimento"⁴⁸. Se, invece, "l'uomo si priva di fondamenti teoretici e tenta di poggiarsi soltanto su fondamenti pratici forniti dalla coscienza morale, ecco che allora, e solo

⁴⁶ J.W. GOETHE, *Aus meinem Leben: Dichtung und Wahrheit*, libro I [1811], Frankfurt 1975, pp. 36-37.

⁴⁷ A. MILANO, *Quale verità*, cit., p. 223.

⁴⁸ *Ibid.*

allora, la teodicea si fa 'autentica'"⁴⁹. Quest'ultima forma di teodicea coinciderebbe, secondo Kant, con la fede di Giobbe.

Ma Giobbe – si chiede Milano – è davvero l'ultima parola della Bibbia intorno alla questione della teodicea? Gesù di Nazaret non ha infatti niente da aggiungere a questo proposito? E ancora: "Tra la presenza caratterizzata da una riconosciuta marginalità dottrinale, come vorrebbe Leibniz, e la presenza rivestita di un surrogabile insegnamento morale, come concederebbe Kant, non v'è alcun altro tipo di presenza da attribuire a Gesù di Nazaret in merito alla causa della giustificazione di Dio dal male del mondo?"⁵⁰.

Milano avanza la tesi della coestensione della teodicea alla cristologia, già presente nell'Antico Testamento e nel Libro di Giobbe. Nell'Antico Testamento – osserva – si esalta un Dio sommamente trascendente e personale; si rifiuta al male una propria consistenza ontologica e gli si attribuisce un'origine storica ("teodicea storica") . In *Genesi* (1, 31), infatti, si legge che la creazione è cosa buona. Questo libro per sei volte dice che "Dio vide che era cosa buona"⁵¹ ciò che aveva creato. E dopo che creò l'uomo, "Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona"⁵². Ne scaturisce un'armonia originaria, di Dio con l'uomo, dell'uomo con il cosmo, dell'uomo con la donna, degli esseri umani fra di loro. In effetti, il creato non poteva presentare in sé nessuna imperfezione, perché Dio, sommo bene, non poteva creare il male. L'armonia è infranta ad opera dell'uomo, che si ribella a Dio. Si produce così una lacerazione tra Dio e uomo, tra uomo e cosmo, tra uomo e donna, tra uomo e uomo (l'ondata degli odi e degli assassini da Caino in poi).

Sempre nell'Antico Testamento – osserva – si fa strada la dottrina della "retribuzione", uno degli asserti fondamentali della "teodicea sapienziale". Questa dottrina, però, confligge con la nostra esperienza della storia: constatiamo infatti che troppo spesso gli innocenti soccombono e i malvagi stravincono. È proprio Giobbe a denunciarlo: "Perché mai gli empî vivono, invecchiano, sono pur forti in vigore? La loro stirpe prospera attorno a loro e i loro rampolli sono sotto i loro occhi: le loro case sono in pace, senza timori, né la verga di Dio li raggiunge. Il loro toro è sempre fecondo, la loro vacca figlia e non abortisce"⁵³. La sventura e la sofferenza – osserva Mila-

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Op. cit.*, p. 231.

⁵¹ *Genesi* 1, 3; 1, 10; 1, 12; 1, 18; 1, 21; 1, 25;.

⁵² *Op. cit.*, 1, 31.

⁵³ *Giobbe* 21, 7-10.

no – vanno inserite nel dinamismo escatologico della “storia della salvezza”. In una tale prospettiva perfino il male che s’avventa sull’innocente, su colui che personalmente è senza colpa, potrebbe acquistare una sua misteriosa fecondità. All’interno di una rigorosa distribuzione di premi e di castighi, il male, la sventura e la sofferenza vengono interpretati come appelli concreti lanciati affinché ci si converta e si ritorni a Dio (*Ger* 2-4; 30-31).

Nell’Antico Testamento, infatti, si fanno strada la “teodicea dell’espiazione vicaria” (il dolore dell’innocente si trasforma in redenzione per gli altri) e la “teodicea profetica” (il male diventa, paradossalmente, uno strumento nelle mani di Dio). Un’altra forma di teodicea afferma che la sofferenza è una forma di educazione, una divina *paideia*. Nel *Deuteronomio* (8, 5) è scritto: “Riconosci dunque in cuor tuo che, come un uomo corregge il figlio, così il Signore tuo Dio corregge te”. Elihu, tra l’altro, dice: “Se talvolta i giusti sono avvinti in catene, se sono stretti dai lacci dell’afflizione, fa loro conoscere le opere loro e i loro falli, perché superbi; apre loro gli orecchi per la correzione e ordina che si allontanino dall’iniquità”⁵⁴. Emerge qui il concetto del dolore come strumento di pedagogia divina. “Gli uomini – scrive Pascal – non avendo potuto liberarsi dalla morte, dalla miseria, dall’ignoranza, hanno deciso, per essere felici, di non pensarci”⁵⁵. Cercano il *divertissement* con lo scopo preciso di non pensarci. Ecco, allora, il dolore che li costringe a pensare, perché solo quando l’uomo è colpito dal dolore sente la propria miseria e nullità.

Milano osserva che non solo la “teodicea retribuzionistica”, ma anche le altre forme di teodicea, tutte cospiranti a sciogliere il nodo del rapporto di Dio col male, “sembrano messe in crisi e indirettamente denunciate qualora si presentino isolate nella loro perentorietà”⁵⁶. In particolare, “la retribuzione rigidamente intesa nega l’autentica divinità di Dio ed è, dunque, un ateismo implicito. Giobbe, invece, reagisce e abbatte il muro della banale risposta retribuzionistica e questo in forza di una fede più pura nella sua drammatica gratuità”⁵⁷. Osserva anche che “se l’intero arco della rivelazione biblica testimonia molteplici tentativi di fornire un senso al male in tutte le sue forme, si approda pur sempre alla rinuncia a una sua intelligenza conclusiva”⁵⁸. Il libro di Giobbe, infatti, si presenta “non come soluzione,

⁵⁴ *Op. cit.* 36, 8-10.

⁵⁵ B. PASCAL, *Pensieri*, in B. PASCAL, *Pensieri, opuscoli, lettere*, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1978, p. 482.

⁵⁶ A. MILANO, *Quale verità*, cit., p. 237.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 240.

bensì appunto come dichiarata impossibilità d'un dissolvimento del nodo del male e soprattutto del dolore degli innocenti"⁵⁹. Dello stesso avviso è Fiorentino, che scrive: "il libro di Giobbe pone drammaticamente il problema senza tuttavia riuscire a darne una soluzione soddisfacente"⁶⁰. E ancora: "Il problema non viene risolto direttamente, ma inquadrato in una serie vastissima di altri problemi, più complessi e più insolubili per l'uomo. Dio riafferma la trascendenza del suo essere infinito rispetto all'essere finito dell'uomo e ribadisce la sua infinita sapienza, con cui governa il mondo secondo disegni imperscrutabili per l'uomo. Quindi, se per l'uomo il dolore è un mistero, non lo è per Dio"⁶¹. Milano si chiede: Giobbe è davvero l'ultima parola della Bibbia intorno alla questione della teodicea? Gesù di Nazaret non ha niente da aggiungere a questo proposito? "Giobbe – afferma – è 'profezia' a Cristo, ma nella forma di una leggenda. Gesù di Nazaret è l' 'adempimento' di Giobbe, ma nella figura del Crocifisso"⁶². Sottolinea così una teodicea coestesa alla cristologia.

Milano mette in rilievo la vicenda terrena di Gesù posta sotto il segno della croce, come attestano i Vangeli. Osserva che l'intelligenza della fede cristiana, come anche la questione della teodicea colta alla luce di questa fede, è comprensione e interpretazione del "logos della croce"⁶³, è "theologia crucis"⁶⁴, e che la croce rischiarava il "nodo teoretico che [... Leibniz] desiderava ad ogni costo sciogliere, lo scagionamento cioè di Dio dall'imbarazzante scandalo del male di cui gronda il mondo"⁶⁵. In questa prospettiva va studiato il problema del dolore e la sua funzione salvifica e redentiva, unitamente al dovere dei cristiani di essere fratelli e sorelle di chi soffre. Milano rileva amaramente che la teologia cristiana ha raramente tematizzato la centralità della croce. Sottolinea, a proposito, la latitanza della teologia, "troppo impegnata altrove per indugiare essa stessa, a lungo e in amorosa e creativa intelligenza, ai piedi di quella croce che a parole pur continuava a proclamare donatrice di redenzione per l'uomo e per il mondo"⁶⁶. E sottolinea inoltre: "Ma quanta teologia, [...], s'è fatta come

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ F. FIORENTINO, *Giobbe. Il dolore del giusto*, in AA. VV., *Il dolore nelle malattie croniche*, cit., p. 87.

⁶¹ *Op. cit.*, p. 95.

⁶² A. MILANO, *Quale verità*, cit., p. 241.

⁶³ S. PAOLO APOSTOLO, *Prima lettera ai Corinti* 1, 18.

⁶⁴ A. MILANO, *Quale verità*, cit., p. 243.

⁶⁵ *Op. cit.*, p. 218.

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 217.

stregare e trascinare nel fascinosa labirinto tracciato dall'entusiasmante architettonica del giustificazionismo leibniziano, tacendo con imbarazzata discrezione la problematica giobbica e l'ancora più conturbante ed aspra parola della croce"⁶⁷. "Sembra – afferma – si elabori piuttosto come quella degli amici di Giobbe, tacciati pur sempre di menzogna e di arroganza quando proclamano che, a parte qualche insignificante stonatura, l'andamento delle cose del mondo si svolgerebbe tutto armonico e glorioso, retto come sarebbe da un'inflexibile catena retributiva"⁶⁸. Giobbe rinfaccia ai propri amici teologi che volevano a ogni costo convincerlo: "Magari taceste del tutto, questo sì, sarebbe sapienza"⁶⁹; "e voi, volete consolarmi con insulsaggini? Le vostre risposte sono puro inganno"⁷⁰.

Gesù di Nazaret aggiunge qualcosa alla questione della teodicea, in particolare alla teodicea retribuzionistica. I discepoli, a proposito del cieco nato, gli chiedono: "Chi ha peccato, lui o i suoi genitori?"⁷¹. "Né lui né i suoi genitori hanno peccato, ma è così, perché si manifestino in lui le opere di Dio"⁷² – risponde Gesù. Egli, dunque, esclude il legame tra male fisico, cecità, e male morale, peccato, tuttavia non esclude il legame del delitto col castigo, che interpreta in modo nuovo. A quelli che gli riferirono quanto era accaduto a certi Galilei, il cui sangue Pilato aveva mescolato coi loro sacrifici, risponde: "Credete voi che questi Galilei siano stati più peccatori di tutti gli altri Galilei, perché hanno sofferto in quel modo? No, io vi dico, ma se non fate penitenza, voi perirete tutti nello stesso modo. Oppure, credete voi che quelle diciotto persone sulle quali cadde la torre di Siloe e le uccise, fossero più colpevoli di tutti gli altri abitanti di Gerusalemme? No, io vi dico, ma se non fate penitenza, perirete tutti nello stesso modo"⁷³.

Gesù insiste sulla conversione, respinge la retribuzione meccanica e la dichiara escatologica: ci sarà alla fine e solo allora si pagherà il debito o si riceverà il premio (*Mt* 13, 37-43; 25, 31-46), come appunto spiega nella parabola del loglio. Ai discepoli, che gli dissero di spiegar loro la parabola del loglio nel campo, così risponde: "Colui che semina il buon seme è il Figlio dell'uomo; il campo è il mondo; il buon seme sono i figli del regno; il loglio sono i figli del maligno; il nemico, che ha seminato, è il diavolo; la

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 222.

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 254.

⁶⁹ *Giobbe* 13, 5.

⁷⁰ *Op. cit.*, 21, 34.

⁷¹ *Gv* 9, 2.

⁷² *Gv*. 9, 3.

⁷³ *Lc* 13, 1-5.

mietitura è la fine del mondo; i mietitori sono gli Angeli. Come dunque si raccoglie il loglio e si getta nel fuoco, così avverrà alla fine del mondo. Il Figlio dell'uomo manderà i suoi Angeli, che toglieranno dal suo regno tutti gli scandali e quelli che hanno commesso l'iniquità, e li getteranno nella fornace ardente, ove sarà pianto e stridor di denti. Allora i giusti splenderanno come il sole nel regno del loro Padre. Chi ha orecchi da intendere, intenda"⁷⁴.

Della retribuzione escatologica Gesù parla nel giudizio finale: "Quando verrà il Figlio dell'uomo nella sua maestà, con tutti gli Angeli, si assiederà sul trono della sua gloria. E tutte le nazioni saranno radunate davanti a lui, ma egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dai capri; e metterà le pecore alla sua destra e i capri alla sinistra. Allora il re dirà a quelli che sono alla sua destra: Venite, benedetti dal Padre mio, prendete possesso del regno preparato per voi sino dalla creazione del mondo.[...]. Infine dirà anche a quelli che saranno alla sua sinistra: Andate lontano da me, voi maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per gli angeli suoi"⁷⁵. I benedetti sono quelli che hanno saziato gli affamati, dissetato gli assetati, vestito gli ignudi, quelli che hanno fatto le opere di misericordia, perché in tal modo hanno servito Gesù, il quale è in ogni uomo e stende le mani per mezzo di tutti gli infelici. I maledetti sono quelli che non hanno fatto tutto ciò. "E così andranno all'eterno supplizio, i giusti invece alla vita eterna"⁷⁶. Analogamente Paolo dichiara: "Ciascuno raccoglierà quello che avrà seminato. Chi semina nella sua carne, dalla carne raccoglierà corruzione; chi semina nello Spirito, dallo Spirito raccoglierà vita eterna"⁷⁷. Gesù, dunque, non esclude il premio o il castigo, ma alla fine. A coloro che soffrono assicura una ricompensa nei cieli. Il quando della venuta del Signore rimane avvolto nell'incertezza: "Riguardo ai tempi e ai momenti, fratelli, non avete bisogno che ve ne scriva: infatti voi ben sapete che come un ladro di notte così verrà il giorno del Signore" (*ITess* 5, 1s). Nel frattempo "Dio distrugge innocenti e colpevoli"⁷⁸ e "fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti"⁷⁹. Ciò vuole significare che la fortuna come la sventura possono cogliere tutti, santi e peccatori, innocenti ed empì. Nella vita futura, vita dello

⁷⁴ Mt 13, 37-43.

⁷⁵ Mt 25, 31-41.

⁷⁶ Mt 25, 46.

⁷⁷ S. PAOLO APOSTOLO, *Lettera ai Galati* 6, 7-8.

⁷⁸ *Giobbe* 9, 22.

⁷⁹ Mt 5, 45.

spirito separato dalla carne, ognuno sarà personalmente ripagato delle proprie azioni.

Dinanzi al male e al dolore dell'innocente "il pensiero – come scrive Milano – non può non prendere atto d'essere 'debole' e quanto meno tendere la mano alla fede, ma ad una fede che, a sua volta, 'tiene fisso lo sguardo su colui che è il suo iniziatore e il suo perfezionatore, Gesù Cristo' (Eb 12,2). Questa fede si scopre allora non *docta*, bensì più semplicemente *conscia ignorantia*: un non sapere che sa di non sapere. Proprio scegliendo il rischio della decisione di credere senza protezione, senza interesse, 'per niente', nella tenebra squarciata dal bagliore della croce si può convivere con l'insopportabilità del dolore e con l'angoscia del male, senza la presunzione di appagarsi con la catena dei ragionamenti e la fatuità delle illusioni"⁸⁰. Perché il dolore acquisti un senso e un valore positivo è necessario "il *passaggio alla trascendenza*. Ma non ad una generica trascendenza, tipo, ad esempio, il mondo platonico delle idee. L'idea del Bene' di Platone come l'Uno plotiniano lasciano insoluto il problema del dolore. [...]. È necessaria invece la fede in un Dio-Persona che ama a tal punto l'uomo da incarnarsi, soffrire e morire per lui, riscattando in tal modo tutto il dolore del mondo"⁸¹. Cristo immolato sulla croce ha vinto il male, il peccato, la morte. Noi tutti saremo associati alla sua vittoria. La Vergine Maria, la prima dei redenti, ci renda fedeli ai disegni di Dio perché la sua vittoria sia un giorno anche la nostra. Certo la fede implica un "salto". "Ma la ragione non deve temere di compiere tale 'salto', soprattutto se questo l'aiuta, non [...] a risolvere, ma almeno a dare un senso ad un problema, in cui essa da millenni si dibatte, senza costrutto"⁸². Nella *Gaudium et Spes* (Costit. Pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, Conc. Vaticano II, 10) i padri conciliari scrivono: "Diventano sempre più numerosi quelli che si pongono o sentono con nuova acutezza gli interrogativi capitali: Cos'è l'uomo? Qual è il significato del dolore, del male, della morte, che malgrado ogni progresso continuano a sussistere?". E il Concilio incalza per offrire il motivo fondamentale della fede: "Il Cristo non ha abolito la sofferenza e non ci ha voluto neppure interamente svelare il mistero: l'ha presa su di sé, e ciò è sufficiente perché noi ne comprendessimo tutto il prezzo [...]. Ecco la scienza cristiana della sofferenza, la sola che dà la pace. Sappiate

⁸⁰ A. MILANO, *Quale verità*, cit., pp. 256-257.

⁸¹ C. QUARTA, *Appunti per una filosofia del dolore*, in AA. VV., *Il dolore nelle malattie croniche*, cit., p. 66.

⁸² *Ibid.*

che voi non siete soli, né separati, né abbandonati, né inutili: voi siete chiamati in Cristo, voi siete la sua vivente e trasparente immagine”. Cristo ha affermato il valore salvifico della sofferenza. Per il credente, ogni sofferenza può e deve acquistare “un valore sia *meritorio ed impetratorio*, che attira su chi soffre i favori divini, sia *soddisfattorio e propiziatorio*, in quanto può servire ad espiare le colpe e per allontanare da sé e dagli altri molti castighi meritati”⁸³.

Illusioni sono, perciò, le strategie di immunizzazione del male e i tentativi di rimozione del male fisico e morale della società contemporanea post-illuminista e post-moderna, che tende a scientificizzare e patologizzare il negativo e conseguentemente a deresponsabilizzare l'uomo, considerato più come soggetto da curare che non come una persona colpevole e quindi da punire. La questione del male morale è ridotta a problema di patologia psico-sociale: la psiche malata o la società malata è la fonte del male. Si tende a stemperare quest'ultimo in disadattamenti sociologici e psicologici. Parallelamente si tende a rimuovere il male fisico, con l'anestetizzazione e medicalizzazione. Troppo spesso prevale il mito di una società materialistica desiderosa di raggiungere una qualche forma di esistenza senza dolore o in cui il dolore sia un inconveniente dominabile. C'è nella società dei nostri giorni un atteggiamento di negazione e di emarginazione della realtà del dolore sostenuto dai mezzi di comunicazione di massa. Illusioni! Il male e il dolore restano, perché sono costitutivi dell'uomo, in quanto creatura finita e limitata.

La società contemporanea, “affannata ad anestetizzarsi e a saturarsi con le forme più svariate di ‘*circenses*’”⁸⁴, nega la realtà del male ontologico, metafisico, ma, nonostante tutte le strategie di immunizzazione messe in opera, deve arrendersi, perché il male pronto riemerge. Il male e il dolore sono una componente fondamentale, ineliminabile della storia umana. Sin da quando è stato creato l'uomo esiste il dolore e Dio lo pronunciò cacciando dal paradiso terrestre Adamo ed Eva. Alla donna disse: “avrà i figli nel dolore” (*Gen* 3, 16). A motivo del peccato, ci ricorda san Paolo, è entrata nel mondo la morte, con tutte le sue dolorose conseguenze (*Rom.* 5, 12, 17).

⁸³ S. COLONNA, *La sofferenza nella prospettiva cristiana*, in AA. VV., *Il dolore nelle malattie croniche*, cit., p. 80.

⁸⁴ R. GARAVENTA, *La noia. Esperienza del male metafisico o patologia dell'età del nichilismo?*, cit., p. 44.

Filosofia e scienze.

Il rapporto filosofia e scienze, filosofia e progresso tecnico-scientifico è stato un altro tema dibattuto negli incontri del gruppo scienza-fede.

Si è sottolineata la necessità della filosofia come strumento di unificazione dei saperi e di vigilanza nei confronti dei nuovi problemi e delle nuove sfide della scienza e della tecnica.

Le scienze si limitano a parti del mondo; la filosofia, invece, riguarda la totalità del mondo, includente anche il rapporto valori-realtà. Questo rapporto è il solo, secondo Rickert, che apre effettivamente la strada ad una *Weltanschauung* “che sia più di una semplice spiegazione della realtà”⁸⁵.

La filosofia, comprendendo e interpretando i valori, unifica il mondo della realtà oggettiva ed il mondo del significato ed offre un'interpretazione del senso della vita reale. Financo “il lavoro delle scienze oggettivanti diventa, per ciò che riguarda i valori teorici su cui si basa e il suo significato intrinseco, oggetto della filosofia”⁸⁶. Da sempre la filosofia ha tentato “sia l'interpretazione di singole aree della vita, sia il significato universale della nostra esistenza”⁸⁷.

La crisi delle scienze – come ha dimostrato appunto Husserl – è crisi del loro significato per la vita umana, della loro applicazione che produce la tecnicizzazione del mondo come destino della nostra epoca. Come ben rileva Signore, “ancora una volta è richiesta l'opera del filosofo e della filosofia per mettere a nudo la graduale perdita di umanità, indicata come costo inevitabile delle urgenze del progresso scientifico, e che produce di fatto la perdita della libertà, la scissione sempre più irreparabile tra teoria e azione, la totale deresponsabilizzazione della ricerca”⁸⁸.

La filosofia, dunque, rappresenta lo strumento di vigilanza contro le possibili applicazioni della scienza a danno del genere umano, richiamando alle proprie responsabilità tutte le soggettività, “sollecitate a scoprire in se stesse, nella loro intenzionalità, il ‘mondo’ e l'umanità colti nella loro genesi costitutiva, nel loro *telos* intrinseco, nel dinamismo genetico, nella loro origine storica, in definitiva il significato teologico di tutte le esperienze, che le garantisce ancora una volta, contro l'inevitabile deresponsabilizzazione che consegue al pre-giudizio evolucionistico, che in

⁸⁵ H. RICKERT, *Filosofia valori teoria della definizione*, Milella, Lecce 1987, p. 28.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Op. cit.*, p. 29.

⁸⁸ M. SIGNORE, *Introduzione AA. VV., Husserl. La “crisi delle scienze europee” e la responsabilità storica dell'Europa*, a cura di M. Signore, Franco Angeli, Milano 1985, p. 9.

definitiva non può che riproporre una lettura tragica, della profonda crisi del nostro tempo, in quanto linea di tendenza irrefrenabile quanto irreversibile”⁸⁹.

Lungi dal perdere credibilità e dal cadere nell’oblio, per effetto del decollo delle tecniche e delle tecnologie, nella società e nella cultura contemporanee, società postindustriale e cultura postmoderna, la filosofia si legittima ancor più. Essa mette in guardia l’uomo a non lasciarsi soffocare dalla complessità tecnica e tecnologica, insinuandogli il dubbio che i miracoli del vantato progresso possono nascondere un peggioramento del genere umano.

L’impressionante sviluppo tecnico-scientifico apre all’uomo sempre più ampie possibilità di affermazione e di conquista. Paolo VI, nell’enciclica *Humanae vitae*, constatava come nei tempi ultimi si siano registrati progressi straordinari nel dominio e nell’organizzazione razionale delle forze della natura. Ma dove ci porterà questo incessante e imprevedibile sviluppo? Lo stesso Pontefice esprimeva preoccupazioni e timori per le conseguenze imprevedibili che il progresso tecnico-scientifico può portare a danno dell’uomo. È difficile prevedere dove l’uomo andrà a finire in questa sua corsa vertiginosa.

Spesso viene spontaneo chiedersi se l’uomo riuscirà a controllare le macchine da lui stesso costruite e le forze che egli stesso va sprigionando dalla natura o se invece ne sarà dominato e non le saprà controllare, come avvenne per il medioevale apprendista stregone.

L’uomo, infatti, preso da un satanismo, suscitato dall’orgoglio delle conquiste sempre più straordinarie di un dominio sulla natura, pretende di poter spiegare tutto da sé. Questa pretesa è il demoniaco in atto, ovvero l’assoluta solitudine. La *cupiditas scientiae* “non lascia scorgere gli altri (l’umanità degli altri), insinuando nell’animo l’orgoglio di potersi eguagliare a Dio, di essere il divino (l’illusione della ragione)”⁹⁰. È la *concupiscentia irresistibilis*, sostenuta dalla tentazione antica e sempre nuova, la *hybris* cioè dell’ “*eritis sicut Deus*” (*Genesi* 3, 5).

Certamente la macchina “rimane il grande *affaire* dell’uomo contemporaneo e la salvezza del singolo e della storia deve comunque fare i conti

⁸⁹ *Op. cit.*, pp. 9-10.

⁹⁰ E. CASTELLI, *Esistenzialismo teologico*, Abete, Roma 1966, 2^aediz., pp. 31-32.

con essa".⁹¹ "Non c'è via di scampo, – scrive Balbo – dobbiamo convincerci che non potremo pensare più in modo civilmente utile e cioè progressivo se non ci convertiremo alla macchina"⁹². Balbo guarda con simpatia alle macchine e in genere alla civiltà industriale, il cui avvento ritiene irreversibile, e invita, perciò, gli intellettuali ad una reale *metànoia* alle macchine, parte integrante del vivere quotidiano contemporaneo. Avverte, però, che le macchine possono essere strumenti pericolosi, possono schiacciare l'uomo, finendo col "muoversi magicamente da sole contro chi le ha poste in essere e credeva di esserne, anche, padrone per sempre"⁹³. Come scrive Mounier, la macchina "più di ogni altra forza può, spezzando i contatti umani, far dimenticare gli uomini che mette in gioco, e che talora schiaccia"⁹⁴. Essa è "formidabile forma di spersonalizzazione soltanto quando è staccata da quel movimento che la suscita come uno strumento di liberazione dell'uomo dalle schiavitù naturali e di riconquista della natura"⁹⁵.

Non si tratta, allora, di "briser les machines"⁹⁶. "Solo un sognatore può dire 'spezziamo le macchine e ritorniamo ai telai a mano', come è stato detto. Un uomo assillato dal problema morale, non può, avendone la possibilità, spezzare le macchine, perché sa benissimo che, spezzando le macchine, si spezza un determinato equilibrio sociale, che, bene o male, è stato raggiunto – più male che bene, d'accordo- e che gli uomini delle macchine non li può convincere e a loro non può resistere, perché non può neanche incominciare il discorso per dimostrare che il telaio a mano era migliore della macchina e via discorredo"⁹⁷. Occorre che ogni progresso tecnico sia equilibrato "par une sorte de conquête intérieure, orientée vers une maîtrise toujours plus grand de soi"⁹⁸.

⁹¹ G. INVITTO, *Balbo: La filosofia come tecnica (e la tecnica nella filosofia)*, in AA. VV., *Felice Balbo tra filosofia e società*, a cura di G. Campanini e G. Invitto, Franco Angeli, Milano 1985, p. 92.

⁹² F. BALBO, *Il laboratorio dell'uomo*, Einaudi, Torino 1946, in *Opere 1945-1964*, Boringhieri, Torino 1966, pp. 114-115.

⁹³ F. BALBO, *L'uomo senza miti*, Einaudi, Torino 1945, in *Opere*, cit., p. 10.

⁹⁴ E. MOUNIER, *Le personalisme* (1949), in *Oeuvres*, III, Seuil, Paris 1962, p. 450, tr. it., *Il personalismo*, editrice A.v.e., Roma 1989, nona edizione, p. 40. Precedenti edizioni: 1964, 1966, 1971, 1974, 1978, 1980, 1982, 1987.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ G. MARCEL, *Les hommes contre l'humain*, La combe, Parigi 1951, p. 46.

⁹⁷ E. CASTELLI, *Introduzione ad una fenomenologia della nostra epoca*, Fussi, Firenze 1948, p. 67.

⁹⁸ G. MARCEL, *Les hommes contre l'humain*, cit., p. 46.

Non si tratta di distruggere la tecnica, bensì di vincere la tentazione luciferica che dà all'uomo il senso di uno sfrenato dispotismo, che poi lo spinge a negare o a rifiutare ogni superiore potenza e dipendenza (cfr. la figura di Prometeo presso i Greci e, in Goethe, quella del Faust). Questa tentazione è esistita da sempre, come mostrano gli esempi biblici della torre di Babele, della schiavitù d'Israele in Egitto, del ricco Epulone. Oggi ha assunto forme più fredde e più evidenti attraverso il razionalismo secolarizzante, di cui la tecnica costituisce l'aspetto più appariscente. L'idealismo filosofico – come osserva Marcel – sarebbe rimasto senza influsso apprezzabile “s'il n'avait trouvé un allié formidable dans la technique”⁹⁹. La tecnica, infatti, alimenta la tentazione satanica che l'uomo può far tutto, quasi fosse un dio, e mostra, così, impossibile la coesistenza di Dio e dell'uomo.

Di qui la necessità della filosofia: “è necessaria perché le macchine non diventino inumane col perdere la loro funzione rimanendo senza guida e direzione”¹⁰⁰. La loro funzione originaria è strumentale e integrativa, non sostitutiva ed opprimente. La filosofia deve riportarle o mantenerle a questa funzione strumentale originaria. Solo così la macchina e la tecnica in generale sono amiche dell'uomo, mezzo di progresso e di benessere, di arricchimento dell'uomo, di crescita umana del mondo e di trionfo dell'umano nell'uomo. Diversamente sono una minaccia per l'uomo.

Questo rinnovato bisogno di filosofia conferma l'importante ruolo di questa “scienza ‘diversa’”. Non più certamente scienza *esatta*, ma sicuramente scienza *rigorosa*”¹⁰¹.

Le scienze, con il loro continuo fiorire, – rileva Rickert – hanno tolto alla filosofia tutte le parti della realtà, ma non le hanno tolto con ciò il suo oggetto, che non è la realtà, ma il mondo, la totalità, che comprende, oltre la realtà (soggetto e oggetto), i valori ed il *significato*¹⁰². L'espansione, la capillarità, la pervasività delle scienze non sono, dunque, un attentato alla filosofia, perché proprio i problemi che esse non risolvono trovano posto nella filosofia in quanto interpretazione del significato. “La preoccupazione che questa filosofia esaurisca, un giorno, i suoi problemi, – scrive Rickert – non trova giustificazione”¹⁰³. Di fronte a questioni alle quali le scienze

⁹⁹ G. MARCEL, *Remarques sur l'irreligion contemporaine*, in G. MARCEL, *Etre et avoir*, Aubier, Parigi 1935, p. 270.

¹⁰⁰ F. BALBO, *Il laboratorio dell'uomo*, cit., p. 118.

¹⁰¹ M. SIGNORE, *Introduzione* H. RICKERT, *Filosofia valori teoria della definizione*, cit., p. XV.

¹⁰² Cfr. H. RICKERT, *Filosofia valori teoria della definizione*, cit., p. 14 e sgg.

¹⁰³ *Op. cit.*, p. 29.

non possono dare risposta e che tuttavia assillano l'animo umano, "s'impone – scrive Gadamer – l'attitudine naturale dell'uomo alla filosofia, a voler sapere"¹⁰⁴.

Le domande cui è in grado di rispondere la scienza, i bisogni che può soddisfare non sono tutte le domande e tutti i bisogni dell'uomo, e nemmeno, per quanto importanti, sono i più essenziali. Dai suoi stessi successi nascono, al contrario, sempre nuovi problemi, che sono d'ordine non scientifico, ma morale o politico, il cui senso ultimo comunque è religioso: poiché resta vero, e forse non è mai stato tanto evidente, a causa degli stessi grandiosi progressi compiuti, che poco vale all'uomo guadagnare il mondo, nella conoscenza e nel dominio, se poi perde se stesso. La scienza sollecita sempre considerazioni etiche, e da ultimo religiose: è chiaro infatti che per scongiurare i rischi di una catastrofe atomica o ecologica l'umanità dovrà modificare non solo i modi di produzione e di utilizzazione delle energie e in generale delle risorse cosmiche, ma anche i propri costumi, le proprie scale di valori, da ultimo la propria visione di sé e del mondo, dovrà, cioè, attuare una vera e propria "conversione".

La persona.

In uno degli incontri del gruppo scienza e fede si è parlato del ruolo ineliminabile ed ineludibile della persona, soggetto dell'impresa tecnico-scientifica. Un tema più che legittimo, dal momento che la civiltà tecnologica ha sacrificato la persona agli interessi della produzione e del potere, l'ha espropriata della sua autonomia inducendola a delegare agli apparati burocratici e tecnocratico-scientifici.

L'uomo contemporaneo, infatti, vive un'alienazione da se stesso, che ha origine "dalla dipendenza [...] da quella forma di civiltà che egli stesso ha costruito"¹⁰⁵.

Con l'aiuto della scienza ha disincantato il mondo dai miti e dalla magia, ma, mentre sembrava essersi liberato da quelle forme alienanti, da *Weltanschauungen* mitiche e magiche, appunto, è ricaduto in nuove forme di alienazione, in *Weltanschauungen* tecnocratiche-scientistiche, nelle quali – come rileva Weber – la delega agli apparati burocratici si è rivelata una conseguenza inevitabile.

¹⁰⁴ H.G. GADAMER, *La ragione nell'età della scienza*, Il melangolo, Genova 1982, p. 99.

¹⁰⁵ *Op. cit.*, p. 100.

Sono sotto gli occhi di tutti la graduale perdita dell'uomo e dell'umano, la crisi del soggetto, la cospirazione contro la persona, espropriata della sua autonomia, sempre più indotta a delegare agli apparati burocratici e tecnocratico-scientifici. Sappiamo tutti, perché lo constatiamo ogni giorno, come lo stesso progresso tecnico, che per un verso ci libera, ci asservisce per l'altro con veri e propri fenomeni di dipendenza dalla macchina, come un'economia avanzata costi un alto prezzo in disumanizzazione della vita e in distruzione dell'ambiente. Tecnicismo, burocraticismo, manipolazione e massificazione costituiscono la "malattia epidemica e cronica della vita contemporanea"¹⁰⁶. Gli uomini sono resi incapaci di un progetto di vita che abbia un'alta qualificazione personale, "ridotti a non-uomini, calpestati, esteriorizzati, maschere, mummie e polvere"¹⁰⁷. "Si può dire che ogni giorno che passa, la burocrazia mondiale cresce e di altrettanto aumenta la disumanizzazione sociale dell'umanità. E in tal modo sempre più le sorti dell'umanità sono legate ad enti artificiali che gli uomini non riescono a subordinare ragionevolmente alla propria natura [...]. Il fatto è che oggi l'umanità è completamente all'oscuro sulle vie e sui modi della sua emancipazione dal mortale pericolo dell'automatismo degli organismi artificiali e dei loro effetti prossimi e remoti"¹⁰⁸.

Se da un lato la tecnica offre all'uomo più concrete possibilità di liberarsi dall'oppressione della fatica fisica prolungata e sfibrante, di soddisfare adeguatamente molti suoi bisogni, di conquistare una maggiore disponibilità di sé e del proprio tempo, dall'altro favorisce il fenomeno di erosione dell'autentica identità personale attraverso l'azione cospirante e pervadente di vari fattori (persuasori occulti, mercati-moda, ecc.), che svigoriscono il potere di riflettere. L'uomo, oggi, riflette poco, o addirittura si rifiuta di riflettere e questo rifiuto – come osserva Marcel – "est à l'origine d'un si grand nombre de maux contemporains"¹⁰⁹. D'altra parte, per riflettere occorre una sosta e, come scrive il Castelli, "è venuto meno l'incantesimo di una sosta [...]. Generazione disincantata la nostra. Il male è che non sappiamo a che cosa afferrarci, perché tutto ciò su cui ci si appoggia corre via, partecipa di quella corsa che è un puro correre"¹¹⁰. Scrive inoltre: "È uno dei mali peggiori, il risultato di un peccato mortale, quello di non sentire la

¹⁰⁶ F. BALBO, *Il laboratorio dell'uomo*, cit., p. 146.

¹⁰⁷ *Op. cit.*, p. 153.

¹⁰⁸ F. BALBO, *L'emancipazione umana dell'uomo*, in *Opere*, cit., p. 571.

¹⁰⁹ G. MARCEL, *Le mystère de l'être*, Aubier, Paris 1951 vol. I, p. 45.

¹¹⁰ E. CASTELLI, *Il tempo esaurito*, Cedam, Padova, 3^aediz., p. 161 (2^aediz. con appendici Milano-Roma, 1954; 1^aediz. Roma, 1947).

morte legata al ritmo di un'accelerazione verso una finalità di cui non si è completamente consapevoli"¹¹¹. E soggiunge: "Io ho provato a prendere qualcuno per un braccio e ad arrestarlo nella sua corsa e a chiedergli: 'Dove vai?'. Ho sempre avuto una risposta sola: 'non mi far perdere tempo;debbo andare'. Ma dove? È una domanda che la corsa non permette più di rivolgere a noi stessi. Dove? Tempo di corsa travolgente, rumorosa, eppure di una corsa che crea un silenzio. Non si parla più e le parole dette sono spesso sigle che riassumono una serie di nomi che non si ha il tempo di pronunciare, e i luoghi comuni sono diventati segni convenzionali, un altro tipo di sigla, e non la testimonianza di una comune esperienza"¹¹². Viene meno la riflessione, ma anche il colloquio: "Nel tumulto del quotidiano – rileva il Castelli – che sembra la somma dei rumori contrastanti e di velocità che debbono essere raggiunte per arrivare in tempo – perché in definitiva si tratta di non arrivare tardi, di giungere al momento opportuno – evidentemente il colloquio viene impedito, messo da parte"¹¹³. Rileva inoltre: "Milioni e milioni di esistenze hanno perduto il dono del colloquio, perché il tempo del colloquio è stato sempre più ridotto, fino a che gli uomini non hanno saputo più cosa confidarsi 'una corsa all'isolamento'"¹¹⁴. "Tutta la storia moderna – osserva – è caratterizzata da questa caduta del contatto tra individuo e individuo, dal tentativo riuscitissimo di sostituire l'anonimato all'impegno personale, storia caratterizzata dal non rispondere. Il senso dell'impoverimento dell'individuo è un portato del trionfo della tecnica: costruire senza rendersi conto della costruzione realizzata (tramonto dell'artigianato), distruggere senza sapere che cosa, tramonto della presenza del fine nell'azione in corso; uccidere senza vedere chi si uccide"¹¹⁵. Il Castelli ravvisa la caratteristica del mondo moderno nell' "incapacità a poter rispondere a un appello e a potersi misurare con l'altro anche nel conflitto"¹¹⁶. "Esiste in atto [...] – afferma – una spaventosa solitudine"¹¹⁷.

In tal modo la persona rinuncia a parte della propria individualità culturale, si abitua ad essere guidata dagli altri e gradualmente abbandona la propria interpretazione degli eventi per accettare quelle interpretazioni che le vengono fornite dagli altri. L'impegno storico, invece, appartiene in

¹¹¹ *Op. cit.*, p. 105.

¹¹² E. CASTELLI, *Filosofia e dramma*, Fussi, Firenze 1949, p. 33.

¹¹³ E. CASTELLI, *I presupposti di una teologia della storia*, Bocca, Milano 1952, p. 16.

¹¹⁴ *Op. cit.*, p. 149.

¹¹⁵ E. CASTELLI, *Introduzione ad una fenomenologia della nostra epoca*, cit., p. 15.

¹¹⁶ *Op. cit.*, p. 25.

¹¹⁷ E. CASTELLI, *Il tempo esaurito*, cit., p. 210.

proprio alla persona e non può essere demandato ad altri che possano compierlo in sua vece. Non è ammesso vicariato!

Di qui l'impossibilità di prescindere dal discorso personalistico che afferma "il primato dell'uomo come valore etico in sé: dell'uomo-valore, dell'uomo-persona, dell'uomo-fine; col categorico divieto di ogni strumentalizzazione"¹¹⁸. Come dice Bellino, il personalismo è "ancora oggi il miglior referente per riconoscere e affermare la dignità dell'uomo"¹¹⁹.

La ripresa del personalismo (mounieriano) è più che legittima, oggi, dal momento che la civiltà tecnologica ha sacrificato la persona agli interessi della produzione e del potere e l'ha espropriata della sua autonomia inducendola a delegare agli apparati burocratici e tecnocratico-scientifici. Occorre affermare i diritti della persona, riappropriarla dell'autonomia perduta e ridarle il significato di *Sinnggeber*, di weberiana memoria, cioè di colui che dà senso alle cose.

Il personalismo rivendica un'esistenza personale nel senso dell'*essere* e non nel senso dell'*avere* e un'espansione della persona, non consistente in un ampliamento del raggio d'influenza, né in un maggior dominio sul mondo, ma implicante "un'espropriazione di sé e dei propri beni"¹²⁰. Il personalismo è tutto qui: "Esso – scrive Mounier – afferma, di fronte all'individualismo e all'idealismo persistenti, che il soggetto non si nutre con un'autodigestione, che si possiede soltanto ciò che si dà o ciò a cui ci si dà, che non ci si può salvare da soli"¹²¹. Possedere depossedendo, appropriarsi espropriandosi, arricchire spogliandosi: questo il personalismo.

¹¹⁸ F. MANTOVANI, *Aspetti giuridici della eutanasia*, in "Rivista italiana di Diritto e Procedura penale", 1988, p. 451.

¹¹⁹ F. BELLINO, *Dopo Mounier, la persona e la "rage antihumaniste"*, in "Studi e ricerche", 1989, n. 1, p. 262.

¹²⁰ E. MOUNIER, *Le personnalisme*, cit., p. 460; tr. it., *Il personalismo*, cit., p. 70.

¹²¹ *Op. cit.*, p. 453; tr. it., cit., p. 47.