

Charles Journet

**Il
male**



IL MALE

saggio teologico

del cardinale Charles Journet
Professore al Seminario Maggiore di Priburgo

Charles Journet (1891-1975)

Charles Journet, teologo svizzero elevato alla porpora cardinalizia dal papa Paolo VI, va annoverato fra i più grandi teologi del nostro secolo.

Sicuramente egli è il più moderno ed il più ortodosso tra i teologi seguiti del drammatico postconcilio.

Titolo originale dell'opera:

Le mal, Essai théologique

Desclée De Brouwer, Paris 1961

Traduzione di B. Massara

Visto: nulla osta

H. Marmier, censor.

Imprimatur

R. Pittet, vic. gen.

Friburgo, 2 febbraio 1960

Indice

Prefazione.

Capitolo primo. Il problema del male.

1. Le ragioni d'una esitazione.
 - a. Problema difficile.
 - b. Problema illimitato.
 - c. Problema pericoloso: il rischio
 - d. Il rischio della presunzione. di deludere.
2. Un punto fondamentale: interdipendenza della nostra conoscenza del male e della nostra conoscenza di Dio.
 - a. Queste due conoscenze o si distruggono a vicenda...
 - b....oppure si approfondiscono a vicenda.
3. Una legge della storia spirituale del mondo.
4. La risposta al male.
 - a. Chiarire un mistero con un mistero.
 - b. Il dilemma: mistero o contraddizione?
5. Bisogna affrontare il problema del male.

Capitolo secondo. Che cos'è il male?

1. La definizione del male.
2. Origine, di questa definizione.
 - a. Il pensiero greco: Plotino.
 - b. La rivelazione giudaico-cristiana.
 - c. I Padri greci: Origene, Metodio, Atanasio, Basilio, Gregorio di Nissa.
 - d. I Padri latini: Ambrogio, Agostino.
 - e. La definizione del male come privazione è una ricchezza cristiana.
3. Il male non è una cosa, una positività.
 - a. Esso incomincia con la privazione.
 - b. Dolore e sofferenza.
 - c. Il male è il contrario del bene?
 - d. Il male non è una sostanza, una forma, una natura.
4. Il male è una negatività di privazione.
 - a. Negatività di nulla e negatività di privazione.
 - b. Un errore di Leibnitz: il “male metafisica”.
 - c. Il male non è né inesistente né impotente.
 - d. Il paradosso del male: esso “è” e “non è”. Esiste, non come cosa positiva, ma come privazione.
5. La definizione del male ha una portata analogica.

Capitolo terzo. Le forme del male.

1. I tre mondi nei quali compare il male.
2. Le due forme del male dell'uomo.
3. Sovranità del mondo soprannaturale.

Capitolo quarto.

Dio e il male. Aspetto metafisico del problema.

I. NATURA DEL PROBLEMA.

1. Mistero o assurdit .
2. Il piano della religione ed il piano della metafisica.

II. DIO PERMETTE IL MALE.

1. Un male puro, causa di tutti i mali,   impossibile.
 - a. La privazione suppone un soggetto.
 - b. Il male esiste, dunque Dio esiste.
 - c. Un Dio del male   impossibile.
 - d. L'illusione del dualismo.
 - e. Mazdelsmo, manicheismo, gnosticismo.
 - f. L'illusione del nichilismo.
2. Dio "crea" o per lo meno "causa" il male?
 - a. Come pu  il male, essendo privazione, essere "causato" dalle creature?
 - b. Il male viene da Dio?
 - c. Alcuni testi di Platone e degli Antichi.
3. Dio "permette" il male.
 - a. Dio "vuole" il male?
 - b. Il male   parte dell'universo?
 - c. Il male "regolato" e "ordinato" da Dio.
 - d. Dio vuole permettere il male.
 - e. Da chi   misconosciuto il concetto del permesso del male.
4. Perch  Dio permette il male di questo mondo?
 - a. La risposta suprema.
 - b. Valore universale ed analogico di questa risposta. c. Il suo carattere misterioso.

III. SE DIO PERMETTE IL MALE   PER MANCANZA DI POTENZA o PER MANCANZA DI BONT ?

1. Il dilemma classico.
 - a. La sua formulazione.
 - b. Il suo significato.
2. Dio manca di potenza?
 - a. Come definire l'onnipotenza di Dio?
 - b. L'universo del possibili.
 - c. Sopprimere la linea di demarcazione fra la necessit  del possibili e la contingenza degli esistenti, significa attentare alla trascendenza di Dio: Descartes e Spinoza.
 - d. L'irrazionalismo: Nicola Berdiaev.
3. Dio manca di bont ?
 - a. A che cosa   tenuto Dio in ragione della sua bont  infinita?
 - b. A che cosa non   tenuto Dio in ragione della sua bont  infinita?
 - c. Dio era tenuto a creare?
 - d. Se Dio voleva creare, non doveva creare da sempre?

- e. Dio poteva creare del mondi migliori del nostro.
 - f. La distinzione fra potenza divina assoluta e potenza divina ordinata suddivisa in potenza ordinaria e potenza straordinaria.
 - g. Dio poteva fare questo nostro mondo migliore?
 - h. Dio, che poteva creare il nostro mondo “migliore”, poteva crearlo meglio?
 - i. L'atto creatore, identico a Dio quanto alla sua origine, è completamente libero quanto al suo termine.
 - j. Un paragone.
 - k. Il concetto del migliore del mondi possibili è contraddittorio.
4. La “Teodicea” di Leibniz.
- a. Il filo conduttore della “Teodicea”.
 - b. Passare dalla “convenienza” dell'atto creatore alla sua “necessità morale”, significa varcare un abisso.
 - c. Origini del concetto leibniziano del “male metafisica”.
5. Un mondo con il male può essere incomparabilmente migliore di altri mondi senza il male.

Capitolo quinto. Il male della natura.

- 1. Il punto di vista degli antichi.
 - 2. Le ricerche moderne: come concepire l'ordine del mondo?
 - a. E' l'ordine di un universo invitato a compiersi.
 - b. L'ipotesi dell'atomo primitivo.
 - c. L'ordine astronomico non è quello di una macchina, ma il risultato di una storia.
 - d. La contingenza dell'ordine biologico: sorprese e tentativi.
 - e. L'ascesa dell’“Albero della vita”.
 - j. La nostra visione presente dell'ordine dell'universo amplia e precisa la visione degli antichi.
3. La sofferenza degli animali.
- a. I nostri doveri verso gli animali.
 - b. Le ragioni della sofferenza. degli animali.
 - c. Sofferenza umana e sofferenza animale.
 - d. “Il lupo abiterà coll'agnello”.
 - e. Nell'al di là c'è posto per la vita animale?
 - f. La sofferenza degli animali può essere occasione di una prova per la fede.
4. Non trattiamo il caso del bambini.

Capitolo sesto. Dio è responsabile del peccato?

- 1. La forma suprema del male.
 - a. E' celata agli atei e rivelata alla fede.
 - b. E' permessa come offesa a Dio ed alla sua creazione.
- 2. La condizione naturale di ogni creatura libera.
 - a. Ogni creatura libera ha per essenza la possibilità di aderire o di non aderire a Dio.
 - b. L'ambivalenza della creatura libera è voluta in considerazione del suo bene.
 - c. Eccellenza della creatura libera.
 - d. L'elevazione all'ordine soprannaturale non sopprime l'ambivalenza delle creature libere fino a quando sussiste lo stato di passaggio.

3. Come potenza assoluta, Dio poteva crearci subito nello stato finale di beatitudine.
4. Come potenza ordinata, Dio ci ha creati nello stato di passaggio.
 - a. Il significato dello stato di passaggio.
 - b. Il mistero dello stato di passaggio.
 - c. Due testi di san Tommaso d'Aquino.
5. La creazione nello stato di passaggio, in cui sopraggiunge il peccato, è compatibile con l'infinità della bontà divina?
 - a. Che Dio non possa essere la causa diretta del peccato, è evidente.
 - b. Secondo Calvino “i peccati non si fanno soltanto attraverso il permesso di Dio, ma anche attraverso la sua potenza”.
 - c. In qual senso Dio acceca ed indurisce i peccatori?
 - d. Nell'azione del peccatore, ciò che vi è di essere risale a Dio; la deviazione si ferma al peccatore.
6. Dio non è causa, neppure indiretta, del peccato.
 - a. Dove Dio è tenuto ad intervenire e dove non lo è, anche in virtù della sua bontà infinita.
 - b. Nella sua potenza ordinaria, Dio fa immensamente di più di quanto è tenuto a fare: egli fa persino delle follie.
 - c. Le giustificazioni per vie normali e per vie miracolose.
 - d. La potenza della preghiera di intercessione del Cristo e degli amici di Dio.
 - e. La suprema possibilità di salvezza per coloro che sono assolutamente abbandonati.
 - f. Il gran numero degli eletti.
7. L'uomo è la causa del suo peccato.
 - a. Le suggestioni del mondo, del diavolo, delle passioni, non possono costringere al peccato.
 - b. E' l'uomo che prende l'iniziativa del male.
 - c. Dio, che non ha l'idea del male, conosce nel bene il male limitato del mondo ed il male illimitato inventato dall'uomo.
 - d. Dio è offeso dal nostro peccato.

Capitolo settimo. La pena del peccato attuale.

I. IL MISTERO DELL'INFERNO.

1. Dio è responsabile dell'inferno?
2. Caricature dell'inferno.
 - a. La punizione-vendetta.
 - b. Berdiaev.
 - c. Le difficoltà di Ivan Karamazov.
3. Colpa passeggera, pena eterna?
 - a. Passaggio dal tempo all'eternità.
 - b. L'eternità incomincia quaggiù.
 - c. La vertigine dell'al di là e la trasmigrazione.
 - d. La decisione dell'uomo è presa “nella sua eternità”.
 - e. La pazienza di Dio.
 - f. La parabola di Lazzaro e del ricco cattivo.
4. Il mistero dell'inferno anticipato nel peccato mortale.
 - a. Duplice disordine e duplice pena: l'una infinita, l'altra finita.

- b. La ragione dell'eternizzazione della pena.
- c. Vuole il dannato essere ciò che è?
- 5. Precisazioni sulla pena del senso.
 - a. La legge del ristabilimento dell'equilibrio dell'essere.
 - b. La pena del senso designa tutto l'insieme della pena finita del peccato.
- 6. La condizione dei dannati.
 - a. La tragedia dell'inferno.
 - b. La superattività dei dannati.
- 7. "Dio è troppo buono perché ci sia un inferno".
- 8. Conclusione.

II. LA PENA TEMPORALE DEL PECCATO.

Capitolo ottavo. Le prove della vita presente.

- 1. La loro prima origine.
 - a. La giustizia originale e le sue prerogative.
 - b. Gli effetti irrimediabili della caduta.
 - c. E' possibile per la ragione ammettere il fatto di una catastrofe iniziale?
 - d. Molteplicità delle nostre miserie.
 - e. Le pene di questa vita sono aggravate dalla nostra malizia, ma possono essere trasfigurate dalla fede.
- 2. Il male dell'ignoranza e dell'errore.
 - a. L'innocenza originale non era senza nescienza, ma senza ignoranza.
 - b. L'errore e l'illusione.
 - c. L'ignoranza invincibile.
- 3. Il male della tentazione e dello scandalo.
 - a. La tentazione del primo uomo.
 - b. Il carattere penale delle nostre tentazioni.
 - c. Le tentazioni "fatali".
 - d. Lo scandalo.
 - e. La tentazione del suicidio
 - f. Le prove mistiche.
 - g. I vari sensi della parola "tentare".
- 4. Il male della sofferenza e della morte.
 - a. Il suo carattere enigmatico.
 - b. I bambini.
 - c. Una lezione di Jacques Maritain: paradosso della sofferenza; atteggiamento di fronte alla sofferenza; dialettica della sofferenza nel mondo cristiano.
 - d. La dialettica della sofferenza secondo il piano divino.
 - e. La sofferenza luminosa.
- 5 Conclusione.

Capitolo nono. Il male nella storia.

- 1. La creazione deve lavorare al proprio compimento.
- 2. La divisione degli angeli, ossia la prima scissione del mondo.

- a. Il primo istante degli angeli.
 - b. La separazione degli angeli.
 - c. In che cosa il demonio ha voluto essere “come Dio”?
 - d. La caduta degli angeli di quale bene è l'opposto?
 - e. L'attività perversa del demonio.
3. Perché la caduta del primo uomo è stata permessa?
4. Il mondo della redenzione.
- a. Esso, tutto considerato, è migliore del mondo della creazione.
 - b. La forma delle due città mistiche.
5. Il duplice movimento della storia.
- a. La rivelazione di san Paolo.
 - b. Il pensiero degli antichi.
 - c. L'era della nuova legge.
6. La visione del dramma della storia in Jacques Maritain.
- a. Ambivalenza del progresso della storia.
 - b. Le due fonti della storia.
 - c. Pessimismo od ottimismo?
 - d. La macchina del mondo.
7. Conclusione: la storia è una cifra.

Capitolo decimo. Come guardare il male?

Lo sguardo di Dio.

Lo sguardo dei santi.

La santa Vergine.

Il *Padre nostro*.

Prefazione

In questo saggio il mistero del male è considerato dal punto di vista teologico. Vi è forse un problema più pressante e che si presenti più inevitabilmente ai credenti? Ci si potrebbe davvero stupire che i manuali di teologia non comportino alcun trattato sul male. Potremmo rispondere che, il male essendo presente ovunque, è nominato in tutti i trattati: nel trattato di Dio che lo permette, in quello della creazione in cui ha così larga parte, in quello degli angeli, dell'uomo, degli atti umani, della legge, della grazia, dell'incarnazione redentrice, della Chiesa, del fini ultimi.

E' esatto; ma si potrebbe anche dire che ciascuno dei trattati di teologia è implicito in tutti gli altri, senza che questo fatto ci dispensi dal considerarlo a parte. La stessa cosa si può dire del male. Ogni trattato lo considera sotto un aspetto particolare, ma esso può essere preso in considerazione in se stesso. In questo caso si toccano i punti fondamentali: la sua natura, la sua origine, le sue forme. C'è un piccolo trattato intorno al male nel *III Contra Gentiles* di san Tommaso, un altro è inserito nel trattato della creazione della *Somma teologica*. Il male in generale è affrontato nella discussa questione *De malo* (fra il 1269 ed il 1272). Perché non seguire quell'esempio oggi, proprio quando il problema del male si pone con un'insistenza sempre più assillante? Non invaderemo il campo dei diversi trattati teologici. Lasciando da parte ciò che spetta alle scienze particolari come la biologia, la psicologia, ecc., tratteremo del male in generale, sotto il suo aspetto teologico e filosofico. Una volta posto il problema del male (cap. I), parleremo della sua natura (cap. II), poi delle sue forme (cap. III). Successivamente si presenterà la questione centrale dei suoi rapporti con un Dio onnipotente ed infinitamente buono (cap. IV); seguirà la considerazione delle diverse forme del male: male della natura (cap. V); male del peccato, in cui la verità centrale da ristabilire (I) è quella che ogni creatura libera è per natura soggetta al peccato (cap. VI); male delle pene dell'inferno e del purgatorio (cap. VII), e delle pene della vita presente (cap. VIII). Dopo una rapida digressione sul male nella storia (cap. IX), ritorneremo al punto di partenza per decidere come giudicare il male (cap. X).

Una delle conseguenze dell'acquisto di una maggiore coscienza da parte della nostra età moderna, è quella di rivolgere gli sguardi sul mistero del male e di costringere i cristiani a ritornare alle risposte tradizionali per approfondirle e

svilupparle. E' stato osservato: *“Il Medioevo ha tenuto lo sguardo fisso sui punti luminosi che sant'Agostino gli indicava nel mistero della grazia e della libertà, e che concernevano le profondità divine di tale mistero. Per quanto riguarda le vaste regioni d'ombra che rimanevano e che riguardano le profondità create ed umane di quel mistero - in particolare tutto ciò che ha un rapporto col fatto che Dio permette l'atto cattivo - e con la trasmissione del male attraverso alla creatura e così pure con il significato ed il valore intrinseco (intendo dire nell'ordine filosofico e teologico stesso) dell'attività temporale e "profana" dell'essere umano, il Medioevo ha posto con energia, sulla soglia di tali regioni, i principi della soluzione; però si è addentrato poco nelle loro oscurità e nei loro problemi, ha lasciato molto terreno da dissodare, tutta una problematica in esplorata”* (2). L'autore di queste righe ha fatto del problema del male una preoccupazione costante della sua ricerca filosofica. Ci scusiamo presso di lui per averlo citato continuamente; abbiamo la convinzione che la sua opera ricca e coerente, tradizionale ed innovatrice, contenga la più penetrante dottrina del male scritta ai giorni nostri nella prospettiva cristiana.

Per sviluppare la dottrina del male che ci è rivelata nella Sacra Scrittura, soprattutto nel Nuovo Testamento, le nostre guide principali sono state sant'Agostino e san Tommaso d'Aquino, i maestri amati come il primo giorno, dei quali speriamo di non avere tradito le grandi intuizioni contemplative. Il proposito del teologo che tratta di un mistero è quello di evitare le formule minimizzanti che di esso si potrebbero trovare. Il suo timore è di restare a sua volta prigioniero di una formula troppo povera, priva di trasparenza, che arrischi di porre un ostacolo e di impedire allo spirito del lettore di trascendere all'adorazione silenziosa delle profondità divine. Questo timore non ci ha abbandonato neppure un attimo.

L'AUTORE

Friburgo, gennaio 1960.

(1) Essa è stata messa nuovamente in luce da JACQUES MARITAIN, *Le péché de l'ange, Essai de réinterprétation des positions thomistes*, in “Revue Thomiste”, 1956, pp. 197-239.

(2) J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, Aubier, Paris 1936, p. 20; ed. it. Borla, Torino 1962.

CAPITOLO PRIMO

IL PROBLEMA DEL MALE

Quando ci accingiamo a toccare il mistero del male, ci sentiamo invasi da una certa perplessità. Eppure lo portiamo in noi segretamente, sotto la forma di una domanda, talvolta di una tortura. Ma quando bisogna parlarne, chi si sente abbastanza preparato? Si desidererebbe una dilazione, poiché sappiamo che la minima purificazione del nostro sguardo e del nostro cuore - una purificazione che speriamo sempre si verifichi il giorno successivo - farà apparire misero ed insufficiente ciò che avremo detto. E' dunque necessario rimandare sempre? O non è forse piuttosto meglio tentare, anche in modo imperfetto, di richiamare alla mente qualche via di avvicinamento, per mezzo della quale l'anima possa trovare una strada onde penetrare nel problema in profondità?

I. LE RAGIONI D'UNA ESITAZIONE

Dirò subito, per evitare una prima serie di malintesi, che il problema del male è difficile, illimitato e, per di più, pericoloso.

a) *Problema difficile.*

Sì, il problema del male è difficile ma, intendiamoci, questo non significa che non abbia una soluzione, o che la soluzione sia confusa od incerta. Significa piuttosto che la risposta non ci si rivela se non quando siamo arrivati ad un certo punto dove tutto si illumina. Perché mai si sente sempre dire che le obiezioni si colgono più facilmente delle risposte? Lo spirito sarebbe dunque fatto più per la disgregazione e per il caos che per la sintesi e la verità? Esiste senza dubbio, per ogni argomento importante, un modo fiacco ed errato di affrontarlo, una prospettiva che parte dal basso, in cui tutto si riduce ad obiezioni e dove nessuna soluzione è possibile. Ma esiste anche un altro modo, una prospettiva dall'alto, per cui tutto incomincia spontaneamente a coordinarsi, ed è quindi la verità della risposta e la vacuità delle obiezioni che si presentano per prima cosa (1). La reale difficoltà, la sola - e può essere grande - sta nel far passare se stessi dal primo piano di visione al secondo, e di condurvi gli altri. Che cosa possiamo rispondere infine a chi rimprovera a Dio di trattare le Sue creature come un onesto padre di famiglia non tratta i suoi figli, se non che Dio non è un padre di famiglia e che le Sue provvidenze

sono imperscrutabili? Dopo che Dostojevskij ci avrà reso intollerabile lo spettacolo del male, ed avrà portato fino al parossismo lo scandalo da esso provocato in colui che vuole credere in Dio, lascerà intravedere che esiste, nel cuore di alcuni uomini, una visione del mondo più penetrante, in cui la prospettiva è rovesciata, in cui ogni scandalo si placa, e la sua inquietudine sarà quella di sapere se è riuscito a convincere di ciò i suoi lettori (2).

b) *Problema illimitato.*

Il problema del male è immenso e, in un certo senso, illimitato. Il male si estende agli angeli, all'uomo, alle nature materiali, a tutta la creazione. Vi è un punto ben definito nel quale l'esistenza del male sembra essere direttamente in opposizione con il messaggio cristiano. Come conciliarlo con il dogma della causalità divina? Dio ha creato ogni cosa, è autore di tutte le nature. Il male è forse una cosa? Possiede una natura? Dio avrebbe dunque creato delle cose, delle nature cattive? Per esempio le nature materiali in cui si assommano lotte e distruzioni? Sarebbe Egli autore del male? Oppure occorre rinunciare al dogma dell'universale causalità divina, ed immaginare, ad esempio, due primi principi antagonisti, uno buono, autore di tutti i beni, l'altro cattivo, autore di tutti i mali? Sono questi i problemi che preoccupano fin dal principio la predicazione cristiana. Essa riconoscerà senza esitazione l'onnipotenza e la bontà infinita di Dio. Non negherà l'influenza immensa del male nell'universo e nella storia e si studierà di precisarne la natura. Essa sa che può sembrare che Dio dorma quando la burrasca assale le Sue creature, ma che invece è al corrente di tutto, e che, nel momento supremo, si risveglierà come Gesù nella barca. D'altra parte dobbiamo subito osservare che la coesistenza del male e di un Dio onnipotente ed infinitamente buono, presenta un problema e che questo problema comporta una soluzione e non sprofonda lo spirito nel caos; non si deve credere che, rifiutando il messaggio cristiano per riportare ci agli dèi impotenti del paganesimo, oppure al conflitto di due principi rivali, uno buono, l'altro cattivo o, peggio ancora, all'ateismo, si diminuisca lo scandalo del male; non si sopprime il problema, lo si rende semplicemente insolubile, e si precipita lo spirito nella contraddizione e nell'assurdo.

Quando i teologi medievali tratteranno direttamente *del male*, si sforzeranno di chiarire sempre gli stessi argomenti. Il male è una cosa, una natura? Può essere creato da Dio? Se Dio non lo crea perché, per lo meno, lo permette?

Permetterlo significa volerlo? Non potrebbe impedirlo, essendo Egli onnipotente ed infinitamente buono? Esisterebbe dunque per Lui qualcosa che Gli resiste, ci sarebbe dunque, di fronte al bene assoluto, un male assoluto, causa di tutti i mali (3)?

Tuttavia, per quanto questi chiarimenti siano necessari, non saranno sufficienti per calmare l'anima tormentata dal problema del male. La risposta totale è nel cristianesimo tutt'intero, accettato, penetrato, vissuto senza riserva. Esso inizia con un messaggio di gioia: "Vi erano in quella stessa regione dei pastori che vegliavano e custodivano nella notte i loro greggi. Ed mi angelo del Signore apparve presso di loro ed essi furono colti da un grande timore. E l'angelo disse loro: "Non temete; ecco che io vi annunzio una grande gioia destinata a tutto il popolo"" (Lc., II, 8-10). Il Cristianesimo è abbastanza ricco per dare, in sovrappiù, una risposta allo spettacolo della tragedia del mondo. Esso insegna che Dio è un Dio di amore; che la creazione dell'universo è l'effetto di una libera effusione di quell'amore; che la condizione iniziale dell'uomo era privilegiata; che la caduta è seguita da una situazione dolorosa, è vero, ma nella quale Dio continua ad amarci al punto da inviarci il Suo unico Figlio nell'Incarnazione e nella Redenzione; che lo Spirito Santo diffonde sugli uomini che non le respingono le ricchezze del Cristo, chiamandoli tutti, da vicino e da lontano, a costituire nel tempo un regno che non è di questo mondo; che questo regno e l'universo stesso procedono verso un'inimmaginabile trasformazione alla quale le creature libere sono invitate in anticipo ad acconsentire, ma alla quale esse possono anche in anticipo, per un mistero terribile, sottrarsi. Non c'è passo del messaggio cristiano che non sia, da un certo punto di vista, una risposta al problema del male; ed è questo che rende tale risposta immensa, illimitata.

c) Problema pericoloso: il rischio di deludere.

E' pericoloso affrontare il problema del male: si rischia di avere uno smacco, si rischia pure di cadere nella presunzione.

Non si finirà per deludere coloro che si desiderava illuminare? Se essi vogliono riflettere sul male, sarà necessario attrarre la loro attenzione su alcuni principi di metafisica, poiché sono precisamente i rapporti delle creature e del Creatore che allora vengono messi in campo. La dottrina per cui un Dio onnipotente ed infinitamente buono permette il male è assai delicata da presentare, richiede che si volga lo sguardo alle cose più alte ed

alle cose più basse; essa non è univoca, ma proporzionale, e muterà significato a seconda che la si trasporterà dal piano del male della colpa al piano del male della pena o del male della natura. Questo sforzo disincanterà forse coloro che leggono? Alle prese con il male, non avranno forse più né la forza né il desiderio di dedicare il loro spirito ad una discussione. Allora, ciò che essi udranno, apparirà loro vano e senza valore. Non che la verità sia fallace; ma il fatto è che per essi è giunto il momento di soffrire il male, non più di pensarlo. Il fatto è che un Altro parla loro in silenzio (4).

E poi le forme del male sono infinite, per cui non potranno essere indicate tutte. Forse si dimenticherà proprio quella che, per un certo lettore disposto ad ascoltarci, contava più di tutte, scandalizzava il suo spirito, infrangeva la linea della sua vita.

Nei *Fioretti* (5) si parla d'un lebbroso che bestemmiava in un modo così spaventoso che i Frati Minori, mandati per medicarlo, avevano deciso di abbandonarlo. Fu allora che andò da lui san Francesco. Fece scaldare dell'acqua con molte erbe odorose e, avendo spogliato l'ammalato, incominciò a lavare le sue piaghe: man mano che lo toccava, la lebbra scompariva. Il lebbroso, interdetto, cessò di maledire; poi, ad un tratto, scoppiò in lacrime, implorando il perdono per le sue bestemmie. Cacciare il male toccandolo è una risposta cui non si può replicare, una risposta stupefacente. Questa fu, più d'una volta, la risposta di Gesù. Ma non è una risposta normale durante il tempo dell'esilio. E' una risposta per il tempo della Patria, per il tempo della nuova Gerusalemme, quando Dio "drizzerà la sua tenda con gli uomini..., ed asciugherà ogni lacrima dai loro occhi, e la morte non esisterà più, e non ci sarà più né lutto, né grido, né dolore, perché le prime cose se ne sono andate" (*Apoc.*, XXI, 3-4). Il semplice cristiano, il semplice teologo interrogato sul male non può riferirsi che alle risposte del tempo dell'esilio.

Egli inoltre non tenterà di rispondere ad un'esperienza con una dottrina, o ad una dottrina con un'esperienza; ma ad una dottrina errata, superficiale, opporrà una dottrina vera, profonda; ad un'esperienza vissuta senza l'amore cristiano oppure in un amore cristiano troppo debole, opporrà un'esperienza vissuta nell'intensità dell'amore cristiano. Tutto ciò è chiaro, eppure, se è opportuno opporre dottrina a dottrina ed esperienza ad esperienza, quando si parla di Dio e del male, la dottrina più ortodossa, se è esposta senza essere rituffata nella fiamma dalla quale è nata, se non è animata da qualche segreta

virtù del Vangelo, tradirà, potrà diventare veleno; ed allora, come non tremare all'idea d'essere cagione di scandalo proprio quando si voleva portare un po' di luce? Anche se avesse provato egli stesso quella fiamma, quella virtù, il cristiano, il teologo non saprebbe comunicarla: essa è l'olio della lampada che non si può cambiare ma che si compera presso il divino Mercante; egli potrà, tutt'al più, indicare la via per mezzo della quale la si scopre, poiché conosce il nome della Sorgente da cui scende sulle anime la luce interiore che illumina improvvisamente tutte le loro tenebre.

d) *Il rischio della presunzione.*

Non si corre, soprattutto, il rischio di cadere nella presunzione? “Non fa bene mangiare molto miele”, dice il *Libro del Proverbi* (6), ma meditare sul male presenta altri pericoli. Una visione di questo genere non ci sopraffarà? Potremo mangiare senza rimorsi, quando sapremo che due uomini su tre soffrono la fame? potremo dormire, quando penseremo all'angoscia degli ammalati o di quel grande numero di “spostati”, senza tetto, senza speranza e di cui la terra non vuoi saperne? potremo respirare liberamente, vedendo ogni giorno che l'ingiustizia trionfa, che dei fanciulli vengono scandalizzati, che dei popoli sono sviati da mitologie ed asserviti a scopi di tirannide, che gli strumenti di tortura e gli ordigni di distruzione si vanno perfezionando? Il nostro tenore di vita ci sarà ancora sopportabile? non sentiremo che il nostro equilibrio è fatto di ignoranze, di complicità, di sbarramenti protettori elevati dall'egoismo, che la sola vita senza menzogna non è la nostra, ma quella che viene svelata ai santi, a coloro che veramente amano Gesù, e, da allora in poi, non saremo colti da un grande scoraggiamento? Anche la fede è minacciata. Era necessario per il piano divino che il male esplicasse tanta forza, anche dopo la Redenzione del mondo? La certezza della verità assoluta del nostro credo non sarà scossa, quando urteremo contro le divergenze inconciliabili di spiriti che cercano come noi il volto di Dio con altrettanto - talvolta forse con maggiore - desiderio? La prospettiva sconvolgente della ripulsa definitiva di Dio da parte di una sola anima, non costituirà la tentazione fatale? Non ci accingiamo a penetrare nella zona vietata? “Colui che scruta la maestà sarà oppresso dalla gloria” (7).

Ma Gesù ha conosciuto tutto il male. Discendendo in quegli abissi non ci ha forse indicata la strada ed invitati a seguirlo? Tutti i suoi amici lo hanno fatto, non si sono tirati indietro, sono entrati nella tenebra con la violenza del

desiderio, hanno aperto su tutto l'universo la loro meditazione del male. Esiteremo dunque sulla soglia? Preserveremo a qualunque costo un equilibrio fragile, fatto di incoscienza e d'istinto di difesa? Non tenteremo piuttosto di affondare questa barca, per immergerci nel dramma che hanno vissuto i santi? Osare una simile avventura ridotti alle nostre povere risorse sarebbe senza dubbio temerarietà, sarebbe persino pura fama, e la catastrofe finale sarebbe certa. Ma siamo preceduti da alcuni grandi insegnamenti del magistero, dalla riflessione secolare dei dottori, dai richiami dei santi. Occorrerà fare molta attenzione a quelle luci, ed attaccarsi fortemente agli amici di Dio. Occorrerà pure pregare molto. E' una gran cosa, infatti, conoscere il male senza vertigine, e questo non si potrà ottenere se non nella misura con la quale saremo riusciti a raggiungere Dio, per ridiscendere successivamente verso la Sua opera e vederla nel Suo sguardo. E Dio non si raggiunge che attraverso la verità e la carità, non attraverso la sola verità, poiché Egli è nello stesso tempo Verità e Carità, e “la Verità senza la Carità non è Dio” (8).

2. UN PUNTO FONDAMENTALE: INTERDIPENDENZA DELLA NOSTRA CONOSCENZA DEL MALE E DELLA NOSTRA CONOSCENZA DI DIO

Occorrerà progredire nella conoscenza del male progredendo in quella di Dio; ed allo stesso modo, progredire nella conoscenza di Dio progredendo in quella del male. La legge che vige fra queste due conoscenze non è di distruggersi fra loro, ma di approfondirsi reciprocamente con lo stesso ritmo. Esse sono complementari; sono come i due punti estremi di una circonferenza crescente: più uno si eleva più l'altro si abbassa. Questo punto di vista, paradossale solo in apparenza, che mettiamo subito in evidenza e che rimarrà il nocciolo della nostra ricerca, crea la prospettiva nella quale, lo si voglia o no, si collocano, ed alla fine si giudicano, tutti i tentativi di conoscere il male.

a) *Queste due conoscenze o si distruggono a vicenda...*

Una conoscenza comune e poco elevata di Dio forse non sarà scossa da una conoscenza comune e poco profonda del male. Ma se il male rivelerà improvvisamente l'orrore dei suoi aspetti, quella troppo debole conoscenza di Dio si turberà, vacillerà; allora, inevitabilmente, o si dissolverà

nell'ateismo, il quale, dopo aver brutalmente ristretto e limitato il campo del male alle cose del tempo, lascerà alla fine il problema senza risposta, oppure, al contrario, essa dovrà abbandonare il suo torpore, prendere quota, incominciare ad aprirsi ad un mistero che non sospettava. Né il demiurgo di Plotino, né il Dio di Spinoza sono capaci di resistere alla visione vera, alla visione reale del male (9). Una filosofia alla quale sfugga la purezza assoluta della trascendenza divina, e per la quale Dio non sia altro che la chiave di volta dell'universo, abbraccerà nella sua visione soltanto il “male della natura”, vale a dire il male che è l'opposto d'un bene necessario all'ordine generale del mondo; essa sarà tentata di ricondurre a questa forma il male libero del peccato (10), e finirà per dichiarare che il male non è che una apparenza, che esso non esiste nella sua realtà, che ciò che noi chiamiamo male o peccato è necessario e non rappresenta altro che forme differenti e legittime dell'essere (11).

b)...oppure si approfondiscono a vicenda.

La vera visione del male richiede un'idea di Dio molto alta, e, per contrapposto, un'idea molto alta di Dio fa discendere nella profondità del male. Dio, nel quale sono celate le ragioni supreme delle cose, invita i Suoi amici a sondare gli abissi delle Sue provvidenze. Egli rivela una notte, a Santa Caterina da Siena, l'offesa del peccato, la perdita delle anime, la persecuzione della Santa Chiesa, ed al mattino, durante la comunione, ella si crede responsabile a causa della sua tiepidezza del male del mondo intero (12). Egli concede a santa Teresa una sconvolgente visione dell'inferno e delle rovine causate nella cristianità dalla scissione luterana (13). A Maria dell'Incarnazione, nella sua clausura del monastero di Tours, fa vedere “attraverso ad una certezza interiore” le povere anime ragionevoli vittime dei demoni in tutta la terra abitabile (14). A santa Margherita-Maria permette di provare qualcosa della “mortale tristezza” dell'Orto degli Ulivi (15). E se ci si chiede perché Dio tratta così i Suoi amici, avvicinandoli sempre alla conoscenza che ha gettato Gesù nell'agonia, bisognerà rispondere che è per penetrarli contemporaneamente con la visione della Sua bontà. “Il Signore - dice san Giovanni della Croce ha sempre rivelato ai mortali i tesori della Sua sapienza e del Suo spirito; ma ora che la malizia va scoprendo sempre di più il suo volto, Egli li rivela di più” (16).

3. UNA LEGGE DELLA STORIA SPIRITUALE DEL MONDO

Così il volto di Dio ed il volto del male si scoprono insieme col progredire del tempo. Se il mistero del peccato originale, vale a dire della trasmissione a tutti i discendenti di Adamo di un peccato che si propaga loro e la cui conseguenza è la morte, è implicito nel racconto biblico della caduta del primo uomo, esso non ci è stato tuttavia chiaramente rivelato se non nel mistero della nostra redenzione: “Come per la disobbedienza di un sol uomo, tutti sono stati costituiti peccatori, così, per l'ubbidienza di uno solo, tutti saremo costituiti giusti” (*Rom.*, V, 19). Non avremmo potuto sopportare, senza cadere nella disperazione, la completa rivelazione della perdita del nostro diritto, se non accompagnata alla completa rivelazione della nostra liberazione.

Fu più tardi che la teologia, ponendosi il problema del perché dell'Incarnazione redentrice, del *Cur Deus homo*, e scrutando le ragioni che richiedevano che un Dio nascesse e morisse per noi, volse totalmente la sua attenzione al mistero dell'offesa infinita del peccato mortale.

Noi incontriamo a questo punto una legge della storia spirituale del mondo; essa procede contemporaneamente attraverso allo sviluppo di due movimenti opposti, avvicinandosi, da una parte, a ciò che san Paolo chiama apostasia, cioè la manifestazione suprema dell'uomo di peccato, vale a dire dell'Anticristo e delle forze di Satana, e dall'altra parte, alla vittoria definitiva del Signore Gesù Cristo, che l'annienterà con lo splendore del Suo Avvento, della Sua Parusia (*II Thess.*, III, 13).

4. LA RISPOSTA AL MALE

Sul piano della vita, solo l'esperienza di Dio resiste alla esperienza del male; sul piano della conoscenza, solo la scoperta progressiva di Dio resiste alla scoperta progressiva del male.

Sull'uno e sull'altro piano, il mistero di Dio permette di affrontare tutto il mistero del male. Si oppone ad un mistero un altro mistero, un mistero assolutamente infinito ad un mistero relativamente infinito.

a) *Chiarire un mistero con un mistero.*

I misteri, in realtà, non si chiariscono mai se non l'uno per mezzo d'un altro: il superiore spiega l'inferiore, e questo di rimando dimostra il primo; così, ad

esempio, è dapprima il dono dell'Incarnazione che giustifica l'Eucaristia, ma il contatto con l'Eucaristia permette successivamente di intuire che cosa fu il contatto dell'Incarnazione. Qualunque altro modo per chiarire i misteri, è, per natura, inadeguato.

Ma può un mistero chiarire un mistero? Il mistero di Dio può chiarire quello del male? Lanciarsi così nel mistero servirà dunque a chiarire qualche cosa, o non servirà piuttosto a far piombare tutto nell'oscurità?

b) *Il dilemma: mistero o contraddizione.*

A questo punto bisogna fare molta attenzione. Quando si tratta del male o, più generalmente, del rapporti del mondo con Dio, la ragione umana, se decide di andare a fondo della sua ricerca, sfocia inevitabilmente nella notte. Ma vi sono due generi di notte, due generi di oscurità fra i quali bisogna che scelga con una scelta primordiale, l'una al di sopra di essa, che l'esalta, ed è l'oscurità del mistero; l'altra al di sotto, che la disgrega, ed è l'oscurità dell'incoerenza e della contraddizione.

Già soltanto sul piano delle attività naturali, si palesa il contrasto fra questi due generi di oscurità. La ragione si vede costretta o a superare se stessa nel mistero o a rinunciare a se stessa nella contraddizione. Essa non è fatta per adorare se stessa, ma per donarsi. Ciò che la rapisce e l'affascina in certi esseri, nelle intuizioni e nelle opere del genio, nel cielo stellato, in tutto ciò che non la stanca mai, è la parte inesauribile di mistero che tali cose racchiudono, è una notte più squisita, più inebriante del giorno e dalla quale essa ritorna riconfortata e dilatata. Al contrario, il contatto con la contraddizione la turba, la ferisce, la minaccia fin nelle sue basi. Per chi guarda superficialmente, può sembrare che queste due oscurità, quella dell'alto e quella del basso, si rassomiglino, poiché entrambe si scostano dall'idea chiara; ma in sensi contrari. Accade qui come per il genio e la fallì a che sembrano turbare allo stesso modo il comune comportamento degli uomini. In realtà l'oscurità del mistero e l'oscurità dell'incoerenza sono i poli fatali ma contrari del pensiero: l'uno è tanto desiderabile quanto l'altro è detestabile.

La grande disputa sul male che stiamo affrontando oltrepassa i limiti della pura razionalità: se una creatura si fa delle domande sulla condizione e sui destini del mondo, l'oscurità l'avvolgerà da tutte le parti. Una domanda sola sussiste, ma decisiva: sceglieremo l'oscurità del mistero o l'oscurità

dell'incoerenza? La nostra risposta non può essere che una. La ragione cade nell'assurdo negando Dio; cade, in un altro modo, sempre nell'assurdo, negando il male. Abbiamo detto che la coesistenza del male e di un Dio onnipotente ed infinitamente buono è un mistero; neghiamo però che essa rappresenti una contraddizione. Messi infine di fronte al dilemma, al mistero o alla contraddizione, non accettiamo di fare marcia indietro e rifuggiamo dai mezzi termini: respingiamo ciò che, senza alcun dubbio, è una contraddizione e ci volgiamo a ciò che, senza alcun dubbio, è un mistero. Il problema del male mette alle strette lo spirito, costringendolo a sprofondare nella contraddizione o ad elevarsi al mistero; la contraddizione consiste nel negare Dio o nel negare il male; il mistero afferma la coesistenza del due abissi, non cerca di attenuarli ma li illumina ed approfondisce, uno per mezzo dell'altro.

5. BISOGNA AFFRONTARE IL PROBLEMA DEL MALE

Di conseguenza, dato che non si discende veramente nell'abisso della conoscenza del male se non salendo nell'abisso della conoscenza di Dio, dato che la misura nella quale il male scopre il suo volto agli uomini è quella con la quale Dio rivela loro i tesori della Sua sapienza e del Suo spirito, è ancora consigliabile volgere il capo per evitare la visione del male o non si deve piuttosto avere il coraggio di supplicare Dio, se per caso quel desiderio non è presunzione ed Egli non ci trovi troppo indegni, perché ci sveli maggiormente la ragione, la profondità, l'estensione della presenza del male nella Sua opera?

Questo corrisponde già ad una certa conoscenza speculativa e comunicabile che ci fa cogliere, alla luce della ragione e della fede, la natura del male, i suoi rapporti con l'essere, le ragioni per cui è permessa nel nostro universo la possibilità della sua coesistenza con un Dio onnipotente ed infinitamente buono. Riguardo a tale conoscenza speculativa si può, conformemente alla verità, dire che più essa vuole discendere nell'abisso del male più deve elevarsi nell'abisso di Dio e che i due abissi si illuminano e si approfondiscono contemporaneamente. Essa inoltre è benefica: purifica l'anima da un'infinità di errori, infrange la sua piccolezza ed il suo egoismo, la umilia e la innalza, la avvia all'obbedienza insondabile della fede teologale, accresce le sue capacità di sofferenza e di preghiera, non distrugge la sua riconoscenza per essere stata creata, la sua gioia di essere entrata nel mondo

(Gv., XVI, 21).

E questo vale ancora di più per la conoscenza vissuta ed incomunicabile che fa provare nelle lacrime la coesistenza del doppio mistero del male e della bontà divina. Il fatto che Dio ci associa, fosse pure soltanto per qualche momento od in una piccola parte, alla tristezza infinita di Suo Figlio nella sera di Gethsemani, non è forse l'indizio infallibile ch'Egli ci introduce nella stessa misura nell'intimità del Suo amore?

NOTE

(1) "Ascoltate discutere insieme due filosofi, l'uno dei quali sia fautore del determinismo e l'altro della libertà: sembra sempre che il determinista abbia ragione, anche se è un novellino e l'avversario è un uomo di remota esperienza... Del primo si dirà sempre che è semplice, chiaro, vero. E lo è infatti, con facilità e naturalmente, perché non ha altro da fare che raccogliere delle idee già pronte e delle frasi già fatte... La critica di una filosofia intuitiva è così facile, così sicura d'essere ben accolta, che costituirà sempre una tentazione per il principiante. Più tardi forse sopraggiungerà un senso di rammarico..." (HENRI BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Paris 1934, p. 41).

(2) "E' evidente che Dostojewskij urta col problema estremo: quello del male. Tale problema lo assilla continuamente, sia in generale sia a proposito di fatti particolari come quelli dei bambini martiri (poiché il male più ingiustificabile non è forse la sofferenza degli innocenti?). Questo problema è al centro del Fratelli Karamazov. L'autore lo dichiara in diverse lettere: "Il mio eroe [cioè Ivan] tratta un argomento secondo me inconfutabile: il nonsenso della sofferenza dei bambini, e ne deduce l'assurdità... di tutta la storia". L'invettiva di Ivan contro Dio è inconfutabile, secondo Dostojewskij, nel campo del ragionamento. Egli dice altrove d'aver sviluppato in quel libro gli argomenti dell'ateismo radicale, che nega non soltanto Dio ma il senso stesso della creazione, e per di più con una forza che non fu mai raggiunta "nemmeno in Europa". I suoi lettori, come Pobiédonotsev, col quale è ora in continui rapporti, ed egli stesso, si domandano come egli risponderà a quegli argomenti (il romanzo veniva pubblicato in una rivista, a puntate, man mano che veniva scritto): "Sento io stesso che l'ateismo appare come il più forte. Ho paura, pavento di sapere se la risposta è sufficiente". Ma la risposta non è una confutazione degli argomenti dell'ateismo punto per punto; esso si riduce semplicemente ad una trasposizione di punti di vista... La risposta è la figura di Zosimo, la sua vita, la sua predicazione, la sua pratica dell'amore" (PIERRE PASCAL, *Dostojewskij et la foi chrétienne*, in "Istina", 1954, n. 2, p. 237).

(3) Ecco i principali argomenti considerati da SAN TOMMASO, quando parla direttamente del male. Egli dice, nel III Contra Gentiles: Ogni agente agisce per un bene (cap. 3); il male non è ricercato per se stesso (cap. 4); il male non è una cosa, una natura (cap. 7); è per un accidente che il male, sia fisico che morale, può derivare da un bene (cap. 10); il male ha la causa in un bene (cap. 11); esso si attacca al bene senza poterlo distruggere completamente (cap. 12); in che senso ha esso una causa? (cap. 13); in che senso può essere esso stesso una causa? (cap. 14); non esiste un male supremo, causa di tutti i mali (cap. 15). Nella Summa theologiae, I: Dio vuole il male? (q. 19, a. 9); il male è una natura? (q. 48, a. 1); esiste? (a. 2); "ha come causa il bene? (a. 3); distrugge completamente il bene? (a. 4); divisione del male umano in male della pena e male della colpa (a. 5 e 6); il bene può essere causa del male? (q. 49, a. 1); il bene supremo, Dio, è causa del male? (a. 2); esiste un male supremo causa di tutti i mali? (a. 3). Nel De malo, la prima questione è riservata al male in generale: è qualche cosa? (a. 1); è esso nel bene?

(a. 2); il bene causa il male? (a. 3); divisione del male delle creature ragionevoli, in male della pena e male della colpa (a. 4 e 5). La questione 2 studia il peccato. La questione 3 le cause del peccato: è Dio? (a. 1 e 2); è il diavolo? (a. 3, 4, 5); la parte dell'ignoranza (a. 6, 7, 8); la parte della debolezza (a. 9, 10, 11); la parte della malizia (a. 11, 12, 13, 14, 15). Le questioni 4 e 5 ci riportano al peccato originale; le questioni da 7 a 15 al peccato veniale ed ai peccati capitali; la questione 16 tratta del demoni.

(4) “Non dico che colui che è attualmente in preda al male possa considerarsi soddisfatto di alcuna risposta per quanto vera essa sia. L'esperienza di ciò che è di per se stesso senza consolazione, l'esperienza della morte, non può essere superata o piuttosto assorbita se non da un'altra esperienza di ordine divino, dall'esperienza dell'amore pasquale. Tuttavia mi pare che non parleremo proprio come gli amici di Giobbe, se diremo questo...” (J. MARITAIN, Saint Thomas d'Aquin et le problème du mal, in De Bergson à Thomas d'Aquin, La Maison Française, New York 1944, p. 227).

(5) Cap. 25.

(6) Prov., XXV, 27.

(7) “Qui scrutator est ffitjstatis opprimetur a gloria”. E' secondo la volgata la fine del Prov., XXV, 27. (Cfr. Eccli., III, 22): “Non cercare ciò che è al di sopra di te, e non scrutare ciò che supera le tue forze,..

(8) BLAISE PASCAL, Pensées, Brunswick, n. 582.

(9) Il male “appare necessariamente avvinto nei lacci della bellezza, come un prigioniero coperto di catene d'oro; si nasconde sotto di esse affinché la sua realtà rimanga invisibile agli del...” (PLOTINO, I Enneade, Dell'origine del mali, VIII, 15).

(10) “Come nel flauto di Pan..., vi sono delle canne di lunghezza diversa, le anime sono poste ciascuna in un luogo differente; e ciascuna, al suo posto, dà il suono che si accorda con la sua propria posizione e con l'insieme delle altre. La perversità delle anime ha il suo posto nella bellezza dell'universo; ciò che per esse è contrario alla natura è, per l'universo, conforme alla natura” (ID., III Enneade, Della Provvidenza, II, 17).

(11) “La perfezione e l'imperfezione non sono in realtà che dei modi di pensare, vale a dire delle nozioni che ci si è abituati a forgiare perché confrontiamo tra loro gli individui della stessa specie o dello stesso genere... Quanto al bene ed al male, non indicano, tanto l'uno quanto l'altro, nulla di positivo nelle cose, per lo meno considerate in se stesse, e non sono altro che dei modi di pensare oppure delle nozioni che noi formuliamo, perché paragoniamo le cose fra loro... Sebbene sia così, tuttavia dobbiamo conservare quei vocaboli” (SPINOZA, Etica, Prefazione, IV). “Perché dunque gli empi sono puniti? Essi infatti agiscono secondo la loro natura e secondo il decreto divino. Io rispondo che è pure per decreto divino che sono puniti, e se devono essere puniti soltanto quelli che noi immaginiamo che peccano in virtù della loro libertà, perché gli uomini si sforzano di sterminare i serpenti velenosi? Essi infatti peccano in virtù della loro propria natura e non possono fare diversamente (ID., Pensieri metafisici, II, cap. 8).

(12) Libro della divina dottrina, cap. 2.

(13) Autobiografia, cap. 32. Il cammino della perfezione, cap. 1.

(14) Scritti spirituali e storici, Jamet, Paris 1930, tomo II, p. 310.

(15) Autobiografia, Paray-le-Monial 1924, p. 89.

(16) Detti di luce e d'amore, ed. Silverio, n. 1.

CAPITOLO SECONDO CHE COS'È IL MALE?

All'inizio dell'ottavo trattato della prima *Enneade*, che parla *Dell'essenza e dell'origine del mali*, Plotino scrive: “Coloro che cercano donde vengano i mali, sia che essi affliggano gli esseri in generale, sia una particolare categoria di esseri, farebbero bene ad incominciare la loro ricerca chiedendosi, prima di tutto, che cos'è il male e qual è la sua natura. In tal modo si saprebbe pure donde viene il male, su che cosa si fonda, a chi può capitare, e ci si metterebbe totalmente d'accordo sul problema di sapere se esso è negli esseri)). Plotino si è ingannato, a nostro parere, sulla definizione del male. Lo ha identificato non immediatamente con i corpi, ma con ciò ch'egli chiamava la materia (ulh), con ciò che è illimitato, informe, deficiente, instabile, passivo, insaziabile, in cui vedeva il male in sé, il male totale senza mescolanza di bene, che corrompe tutti coloro che ne sono partecipi, o forse persino tutti coloro che lo guardano. Ma Plotino ha ragione di chiedere che si inizi ogni ricerca sul male con una definizione del male. E' impossibile affrontare in modo utile il problema del male e dare un giudizio sulle soluzioni che sono state proposte in merito, senza conoscerlo. Si potrà in seguito parlare della sua origine e della ragione per la quale è permesso.

I. LA DEFINIZIONE DEL MALE

Il male è una privazione (1). Ma tale termine può essere inteso in due sensi (2). In senso lato, tale parola potrebbe indicare qualunque mancanza, qualunque assenza di un bene. In senso stretto la privazione è una cosa ben diversa dalla semplice negazione, dalla semplice assenza 8): essa è “l'assenza di un bene dovuto” (4). Ecco la definizione del male.

Non possedere la vista, per il minerale o per il vegetale è una semplice negazione, una semplice assenza; per l'uomo è una privazione, un male.

San Tommaso, per precisare ch'egli intende la privazione in questo senso stretto, e che la contrappone alla semplice assenza, il più delle volte definisce il male “privazione di un bene dovuto” (5).

2. ORIGINE DI QUESTA DEFINIZIONE

a) *Il pensiero greco: Plotino.*

Il lavoro del pensiero greco ha potuto preparare l'elaborazione di questa definizione del male, ma non è presso i Greci che la troviamo per la prima volta. Non è di Platone. Colui che maggiormente vi si avvicina, che quasi la formula, senza che sembri riconoscerla, o per lo meno senza volerla sfruttare, è Aristotele quando enumera le varie specie di privazione (6). E neppure la troviamo in Plotino, che definisce il male una "mancanza di bene" (7); la materia, con la quale egli lo identifica, è, ai suoi occhi "priva" di ogni bene (8). Ma queste espressioni, che qualcuno volle accostare a quelle dei Dottori cristiani, nascondono una visione del male assai dipendente da Platone, assai vicina alla gnosi; e ciò lo conduce ad affermazioni inconciliabili con l'insegnamento cristiano (9).

b) *La rivelazione giudaico-cristiana.*

Solo la luce della rivelazione giudaico-cristiana potrà permettere alla definizione del male di formularsi e di chiarire il suo contenuto. La dottrina della creazione immediata del mondo dal nulla da parte di un Dio unico ed onnipotente, scarta infatti radicalmente i sogni dell'eternità della materia, della sostanzialità del male e del conflitto dei due principi antagonisti, uno buono, l'altro cattivo. Questa dottrina ha le sue radici nell'*Antico Testamento* (10) ed è costantemente richiamata nel *Nuovo*. San Giovanni scrive del Verbo: "Era al principio con Dio. Tutto è stato fatto da lui, e senza di lui nulla è stato fatto di ciò che fu fatto" (*Gv.*, I, 3) "Maestro - dicono gli *Atti degli Apostoli* - sei tu che hai fatto il cielo, la terra, il mare e tutto ciò che vi si trova" (IV, 24; cfr. XIV, 15; XVII, 24). San Paolo torna sempre su questo concetto: "Non c'è che un solo Dio, il Padre, dal quale derivano tutte le cose e a causa del quale noi esistiamo, ed un solo Signore Gesù Cristo dal quale derivano tutte le cose ed a causa del quale noi esistiamo" (1 *Cor.*, VIII, 6). "Tutto viene da Lui, e per mezzo Suo e per Lui" (*Rom.*, XI, 36). Del Suo amatissimo Figlio si dice: "Egli è l'immagine del Dio invisibile, Primogenito, anteriore ad ogni creatura; poiché è in Lui che sono stati creati tutti gli esseri esistenti nei cieli e sulla terra, i visibili e gli invisibili, i troni, le dominazioni, i principati, le potenze; tutto è stato creato da lui e per lui. Egli è prima di tutte le cose e tutto sussiste in lui" (*Col.*, I, 15-17) (11).

c) *I Padri greci: Origene, Metodio, Atanasio, Basilio, Gregorio di Nissa.*

I Padri greci non tardano a segnalare il carattere negativo del male.

Commentando *Rom.*, XI, 32: “Dio ha chiuso tutti gli uomini nella disobbedienza per usare misericordia a tutti”, Origene che ha riconosciuto altrove che il male è una privazione (12), e che non è una cosa (13), spiega inoltre che, se Dio non elimina fin da principio il male che fanno alcuni, è perché prevede che ne risulterà per gli altri un bene nell'avvenire (14). E' già, in embrione, la teologia del male.

San Metodio (+ 311), vescovo di Olimpia, in Licia, cozza contro il dilemma che l'assilla continuamente: o Dio è l'autore di tutti gli esseri e per conseguenza del male, oppure bisogna dire, con i gnostici, che il male deriva da una materia eterna di cui Dio non è responsabile; nel primo caso Dio non è buono, nel secondo caso non è assoluto. Egli riassume così la sua risposta dicendo che nessun male è una sostanza (XXXX) (15).

Il problema ricompare un po' più tardi nel *Discorso contro i Gentili* di sant'Atanasio: “Alcuni Greci (16), andando fuori strada e non conoscendo il Cristo, hanno affermato che il male esisteva come una sussistenza (XXX) ed in sé. Di conseguenza, hanno errato in due modi: o hanno negato che il Demiurgo fosse l'Autore di tutti gli esseri - non potrebbe essere infatti Signore di tutti gli esseri se il male avesse in sé, come essi asseriscono, una sussistenza ed una sostanza (XXX) oppure per poterlo dichiarare Autore di tutte le cose hanno dovuto necessariamente ammettere che Egli fosse autore anche del male” (17).

San Basilio dedica un sermone per sostenere che *Dio non è l'autore del male*: “Non lasciarti andare a supporre che Dio sia causa dell'esistenza del male, e non immaginarti che il male abbia una sussistenza propria (XXX). La perversità non sussiste come se fosse qualcosa di vivente; non si potrà mai porre sotto agli occhi la sua sostanza (XXX) come veramente esistente. *Poiché il male è la privazione (XXX) del bene*” (18). Ecco, in termini propri, la definizione del male.

Pure san Gregorio di Nissa, nel suo Grande discorso-catechetico, insegna che Dio non è causa del mali. La cattiveria che si oppone alla virtù, la cecità che si oppone alla vista, non sono qualcosa di proprio alla natura, ma la privazione (XXX) di qualità precedentemente possedute. Non c'è Demiurgo di ciò che non esiste; Dio non è la causa del mali, Egli è l'Autore di ciò che è, non di ciò che non è; della vista, non della cecità (19).

Henri Marrou, che riporta questi due ultimi passi, li fa seguire da un'osservazione: “Sermone, Catechesi: si sarà osservato il carattere del

discorsi dai quali questi passi sono stati tratti. Ciò significa dunque che questa definizione apofatica del male era considerata in Cappadocia, nella seconda metà del IV secolo, come una dottrina sicura, che i vescovi stimavano utile diffondere fra il popolo cristiano e che faceva parte dell'insegnamento ufficiale della Chiesa” (20).

d) I Padri latini: Ambrogio, Agostino.

1) Troviamo il medesimo insegnamento in sant'Ambrogio. Nel libro intitolato: *De Isaac et anima* (387 circa) egli scrive: “Che cos'è il male, se non la mancanza di un bene, boni indigentia?... E' dai beni che provengono i mali; sono soltanto cattivi infatti gli esseri privi di beni, quae privantur bonis. Di riscontro, i mali fanno risaltare i beni. Il male dunque è la mancanza di un bene; lo si coglie definendo il bene; è la scienza del bene che fa distinguere il male... Dio è l'autore di tutti i beni; e tutto ciò che esiste viene da Lui senz'alcun dubbio. In Lui, non vi è alcun male; e finché il nostro spirito dimora in Lui, ignora il male. Ma l'anima che non dimora in Dio, è l'autrice dei suoi stessi mali; ecco perché essa pecca...” (21). A proposito del *De Isaac* furono trascritti (22) alcuni passi paralleli di Platino, ma, per dire il vero, senza riuscire a trovare in quest'ultimo un'espressione equivalente della definizione del male come privazione, in un oggetto, di un bene che gli è dovuto. E, in realtà, non è Plotino, bensì è il pensiero cristiano di quelli di Cappadocia che sant'Ambrogio e dopo di lui sant'Agostino seguono. Apriamo l'*Hexaemèron* di Ambrogio (389 circa): “Perché dicono che Dio ha creato il male, mentre i contrari e gli opposti non generano i loro contrari? La vita non genera la morte, né la luce le tenebre... Se dunque, da una parte, il male non è senza principio, come sarebbe una cosa increata, e se, d'altra parte, Dio non l'ha fatto, donde trae la sua natura? Nessuna persona di buon senso infatti nega che ci siano dei mali a questo mondo... Da ciò che abbiamo detto risulta che il male non è una sostanza viva, ma una perversione dello spirito e dell'anima” (23). Orbene, questo testo che contraddice Platino diverse volte (24) è una traduzione di san Basilio, fedele ma abbreviata dall'*Hexaemèron* (25). Origene, Metodio, Atanasio, Basilio, Ambrogio, Agostino sono gli anelli di un'unica catena (26).

2) La definizione del male è messa in piena luce da sant'Agostino: “Mentre mi allontanavo dalla verità, credevo di andarle incontro: poiché non sapevo

che il male non è che la privazione del bene e che tende verso ciò che non esiste in alcun modo” (27). “Il male non è una sostanza, perché se fosse una sostanza, sarebbe buono” (28). “Il male non è altro che la privazione di un bene” (29). “Il male non rappresenta nessuna natura, e tale nome non significa altro che la privazione di un bene” (30). Agostino non cesserà, fino alla fine della sua vita, di professarsi seguace di Ambrogio (31). Tuttavia è proprio lui che “durante la lunga polemica che lo ha messo in opposizione ai suoi correligionari manichei di un tempo, ha dato l'espressione più profonda e più elaborata a questa dottrina classica della non-sostanzialità del male. Questa dottrina non era per lui un problema scolastico, posto speculativamente; egli l'ha vissuta e scoperta dolorosamente attraverso difficili lotte interiori che l'hanno condotto, assai tardi, ma nella piena maturità del suo ingegno, dal dualismo della sua giovinezza all'accettazione della fede ortodossa” (32). Il suo contributo è, a questo proposito, così importante ch'egli potrebbe essere chiamato il Dottore del problema del male. Su questo argomento quale influenza hanno avuto su di lui i neoplatonici? Egli li conosce attraverso il centro cristiano di Milano (33). Legge i loro libri nella traduzione di Vittorino ed alla luce dell'insegnamento di Simplicio, maestro di Ambrogio (34). Allora scopre, da una parte, l'errore della dottrina manichea delle due sostanze (35); le cose che si corrompono infatti sono buone: “Se esse fossero sovranamente buone non potrebbero corrompersi; se esse non fossero assolutamente buone, non lo potrebbero neppure... Dunque in quanto una cosa esiste, è buona. Tutto ciò che esiste è buono” (36), e viene da Dio. Dall'altra parte, scopre che l'intero universo è ordinato (37). Però non sono i platonici, bensì i cristiani che gli insegnano la creazione dal nulla, la non-eternità, la non-necessità della materia, la distinzione fra male e materia, e di conseguenza il senso esatto della definizione del male come privazione di un bene.

e) La definizione del male come privazione è una ricchezza cristiana. La definizione del male come privazione è maturata sotto l'influenza cristiana. Essa si è approfondita per accordarsi con l'altissima rivelazione evangelica di Dio e dell'atto creatore, ed appare storicamente e speculativamente come una ricchezza cristiana. Essa rappresenta la conquista della coscienza del male più delicata e più penetrante alla quale lo spirito possa giungere, sia sul piano metafisico, sia sul piano teologico. Inoltre ci

permette di lasciare un immenso posto al male, di riconoscerlo in tutta l'estensione del suo dominio. Ma, nello stesso tempo, mette a nudo la sua miseria antologica. Affermando che il male esiste, ma senza avere sostanza, essa trionfa sul dilemma nel quale soccombono, da una parte, quelli che negano la realtà del male in nome della bontà e della potenza infinita di Dio, e dall'altra parte, quelli che negano la bontà e la potenza infinita di Dio, in nome della realtà del male.

3. IL MALE NON È UNA COSA, UNA POSITIVITÀ

a) Esso incomincia con la privazione.

1) Abbiamo definito il male una privazione, l'assenza di un bene dovuto. E' esatto? Il male non è dunque una cosa positiva? I bacilli di Koch che consumano un polmone non sono forse la realtà più positiva e constatabile? Sì, senza dubbio. Ma quei bacilli, osservati in un brodo di cultura adatto nel quale si conservano e si riproducono, non sono un male; anzi il loro lavoro è ammirabile, essi elevano la materia organica al livello della vita. Se li tiriamo fuori di là per installarli in un polmone vivente, allora si esplica la loro opera distruttrice, incomincia il male, che appare come la perturbazione della funzione respiratoria, come la privazione di un ordine dovuto alle forme superiori della vita.

Lo stesso accade nella sfera morale. Fare una deposizione secondo giustizia è un alto positivo. La deposizione può essere conforme alla realtà, rappresentare una testimonianza veritiera: in questo caso essa costituisce un atto moralmente buono. Essa può essere, al contrario, volontariamente alterata, rappresentare una testimonianza falsa: in tal caso costituisce un atto cattivo, proprio in quanto è priva di rettitudine e del suo ordine normale diretto alla verità.

Nel mondo fisico, come nel mondo morale (38), il male incomincia sempre con la privazione, con l'assenza di un bene dovuto.

2) L'errore a questo proposito, ci ammonisce san Tommaso, può venire dal fatto che si dimentica di distinguere nell'essere, nell'organo, nell'attività colpiti dal male ciò che li fa esistere - il che è positivo - e ciò che li altera, li devia e li rende cattivi - il che, al contrario, è privativa (39).

b) Dolore e sofferenza.

I) Ma il dolore non è forse la più tirannica, la più crudele delle realtà? Esso è la percezione, attraverso la sensibilità, di un'anomalia, d'una privazione; è la percezione tattile, talvolta come segno di avvertimento, talvolta semplicemente percepita, dell'alterazione di un organo. Esso si scompone in due elementi: uno positivo, e cioè la conoscenza; l'altro negativa, e cioè un disordine delle attività biologiche (40).

Sul piano della vita dell'anima, la sofferenza, in quanto si distingue dal dolore, è la presa di coscienza spirituale d'una separazione, d'una mancanza, d'un decadimento, in una parola d'una privazione sia fisica che morale. Essa può essere la visione, sempre positiva, d'un abisso di privazione. Supposta la presenza del male, dice san Tommaso, è bene che seguano la tristezza od il dolore: la loro assenza significherebbe che il male non è sentito o non è stimato tale (41).

Dunque il dolore e la sofferenza sono annoverati fra le forme del male, non semplicemente come conoscenza e presa di coscienza, ma come conoscenza e presa di coscienza di un disordine, di una privazione.

2) Tuttavia il dolore e la tristezza sono essi stessi un male, in quanto privano della pace e della gioia provenienti da un bene che si dovrebbe avere (42). E tuttavia il male della tristezza può, su di un piano superiore, ridivenire un bene e la tristezza diventare buona, per esempio, quando nasce dal fatto che il peccato è riconosciuto come tale dalla retta ragione, e come tale detestato dalla retta volontà (43). Si intravede da ciò quali potranno essere gli aggrovigliamenti e la dialettica del bene e del male, dell'essere e della privazione, nella tristezza e nella sofferenza (44).

c) Il male è il contrario del bene?

I) Questo problema riguarda più direttamente la filosofia. Essa distingue quattro forme di opposizione: 1. L'opposizione di contraddizione, la più radicale; uno dei termini abolisce l'altro: non-uomo si oppone a uomo. 2. L'opposizione di privazione: essa lascia sussistere il soggetto comune ai due termini, ma abolisce una qualità generica posseduta da uno di essi: nell'uomo la cecità abolisce la vista, in un oggetto il nero abolisce il bianco, per lo meno se si guarda il nero, non, come fanno i pittori, come un colore ma, come fanno i fisici, come la privazione di ogni colore. 3. L'opposizione di

contrarietà, fra due qualità del medesimo genere, il rosso ed il verde. 4. L'opposizione di relazione, la più debole di tutte, che non suppone necessariamente una mancanza in uno dei due termini - pensiamo alle relazioni di uguaglianza o di similitudine - e che, per questa ragione, potrà trasferirsi nell'assoluto, e caratterizzare le persone divine (45).

2) Si suole dire che il male è il contrario del bene. Si oppone forse al bene come un contrario al suo contrario, una qualità ad una qualità, una forma di essere a una forma di essere, poiché i contrari sono dello stesso genere (46)? Oppure come la privazione al possesso, la cecità alla vista, la morte alla vita, le tenebre alla luce? L'importanza della domanda è evidente.

San Tommaso osserva che la terminologia di Aristotele su questo argomento, se non il suo pensiero, è fluida (47).

Tuttavia, per parlare con esattezza, non c'è alcun dubbio: il male è la privazione di un bene, non il contrario di un bene, "il bene ed il male si oppongono come la privazione ed il possesso" (48). Non ci sarà male se non quando ci sarà privazione, e nella misura esatta nella quale ci sarà privazione. Bisogna attenersi scrupolosamente a questo punto di vista: "Il male, come male, non è una realtà nelle cose, non est aliquid in rebus, ma è la privazione di un bene naturale, inerente ad un bene particolare" (49).

3) Dal fatto che alcuni mali non distruggono completamente, ma lasciano sussistere in parte il bene che intaccano, può nascere un equivoco. La malattia non è la morte, l'oftalmia non è la cecità: sono mali parziali, non totali, privazioni parziali, non totali.

Queste privazioni, in quanto rispettano qualche bene, conservano un aspetto positivo, e oppongono una forma di essere (degradata) ad una forma di essere (piena), appaiono come dei contrari (50). Esse rappresentano contemporaneamente: a) dei contrari e dei beni attenuati, in proporzione di quanto esse non asportano; b) delle privazioni e dei mali in proporzione di quanto esse rovinano.

E' nella privazione che sta il male.

Nel caso di due forze positive contrarie, uguali fra loro, di due bestie ostili, di due rivali, di due eserciti, di due angeli, che lottano fra loro, la prima sarà il male della seconda soltanto nella misura in cui essa riuscirà a vincere la seconda, ad abbatterla, a strapparle il suo bene, a privarla. "Le creature

corporali - osserva San Tommaso - sono buone per natura; tuttavia esse non rappresentano il bene universale, ma dei beni particolari e ristretti. Perciò vi è contrarietà fra di esse e vengono a conflitto con delle altre, parimenti buone in se stesse” (51).

4) Ecco un altro errore più sottile. I moralisti sogliono contrapporre il male ed il bene, come contrari (52).

Hanno ragione, poiché il male morale, contrapposto al bene morale, non è mai puro male, pura privazione: è un bene parziale sotto il quale si dissimula un male, un male ingannatore che smarrisce e svia dal vero bene. Non si desidera mai il male come tale, la privazione come tale; si spera sempre un bene (53). Ma questo bene è in tal caso legato ad una privazione, ad un male; non lo si acquisisce se non danneggiando il destino dell'agente; si compera a troppo caro prezzo. Esso determina il desiderio soltanto deformandolo e deviandolo; ecco perché l'azione è cattiva.

Se soltanto il bene suscita il desiderio, se la libera scelta dell'agente avviene non fra un bene ed una privazione, ma fra due beni capaci di sollecitare il suo desiderio e che per questa ragione chiamiamo beni fisici, l'uno attraverso il quale egli compie il suo destino di essere ragionevole e che noi chiamiamo bene morale, l'altro attraverso il quale rovina il suo destino e che noi chiamiamo male morale, è esatto dire che, in materia morale, il bene ed il male, la virtù ed il vizio si opporranno come dei contrari, come delle realtà positive sebbene terribilmente diverse, e non come il puro possesso e la pura privazione. C'è un bene - fallace - anche in fondo al peggiore peccato della creatura ragionevole; e questo povero, miserabile bene, dimostra che Dio non l'ha creata che per il Bene (54). Ma (e questo fatto è di importanza capitale) uno di questi due contrari non è cattivo se non in quanto comporta una privazione (55). Una volta di più, la ragione stessa del male consiste nella privazione.

d) Il male non è una sostanza, una forma, una natura.

Queste precisazioni hanno lo scopo di insistere sul carattere puramente negativo del male. Di esso si resero conto i Padri greci fin da principio. Essi hanno affermato energicamente che il male non ha sussistenza (XXX), non ha sostanza (XXX) (56). Seguendo le loro orme, sant'Agostino scrive: “Tutto ciò che esiste è buono, ed il male, del quale cercavo l'origine, non è una

sostanza (substantia); se infatti fosse una sostanza, sarebbe buono” (57). Tale sarà l'insegnamento accettato ed approfondito da san Tommaso. L'essere, egli dice, è un bene; il male che si oppone al bene come le tenebre alla luce, non può dunque significare qualche essere, qualche forma, qualche natura, ma soltanto qualche assenza di bene (58). Il soggetto nel quale il male sopravviene “è qualche cosa; tuttavia il male in se stesso non è qualche cosa, aliquid, ma la privazione di qualche bene particolare” (59). “Il male non è niente altro che la privazione di ciò che qualcuno è atto a possedere e che dovrebbe avere. Ecco ciò che tutti chiamano il male. Orbene la privazione non è una qualche essenza (essentia), essa è, invece, una negazione in una sostanza. Il male dunque non è un'essenza nelle cose” (60). Il male “non ha la natura né di una sostanza né di un accidente, ma soltanto di una privazione, come spiega Dionigi” (61). “Il male non ha sostanza, è privazione di sostanza, privatio substantiae” (62).

4. IL MALE È UNA NEGATIVITÀ DI PRIVAZIONE

a) Negatività di nulla e negatività di privazione.

Da quanto precede, si deduce che, se l'essere solo è intelligibile, il male, come tale, non può essere intelligibile. Lo diventa soltanto in dipendenza ed in funzione dell'essere che esso distrugge. Chi non coglie la natura dell'essere, delle sue esigenze, delle sue postulazioni, non coglierà mai la natura del male. Il mistero del male è il mistero della rovina delle postulazioni dell'essere, il rovesciamento del mistero della positività dell'essere. In questo senso esso è un mistero di negatività. Non si tratta della negatività del nulla, ma della negatività della privazione. “L'assenza negativa di un bene, remotio boni negative accepta, non è un male, perché in questo caso bisognerebbe dire che le cose che non esistono sono cattive, oppure che ogni cosa è cattiva per il fatto stesso che non ha il bene che un'altra possiede, che, per esempio, l'uomo è cattivo, perché non ha l'agilità del capretto, la forza del leone. Soltanto l'assenza privativa di un bene, remotio boni privative accepta, è un male” (63). E' assai importante non sbagliare.

b) Un errore di Leibniz: il “male metafisico”.

I) Proprio su questo punto Leibniz ha deviato. Egli adotta la definizione tradizionale del male, che attinge da sant'Agostino, e prova a difenderla

contro le critiche (64), ma la distrugge.

Leibniz chiama “male metafisico” la finità essenziale alla creatura. “Si può considerare il male metafisicamente, fisicamente e moralmente. Il male metafisico consiste nella semplice imperfezione, il male fisico nella sofferenza, ed il male morale nel peccato” (65). “Bisogna considerare che c'è un'imperfezione originale nella creatura prima del peccato, perché la creatura è limitata essenzialmente” (66). L'origine di tale male “dev'essere ricercata nella natura ideale della creatura, in quanto questa natura è racchiusa nelle verità eterne che sono nell'intendimento di Dio, indipendentemente dalla sua volontà” (67). La zona delle verità eterne “è la causa ideale tanto del male, per così dire, quanto del bene” (68). Di conseguenza, ogni creatura, come tale, è affetta dal male metafisico; essa è cattiva almeno in un senso, e precisamente per il fatto che è ciò che è, vale a dire che non è infinita. Il bene, in quanto limitato, è male; l'essere, in quanto limitato, è privazione (69). La definizione tradizionale del male come privazione è conservata, diffusa, portata al gran pubblico, ma tradita: la privazione è confusa con ciò che non è più la privazione, il male è confuso con ciò che non è più il male. La visione tradizionale del male e delle sue rovine è scomparsa.

2) La nozione del “male metafisico” apre due vie d'uscita di cui una è ottimista. Da una parte, se ogni essere è necessariamente minorato e cattivo, nessun essere è minorato e cattivo in confronto agli altri; d'altra parte, se la privazione è confusa con ciò che non è più veramente privazione, nessun essere è veramente menomato e cattivo. Si entra così nel mondo di Spinoza. Ma, se si continua invece a dare al male il suo vero senso, il suo carattere privativa, si dirà che ogni creatura ha diritto di liberarsi dal suo male, di rifiutare i suoi limiti, di non essere più creatura.

E così si giunge alla bestemmia di Nietzsche: “O miei amici: se esistessero degli Dei come sopporterei di non essere Dio? Dunque non esistono Dei” (70).

c) Il male non è né inesistente né impotente.

l) Definire il male come privazione non significherà sostenere che esso è inesistente ed impotente. La privazione dista dal nulla come in matematica i numeri negativi dallo zero. Essa è una positività capovolta. I suoi danni potranno essere infiniti, disastrosi, sia nell'ordine dell'essere che nell'ordine

dell'agire.

Nell'ordine dell'essere, il male non è inesistente. Ripetiamolo: non è la semplice mancanza della vista che costituisce la cecità, ma è la mancanza della vista proprio là dove la vista dovrebbe esserci, o dove è richiesta, necessaria. Di conseguenza, non parliamo di pura inesistenza, ma di una esistenza che, inserendosi in profondità, può essere una terribile presenza. La profondità del male si misurerà sempre secondo il valore dell'essere che distrugge. “Perché un cane, un cavallo, un topo dovrebbero avere la vita e tu neanche più un respiro?” esclama re Lear quando apprende che hanno impiccata la sua unica vera figlia, Cordelia.

Nell'ordine dell'agire il male non è impotente; esso può provocare delle catastrofi. O, attraverso al peccato di omissione, soffoca ratto salutare, forse supremo, che doveva essere fatto, oppure, avendo alterato l'essere dell'agente, ostacola il processo creatore e lo fa abortire, non facendo ma disfacendo, non agendo sed deagendo (71), svuotando in qualche modo l'azione causatrice. La distanza fra ciò che appare - un bambino nato morto, o deforme, un mostro non vitale - e ciò che doveva risultare, indicherà la dimensione del male. Oppure ancora, sottraendo l'azione alla sua regola, la fa deviare, e più l'azione di una forza è potente, più la deviazione è rovinosa. Tale è l'angelo che, al tempo del suo primo peccato, si precipita nell'agire senza considerare la regola del suo agire. Oppure infine, un essere, senza venire meno alla sua propria natura, sostiene la sua vita soltanto alle spalle degli altri: il leone mangia la gazzella, la qual cosa è un bene per lui e un male per lei. Quindi dovunque vi è attività, il male, la privazione potrà imprimere in profondità la sua stigmatata fatale.

Il male è “una privazione: la privazione di un bene che dovrebbe esistere in una cosa. Questa dottrina è sovente fraintesa. Ci si immagina... ch'essa neghi o disconosca la realtà del male, mentre, al contrario, si fonda totalmente sulla realtà della privazione o della lebbra dell'assenza... Il male esiste nelle cose, vi esiste terribilmente. Il male è reale, esiste realmente come una ferita o una mutilazione dell'essere... Il male esiste così nel bene, o, per dirla con altre parole, il soggetto o portatore del male è buono in quanto ha in sé dell'essere. Ed il male agisce attraverso il bene, poiché il male, essendo in se stesso privazione o non-essere, non ha causalità propria. Il male è quindi efficace non per sé stesso, ma per il bene che colpisce e sfrutta, per il bene deficiente o deviato, la cui azione viene, in proporzione, viziata. Qual è dunque la

potenza del male? E' la potenza stessa del bene che il male colpisce e sfrutta. Quanto più potente sarà quel bene, tanto più potente sarà il male, non per virtù propria, ma per virtù di quel bene. E' per questo che non c'è nessun male più potente di quello dell'angelo cattivo. Se il male appare così potente nel mondo d'oggi, è perché il bene che esso danneggia è lo spirito stesso dell'uomo, è la scienza stessa e l'ideale corrotto dalla cattiva volontà” (72).

2) Ecco la risposta di san Tommaso all'obiezione che viene opposta continuamente, e cioè: una privazione non agisce; il male invece, terribilmente attivo, non tralascia mai di corrompere il bene; esso è dunque una realtà positiva!

Prima di tutto il male stesso può corrompere il bene come una causa formale, cioè senza agire, semplicemente esistendo, installandosi nel bene, prendendo il posto di una forma, di una qualità, di una perfezione che esso distrugge (cecità, mutismo, ecc.) (73).

Va bene, si dirà, ma non è forse evidente che oltre a ciò, assai spesso il male agisce come una causa efficiente? Gli esseri si divorano fra di loro, gli intemperanti si ubriacano, il desiderio di dominio scatena lotte e guerre spaventose; per agire bisogna esistere, e per agire con violenza bisogna avere una natura forte!

Risposta: proprio su questa linea dell'efficienza, ciò che agisce non è mai il male, che è privazione, ma è una natura, un principio d'azione, una ricchezza, affetta dal male e dalla privazione (74). E questo può avvenire in due modi (75):

a) per debolezza: una volta alterato il principio agente, la sua attività ed il suo effetto ne risentono, non per la sua azione, ma per la mancanza di azione, deagendo (76); b) per concomitanza: il principio d'azione e la sua attività, essendo integri, si slanciano con vigore, con violenza verso un bene che porterà con sé una rovina, cioè il male di un altro essere (77).

Nell'universo della libertà come nell'universo della natura, il male si produce anche in due modi: a) per concomitanza: per esempio, nel caso dell'adultero, la volontà si porta su di un bene inseparabile da un male morale; b) per debolezza: perché la scelta di un bene disordinato non è stata possibile che volgendo le spalle ai preliminari della legge morale.

San Tommaso fa osservare, a proposito del male, che nell'universo della natura, la causalità per concomitanza precede la causalità per debolezza: è

cercando il proprio bene che un agente ne indebolisce un altro, che l'umidità altera il seme; mentre nell'universo del peccato, è la causalità per debolezza che ha il primo posto: per quanto sia forte l'attrattiva di un bene proibito, essa resterà inefficace, finché la volontà non si sarà liberamente allontanata dalla legge del suo agire, per seguirla (78).

d) Il paradosso del male: esso “è” e “non è”. Esiste, non come cosa positiva, ma come privazione.

I) E' cosa troppo evidente che il male esiste! Senza dubbio, ma non nel senso in cui l'essere esiste. L'essere esiste come realtà positiva, il male esiste come privazione. Quando dico: la vita, la vista è oppure esiste, oppure quando dico: la morte, la cecità è oppure esiste, i termini essere ed esistere non hanno lo stesso significato nelle due espressioni. Delle menti, forse grandi in altre cose, su questo punto si sono sbagliate. La parola essere, spiega san Tommaso, ha due sensi. Essa può indicare la natura, la consistenza, la positività (quid est) dell'essere che si afferma e che si divide nelle dieci categorie conosciute: la sostanza, la qualità, la quantità... sono essere, sono qualche cosa: ma in questo senso non esiste né il male né la privazione. La parola essere può indicare unicamente la verità di un'enunciazione, rispondere 'unicamente alla domanda: è o non è? Quell'occhio è o non è cieco? (an est): in questo caso il male è, la cecità è, senza costituire una realtà positiva. Alcuni, continua san Tommaso, non avendo fatto questa distinzione, udendo parlare di cose cattive o del male che è nelle cose, hanno creduto che il male fosse una cosa (79). “Il male certamente è nelle cose, ma come privazione, non come qualcosa di reale” (80).

2) Il paradosso del male consiste, come abbiamo detto or ora, nel fatto che “è” senza “essere”. E esso “è” come privazione; “non è” come realtà positiva. Ci si sbaglia negando che esso esista come privazione. Alcuni, come la fondatrice della Christian Science, sbagliano perdutamente rifiutandosi di riconoscere la realtà della malattia, della morte, del peccato: tutte queste cose, essi dicono, non hanno maggiore consistenza d'un sogno. Arrivando alle estreme conseguenze, bisognerebbe dunque vedere in tutta quanta la creazione un miraggio della maya: si negherebbe l'essere stesso per negare in modo più sicuro il male. Altri, come Spinoza, sbagliano considerando tutti quei processi della malattia, della morte, del peccato, che essi sanno reali,

come parti costruttive dell'universo; è nostra consuetudine chiamarli mali, ma, in realtà, agli occhi del saggio, sarebbero del bene, del bene appena minori. Allo stesso modo, la teoria di Hegel svuota di significato il male, poiché la dialettica passa da un bene, detto inferiore, ad un bene diverso, detto superiore. Il male, per gli uni e per gli altri, non è che immaginario, un puro ente di ragione. Contro gli uni e gli altri, noi diciamo ad alta voce che il male esiste, proclamiamo l'originale, innegabile esistenza del male. Ma aggiungiamo che esistere come male, non significa esistere come cosa. All'opposto di coloro che annullano il male, vi sono di quelli che lo concretizzano, lo sostanzializzano e che, per opporlo al bene con maggiore impeto, gli prestano una natura contraria a quella del bene, dunque del medesimo genere (81). Ma precisamente l'opposizione più radicale di cui l'essere è il soggetto, non è la contrarietà, ma la privazione. Il paradosso del male, è la terribile realtà della sua esistenza privativa. Non si può concepire veramente il male, la privazione sul piano filosofico e teologico; se non si comprende il diritto dell'essere alla sua integrità, la sua legge di essere ciò che è, la sua legge di divenire inoltre (pienamente) ciò che è (incoativamente). Ma come comprendere l'esigenza, la legge della sovrabbondanza che è al centro dell'essere partecipante, se non si comprende la legge che è al centro dell'Essere in sé? L'affievolimento del senso dell'essere (dell'Essere in sé e dell'essere partecipante) corrisponde ad un affievolimento del senso del male; l'intensificazione del senso dell'essere, del senso di Dio, corrisponde ad una intensificazione del senso del male. Il problema del male ed il problema di Dio sono, sul piano della metafisica e su quello della teologia, i due punti estremi di un'unica intuizione dell'intelligenza. Se non si ha tale intuizione, non si intuiranno neppure i suoi due poli.

3) La difficoltà maggiore consiste nel fatto che bisogna attribuire al male, contemporaneamente, l'esistenza e l'inconsistenza. Solo il concetto di privazione risolve questa difficoltà, qualunque altro tentativo fallisce. O la definizione che verrà proposta sarà illusoria: si negherà l'esistenza del male come tale, si classificherà il problema del male fra i pseudo-problemi, ed allora il rapporto fra Dio ed il male scomparirà. Oppure la definizione proposta sarà impura: si disconoscerà l'originalità del male, gli si attribuirà una natura opposta a quella del bene: di conseguenza lo si distanzierà meno

da Dio; ma si cadrà nel dualismo ed in certe gnosi, per portarlo sul piano di Dio abbassato in tal modo alla condizione di avversario e di rivale di un male assoluto. Nei due casi, sebbene in modo diverso, il mistero del male ed il mistero di Dio sono traditi simultaneamente.

Se il cristianesimo non avesse rivelato con tanta forza l'abisso dell'altezza di Dio, non avrebbe mai osato né potuto discendere così profondamente nell'analisi del male, e rivelare al mondo il senso della definizione del male come privazione.

5. LA DEFINIZIONE DEL MALE HA UNA PORTATA ANALOGICA

Il concetto di privazione, come il concetto dell'essere che essa priva, è analogico, vale a dire che si realizza in un modo relativo e proporzionale ai diversi gradi dell'essere (82).

La privazione compare in realtà sul piano della natura materiale e sul piano della natura spirituale. Compare nel mondo dell'essere fisico o entitativo e nel mondo dell'essere morale o tendenziale, nel quale troviamo il male della colpa ed il male della pena. Compare nell'universo che deriva dalla natura e dalla cultura, e nell'universo nato dalla grazia.

Bisognerà giudicare dell'importanza della privazione secondo l'importanza di ciò che essa ha danneggiato; essa sarà tanto più grave quanto più nobile è il soggetto che consuma e quanto più sacre, più assolute sono le sue esigenze. E accadrà che ciò che è male sul piano dell'essere fisico, per esempio la malattia e la morte, potrà essere l'occasione di un bene sul piano della vita morale; che il peccato stesso potrà essere riscattato, specialmente per mezzo della carità che può cancellare tutte le vergogne e fare fiorire i deserti.

NOTA

(1) "Malum autem est privatio..." (SAN TOMMASO, De malo, q. 1, a. 2, ad. 3). "Privatio... est defectus eius quod, est natum inesse et non inest" (ID., q. 1, a. 3).

(2) "C'è privazione quando una cosa non ha ciò che essa non è destinata ad avere: così la pietra non ha vista. Vi è, in un altro senso, privazione, quando una cosa non ha ciò che dovrebbe avere; per esempio, un animale che non vede" (ID., Metaf., lib. X, n. 2043; lib. V, nn. 1070.-72). Su questi due sensi della parola privazione (XXX), v. ARISTOTELE, Metaf., lib. X, 22; lib. V, tomo 1, p. 209; tomo II, p. 76.

(3) "Malum neque est... sicut pura negatio, sed sicut privatio" (SAN TOMMASO, I, q. 48, a. 2, ad. 1). "Remotio igitur boni, negative accepta, mali rationem non habet... Sed remotio boni, privative accepta,

malum dicitur” (ID., I, q. 48, a. 3).

(4) “Relinquitur ergo quod nomine mali significatur quaedam absentia boni” (IBID., I, q. 48, a. 1). “Malum est defectus boni quod natum est et debet haberi” (IBID., I, q. 48, a. 5, ad. 1). “Hoc privari dicimus quod natum est habere aliquid et non habet” (ID., De malo, q. 1, a. 2).

(5) “Cum malum nihil aliud sit quam privatio debitae perfectionis” (IBID., q. 1, a. 2). “Malum est ipsa privatio alicuius particularis boni) } (reID., q. 1, a. 1).

(6) “C'è privazione (XXX) per un essere, quando egli non possiede quella qualità che dovrebbe naturalmente trovarsi in lui, o nel suo genere; così è in modo del tutto diverso che l'uomo cieco e la talpa sono privi della vista: per la talpa la privazione è contraria al genere animale, per l'uomo è contraria alla sua propria natura normale. C'è pure privazione quando un essere che dovrebbe naturalmente ed in un certo momento possedere una qualità, non l'ha; la cecità infatti è una privazione, ma non si dirà che un essere è cieco a qualunque età, ma soltanto se, nell'età in cui dovrebbe avere la vista secondo natura, egli non la possiede...” (ARISTOTELE, op. cit. lib. V, 22; tomo I, p. 209)

(7) “XXX” (PLOTINO, III Enneade, I tratto Della Provvidenza, cap. 5).

(8) ID., I Enneade, VIII tratt., cap. 4.

(9) Ecco alcuni passi dell'VIII tratto della I Enneade, Dell'origine del mali: “Poiché il bene non esiste da solo, vi è necessariamente nella serie delle cose che escono da lui, o che, se si vuole, ne derivano e se ne scostano, un termine ultimo, dopo il quale nulla più può essere generato; questo termine è il male..., è la materia, che non possiede più alcuna parte di bene. Tale è la necessità del male” (cap. 7). “Poiché il male esiste, ne consegue dunque che esiste in ciò che non è; esso si trova nelle cose che hanno qualcosa del non essere e che partecipano al non essere... Esso sta di fronte al bene, come la mancanza di misura sta alla misura, come l'illimitato al limitato, come l'informe alla causa formale, come l'essere eternamente deficiente all'essere che basta a se stesso; esso è sempre indeterminato, sempre instabile, completamente passivo, mai appagato, povertà assoluta; ecco, non gli attributi accidentali, ma, per così dire, la sostanza stessa del male... A quale soggetto appartengono queste proprietà? Esse non differiscono dal loro soggetto: sono quel soggetto stesso... Bisogna, prima di tutto, che il male esista in se stesso, anche se non è una sostanza... C'è il bene in sé, ed il buono come attributo; allo stesso modo c'è il male in sé, e... il male come attributo di un essere diverso da lui... Bisogna dunque che vi sia una cosa illimitata in sé, informe in sé... E se, oltre al male, ci sono delle cose cattive, è perché esse hanno il male nella loro mescolanza... Il soggetto nel quale risiedono le figure, le forme, i limiti..., il soggetto che sta alla realtà come la sua immagine: ecco la sostanza del male, se il male può avere una sostanza; ecco il primo male, il male in sé che il ragionamento ci rivela” (cap. 3). “La natura corporale, in quanto essa partecipa alla materia, è cattiva, ma non è il primo male, poiché essa ha una certa forma, che tuttavia non è vera, essendo priva di vita” (cap. 4). “Il principio del divenire è la natura materiale e questa è così cattiva che riempie di male l'essere che non è ancora in lei e sta soltanto a guardarla. Non avendo alcuna arte di bene, priva di lui (XXX), puramente deficiente, la materia rende simile a sé tutto ciò che ha il minimo contatto con lei” (cap. 4). “Bisogna concludere che noi non siamo il principio dei nostri mali, e che il male non ci viene da noi stessi, ma che i mali esistono prima di noi; il male possiede l'uomo, e lo possiede anche contro la sua volontà” (cap. 5). “La materia non ha la stessa essenza che le permetterebbe di partecipare al bene; se si dice che essa è, si equivoca; la verità è che essa è un non-essere..., la mancanza totale del bene è il male” (cap. 5). Nel cap. 11, Plotino sostiene, contro i peri patetici per i quali la privazione (XXX) è sempre in un soggetto e non ha sussistenza in sé (XXX), che la privazione può essere una realtà in sé.

(10) La dottrina della creazione dal nulla è contenuta implicitamente nel Genesi (I, 1): “Al principio Dio creò il cielo e la terra”, ove Dio è rappresentato come l'autore ed il signore unico del mondo intero. Essa è espressa formalmente in II Macc., (VII, 28): “Guarda il cielo e la terra, considera tutto ciò che contengono e sappi che Dio non li ha fatti con cose esistenti” (Cfr. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, Tournai 1954, tomo I, p. 98).

A proposito della demonologia nella letteratura ebraica dell'inizio della nostra era, JOSEPH BONSIRVEN scrive: “In tutte queste concezioni, nessuna traccia di dualismo, poiché i demoni sono delle creature di Dio, diventate cattive per loro propria volontà” (*Les idées juives au temps de Notre Seigneur*, Paris 1934, p. 54). “Non vediamo la traccia di nessuna tradizione che faccia del diavolo un essere cattivo per essenza e fin dalla sua origine, o che non lo ponga fra le creature di Dio” (*Le judaïsme palestinien au temps de Jésus Christ*, Paris 1935, tomo I, p. 245).

(11) Il testo della Sapienza (XI, 18): “La tua mano onnipotente ha creato il cosmo da una materia amorfa”, corrisponde a quello del Genesi, (I, 7), in cui è detto che la terra era “vaga e vuota”, oppure, secondo i Settanta “senza volto e senza forma”, e significa che l'universo è stato informe per essere successivamente organizzato e perfezionato.

(12) “Certum namque est malum esse bono carere” (*De Principiis*, lib. II, cap. 9; P.G., tomo XI, col. 227).

(13) “XXX” (*Comm. in Ioan.*, tomo II, n. 7; P.G., tomo XIV, col. 13 7).

(14) *Comm. ad Rom.*, lib. VIII, n. 13; P.G., tomo XIV, col. 1200.

(15) *De libero arbitrio*, P.G., tomo XVIII, col. 256.

(16) Probabilmente gnostici o manichei.

(17) *Oratio contra Gentes*, n. 6; P.G., tomo XXV, col. 12.

(18) “XXX”. P.G., tomo XXXI, col. 341).

(19) *Oratio catechetica*, capp. 6 e 7; P.G., tomo XLV, coll. 28 e 32.

(20) H. MARROU, *Un angelo decaduto, però un angelo... in Satana*, “*Études Carmélitaines*”, 1948, p. 40.

(21) Cap. 7, nn. 60 e 61; P.L., tomo XIV, col. 525.

(22) V. PIERRE COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950, pp. 107 e 124.

(23) Cap. 8, nn. 30 e 31; P.L., tomo XIV, coll. 139-40.

(24) Per Plotino: 1. Il bene causa necessariamente il male (VIII tratt., I Enneade, cap. 7); 2. Un contrario può generare il suo contrario, ed il bene può generare il male (cap. 6); 3. Il male non viene da noi stessi (cap. 5). Il pensiero greco, su questo punto come su tanti altri, è trasformato quasi di colpo dal cristianesimo, e più profondamente di quanto Pierre Courcelle dimostri qui di credere.

(25) Omel. (2, n. 4; P.G., tomo XXIX, col. 38). Ecco la traduzione di STANISLAS GIET di questo passo di san Basilio: “Non si potrebbe tuttavia dire, senza peccare d'empietà, che il male abbia la sua origine in Dio, perché nulla di contrario viene dal suo contrario. Né la vita, infatti, genera la morte, né le tenebre sono una sorgente di luce, né la malattia una causa di salute; ma mentre le disposizioni cambiano passando dal contrario al suo contrario, nelle generazioni ogni essere procede non dal suo contrario ma dal suo simile. Se dunque, si obietta, il male non è generato e se non proviene da Dio, donde trae la sua natura? D'altra parte nessuno di coloro che partecipano alla vita, negherà che in realtà esistano dei mali. Che cosa rispondere? Che il male non è un essere vivente ed animato, ma una disposizione dell'anima contraria alla virtù che deriva da un apatico abbandono del bene. Non cercare dunque il male fuori, non immaginare una natura primitiva che sia perversa; tocca a ciascuno riconoscere se l'autore della malizia che è in lui...”. Basilio parla qui del male per eccellenza, del peccato. Egli aggiunge: “La malattia, la povertà, la privazione degli onori, la morte e tutto ciò che di doloroso accade agli uomini non devono assolutamente essere annoverati fra i mali [veri], poiché non annoveriamo neppure i loro contrari fra i più grandi beni; alcune di queste prove hanno la loro origine nella natura, altre non appaiono prive di vantaggi per coloro che le subiscono” (Homélies sur l'Hexaemèron, pp. 159-63, in “Sources chrétiennes” n. 26).

(26) E' dunque opportuno correggere un'espressione di Henri Marrou relativa alla dottrina della non-sostanzialità del male: “La troviamo formulata chiaramente, se pure assai brevemente, ed all'infuori di ogni legame con il pensiero agostiniano, in san Basilio ed in san Gregario di Nissa” (Articolo cit., p. 39).

(27) “Quia non noveram malum non esse nisi privationem boni, usque ad quod omnino non est” (SANT 'AGOSTINO, Confessioni, lib. III, cap. 7, n. 12).

(28) IBID., lib. VII, cap. 12, n. 18.

(29) ID., Contra adversarium legis et prophetarum, I, cap. 5, n. 7.

(30) “Cum omnino natura nulla sit malum, nomenque hoc non sit nisi privatio boni” (ID., De civitate Dei, lib. XI, cap. 22).

(31) “Questi che è il mio dottore, Ambrogio, e del quale persino il tuo cattivo dottore fa l'elogio, scrive nel De Isaac et anima: “ Che cos'è il male se non la mancanza di bene?”. Ed ancora: “E' dai beni che sorgono i mali... ”” (Contra Julianum Pelagianum, lib. I, cap. 9, n. 44). “Ciò che Ambrogio ha creduto io pure lo credo; ciò che Mani ha creduto, non lo crediamo né lui né io... I manichei dicono che il male ha una sostanza ed una natura propria, altrettanto eterna quanto la sostanza buona e la natura di Dio, poiché, essi dicono, è impossibile che i mali nascano dai beni. Ambrogio afferma il contrario e dice: E' dai beni che nascono i mali...” (Opus imperfectum contra Julianum, lib. IV, cap. 109. Cfr. P. COURCELLE, op. cit., p. 125, nota 4).

(32) H. MARROU, art. cit., p. 40.

(33) Questo fatto è assodato da P. COURCELLE, op. cit., pp. 150, 170, ecc.

(34) SANT 'AGOSTINO, Confessioni, lib. VIII, cap. 2, n. 3.

(35) ID., lib. VII, cap. 14, n. 20.

(36) IBID., cap. 12, n. 18.

(37) IBID., cap. 13, n. 19.

(38) V. avanti, pp. 43 e 49.

(39) “Malum uno modo potest intelligi id quod est subjectum mali; et hoc aliquid est. Alio modo potest intelligi ipsum malum; et hoc non est aliquid, sed est ipsa privatio alieius particularis boni” (SAN TOMMASO, De malo, q. 1, a. 1).

(40) Più sottilmente i biologi distinguono la ripugnanza motrice destinata ad allontanare più o meno bene l'agente nocivo, e la coscienza dolorosa molto più acuta nell'uomo civilizzato che presso gli animali (Cfr. PRADINES, L'aventure de l'esprit dans les espèces, Flammarion, Paris, pp. 129-36. V. avanti, p. 159).

(41) SAN TOMMASO, op. cit., I-II, q. 39, a. L

(42) ID., op. loc. cit.

(43) ID., op. cit., a. 2.

(44) “Non intendiamo dire che il dolore sia in se stesso un bene. Esso anzi è un bene che ci viene strappato: ma è la coscienza stessa di questo strappo che approfondisce il nostro essere interiore, che, spogliandolo di ciò che ha, lo fa ripiegare su ciò che è, e rivelandogli il senso di ciò che ha perduto gli concede infinitamente di più. Il dolore entra nel vivo nella nostra coscienza: la elabora fino alla radice. Esso ci permette di misurare il grado di serietà che siamo capaci di attribuire alla vita” (L. LAVELLE, Le mal et la souffrance, Paris 194(), p. 114. Citato da J. ECOLE, Le problème du mal dans la philosophie de L. Lavelle, in “Revue Thomiste”, 1953, p. 116). Quanto alla filosofia stessa di L. Lavelle, e alla sua soluzione del problema del male, come accettarla? Il suo principio fondamentale è l'assioma della univocità dell'essere. Non gradi nell'essere, non cose più esistenti di altre, lo stesso essere è comune a Dio ed all'universo. Non creazione degli esseri da parte dell'Essere; ma partecipazione degli esseri all'Essere nel senso che l'Essere, essendo essenzialmente dono di sé “esige, poiché non c'è nulla al di fuori di Lui, che vi siano in Lui delle parti alle quali si dà” (Présence totale, p. 129. V. il suggestivo studio d'ETIENNE BORNE, De la métaphisique de l'Etre à une morale du consentement, Réflexion sur la pensée de M. Lavelle, in “Vie intellectuelle”, 25 dicembre 1936, pp. 447-77).

(45) Le quattro specie dell'opposizione, cioè: la contraddizione (XXX), la privazione (XXX), la contrarietà (XXX), relazione (XXX) sono segnalate da ARISTOTELE, op. cit., Eb. V, 10 e libro X, 4; tomo I, p. 186 e tomo II, p. 76; e da SAN TOMMASO, Metaf., lib. V, n. 922.

(46) I contrari, come pure la privazione, presuppongono un soggetto, una sostanza. Una sostanza dunque non ha contrari. Alcune forme sostanziali potrebbero dirsi contrarie l'una all'altra, ma in modo improprio, ed in rapporto alla materia prima nella quale si succedono: l'antilope distrugge l'erba, il leone l'antilope, i microbi il leone.

(47) “Aristoteles frequenter utitur nmine contrari i pro privatione, quia ipse dicit quod privatio quodam modo est contrarium, et quod prima contrarietas est privatio et forma” (SAN TOMMASO, De malo, q. 1, a. 1, ad. 5).

(48) “Bonum et malum proprie opponuntur ut privatio et habitus” (ID., ad. 2).

(49) IBID., (q. 1, a. 1). La tesi di PLOTINO, ripresa dal Teeteto, è: a) che il male è contrario del bene. Il bene è l'essere; il male è non-essere, contrario all'essere. Uno è principio del beni, l'altro principio del mali; b) che il male è generato necessariamente dal bene. L'universo non è possibile che attraverso ad una mescolanza di intelligenza (i beni vengono da Dio) e di necessità (i mali vengono dalla natura primitiva, XXX XXXX come Platone chiama la materia che non è ancora stata ordinata). (I Enneade, VIII tratt., nn. 6 e 7).

(50) “Huiusmodi privationes dicuntur contrariae, in quantum adhuc retinent aliquid de eo quod privatur; et hoc modo malum dicitur contrarium, quia non privat totum bonum, sed aliquid de bono removet” (SAN TOMMASO, op. cit., q. 1, a. 1, ad. 2).

(51) ID., I, q. 65, a. 1, ad. 2.

(52) ID., De malo, q. 1, a. 1, ad. 4.

(53) Il male non può essere voluto se non mascherato sotto un bene, “non potest esse volitum nisi sub ratione boni” (IBID., ad. 12). “Il fine cui tende l'intemperante non è di perdere il bene della ragione, ma di raggiungere un piacere disordinato del sensi. Perciò il male, nella morale, presenta una differenza costitutiva, non come male, ma in proporzione del bene che ad esso male si aggrega” (IBID., I, q. 48, a. 1, ad. 2). Vedere più avanti, p. 75.

(54) “Nel peccato stesso della creatura sussiste un mistero che ci è sacro; quella ferita, se non altro, le appartiene; è il suo miserabile bene, per il quale essa mette in gioco la sua vita eterna, e nell'intimo del quale sono nascoste la giustizia e la compassione di Dio. Per guarire quella ferita il Cristo ha voluto morire” (J. MARITAIN, *Frontières de la poésie et autres essais*, Paris 1935, p. 115).

(55) Anche quelli fra i teologi che pongono il costitutivo formale del peccato nella tendenza positiva ad un falso bene, sono unanimi nel dichiarare che non ci sarebbe peccato se una privazione non fosse unita a quel falso bene. (Cfr. GIOVANNI DI S. TOMMASO, I-II, q. 21; disp. 9, a. 2, nn. 16 e sgg.; ed. Vivès, tomo V, p. 696).

(56) “Il male non esiste in sé, esso coesiste (XXX) alla privazione del bene... Il male è privazione (XXX), non possesso (XXX) dell'essere” (SAN GREGORIO DI NISSA, In Ecclesiasten, omel. 5; P.G., tomo XLIV. col. 681).

(57) SANT 'AGOSTINO, Confessioni, lib. VII, cap. 12, n. 18.

(58) SAN TOMMASO, op. cit., I, q. 48, a. 1.

(59) ID., q. 1, a. 1.

(60) ID., III Contra Gentiles, cap. 8.

(61) ID., I Sent. (dist. 46, a. 3). Come si vede, per san Tommaso, sant'Agostino non è il solo dottore del male. Egli si riferisce allo PSEUDO DIONIGI, *De divinis nominibus*, (cap. 4, parr. 18-35, nn. 184 e 256), commentato e spiegato da lui (nn. 461 e 605, ed. Ceslao Pera, Torino-Roma 1950). Confrontiamo le definizioni del *De malo*, (q. 1, a. 1): “Il male non è qualcosa nella realtà, ma la privazione di un bene particolare, inerente a un bene particolare”, oppure (I, q. 48, a. 5, ad. 1): “Il male è la mancanza di un

bene che si è atti a possedere e ché si dovrebbe avere”, con i passi in cui Dionigi spiega che il male, per una natura particolare, consiste nell'essere privata di ciò che le è naturale, nell'essere impedita di raggiungere ciò che è proprio di quella natura (par. 26, n. 227); che il male è, non una privazione totale di un bene, altrimenti detta nulla, ma la privazione particolare di un bene (par. 29, n. 236, Commentario di san Tommaso ai nn. 552 e 569). La dottrina di Dionigi sul male s'ispira molto da vicino a quella del neo-platonico PROCLO (411-485) nel suo *De malorum subsistentia*, di cui non possediamo altro che la traduzione di Guillaume de Moerbek, datata del 1280, che è riprodotta alla fine dell'edizione Pera. Proclo, che si avvicina ad Aristotele, non confonde la materia con il male; definisce il male come la privazione di un bene, come farà sant'Agostino, ma non c'è in lui traccia del concetto di peccato, tanto che il suo pensiero si sviluppa in un orizzonte molto differente da quello dei cristiani.

(62) PSEUDO DIONIGI, *De divinis nominibus*, cit., (cap. 4, n. 581). Ecco il testo stesso di Dionigi (cap. 4, par. 31, n. 243): “Ciò che si fa, non lo si fa mai in vista del male; il male non ha sussistenza, XXX, ma una juxta oppure para-sussistenza, XXXX”.

(63) SAN TOMMASO, op. cit., I, q. 48, a. 3.

(64) LEIBNIZ, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, n. 29.

(65) ID., n. 21.

(66) IBID., n. 20.

(67) IBID.

(68) IBID.

(69) “Come un minimo male è una specie di bene, così un minimo bene è una specie di male se è di ostacolo ad un bene maggiore” (IBID., n. 8). “Minus bonum habet rationem mali” (IBID., n. 194, V. avanti, p. 136).

(70) NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Paris 1919, p. 118.

(71) SAN TOMMASO, op. cit., q. I, a. I, ad. 8.

(72) J. MARITAIN, *Saint Thomas d'Aquin et le problème du mal*, cit., pp. 219-20.

(73) “Aliquid agere dicitur formaliter..., et sic malum etiam ratione ipsius privationis dicitur corrumpere bonum, quia est ipsa corruptio vel privatio boni” (SAN TOMMASO, op. cit., I, q. 48, a. 1, ad. 4).

(74) “Effective... malum non agit aliquid per se, id est secundum quod est privatio quaedam, sed secundum quod ei bonum adjungitur; nam omnis actio est ab aliqua forma...” (ID., I, q. 48, a. 1, ad. 4).

(75) “Est duplex modus qua malum causatur ex bono: uno modo bonum est causa mali in quantum est deficiens; alio modo in quantum est per accidens” (IBID., q. 1, a. 3. V. avanti, p. 81).

(76) IBID., q. 1, a. 1, ad. 8.

(77) “Ignis generat ignem in quantum habet talem formam; corrumpit tamen aquam, in quantum huic

formae adjungitur talis privatio” (IBID., ad. 9).

(78) “In potestate tamen voluntatis est recipere vel non recipere; unde mali quod accidit ex hoc quod recipit, non est causa ipsum delectabile movens, sed magis ipsa voluntas... Inde est quod Augustinus dicit quod voluntas est causa peccati in quantum est deficiens...” (IBID., q. 1, a. 3).

(79) IBID., (q. 1, a. 1, ad. 19; I, q. 48, a. 2, ad. 2; cfr. IBID., q. 1, a. 2, ad. 1): “Dionysius non intendit quod malum non sit in existente sicut privatio in subiecto; sed quod, sicut non est aliquid per se existens, ira non est aliquid positive in subiecto existens”.

(80) “Malum quidem est in rebus, sed ut privatio, non autem ut aliquid reale” (IBID., q. 1, a. 1, ad. 20).

(81) “Utrumque contrariorum est natura quaedam” (IBID., I, q. 48, a. 1, ob. 3). “Contraria conveniunt in genere uno, et etiam conveniunt in ratione essendi” (IBID., I, q. 49, a. 3, ad. 1).

(82) A proposito del testo di Aristotele che richiede una spiegazione, san Tommaso trascrive il commento di Porfirio: “Ideo bonum et malum dixit Aristoteles non esse nec in uno genere nec in pluribus, sed ipsa esse genera, prout genus dici potest id quod genera transcendit, sicut ens et unum” (ID., op. cit., q. 1, a. 1, ad. 2).

CAPITOLO TERZO LE FORME DEL MALE

Bisogna fare distinzione fra il male della natura ed il male dell'uomo, che si divide in male del peccato e male della pena e che riguarda il mondo soprannaturale.

I. I TRE MONDI NEI QUALI COMPARE IL MALE

La *definizione* del male, come privazione del bene dovuto ad un essere, ed il riconoscimento del valore analogico di questa definizione, in altre parole, della sua proprietà di essere applicabile proporzionalmente ai diversi piani della realtà senza perdere nulla della sua esattezza, rende possibile una divisione del male, cioè una classificazione generale delle forme sotto le quali esso si presenta. Se, infatti, non si concepisce la privazione se non in funzione dell'esigenza dell'essere che colpisce, essa varierà e si dividerà a seconda che varieranno e si divideranno le forme generali dell'essere (I). Un quadro della realtà universale, divisa secondo i suoi vari gradi, ci conduce a riconoscere come tre mondi distinti (2):

1) *Il mondo della natura o mondo fisico*. Esso comprende due piani: da una parte quello delle nature *corporali e corruttibili*, con tutte le loro attività interferenti, che è distribuito secondo i tre regni: minerale, vegetale, animale. Il male qui appare sotto la forma di antagonismi, di distruzioni, di debolezze, di mostruosità, di malattie, di disgrazie, di morti, di angosce, di sofferenze, ecc. Dall'altra parte, c'è il piano delle nature *spirituali ed incorruttibili*, con quelle soltanto delle loro attività che derivano immediatamente dall'indistruttibile slancio della natura che Dio comunica loro creandole (3). Questo è il mondo nel quale affondano le loro radici più profonde le anime umane e gli angeli. In questo mondo naturale, primordiale, basilare, non c'è corruzione né sofferenza né morte, *non c'è il male*. Questa è la verità che hanno fortemente avvertita, ma senza saperla precisare, coloro che, nelle varie epoche della storia, hanno voluto relegare il male nel solo dominio della materia, della corporeità, della corruzione.

2) *Il mondo della libertà*. - I. L'uomo, creato per la sua natura spirituale a conoscere ed a desiderare il bene in tutta la sua grandezza, il bene universale,

non può essere influenzato dai beni particolari che lo circondano, si trova di fronte a loro in uno stato di indifferenza dominatrice, è in grado di giudicare del loro rapporto con il fine ultimo per sceglierli o rifiutarli. Questo è il mondo della libertà, il mondo della vita morale, il mondo propriamente umano.

Esso presuppone il mondo delle nature spirituali, ma è ad esso irriducibile; costituisce un ordine particolare in seno all'ordine universale. «San Tommaso mette in luce questo punto a proposito d'una questione particolare. Egli si domanda se lo sguardo naturale dei puri spiriti conosca i segreti dei cuori. No, egli risponde. Eppure egli insegna che i puri spiriti conoscono naturalmente tutto l'universo delle nature corporali e spirituali, tutti gli avvenimenti che si succedono *in questo mondo* che è l'opera dell'arte creatrice. Sì, senza dubbio, ma precisamente l'atto morale, preso come tale nel mistero della decisione libera stessa, attraverso alla quale si pone di fronte a Dio, non è un evento *di questo mondo*; non appartiene al mondo delle configurazioni e delle proprietà degli esseri e, se così si può dire, della semplice bellezza plastica ed ontologica della creazione; esso appartiene al mondo della libertà che già nell'ordine della morale naturale, astrazione fatta dell'ordine soprannaturale della grazia, è un mondo a parte, un mondo riservato, sacro, nel quale solo lo sguardo di Dio ha il potere di penetrare perché è il mondo delle relazioni fra persone, e, soprattutto, fra lo Spirito personale in creato e le persone create fatte a sua somiglianza» (4). Dovremo ricordarci della dignità singolare della persona umana che non è una parte del mondo della natura, un pezzo della macchina dell'universo, ma un tutto irriducibile ed immortale, anche quando dovremo parlare del male fisico che colpisce l'uomo, delle sue infermità, della malattia, della morte.

«Alcuni filosofi, Leibniz ad esempio, tendono a fare dell'ordine morale un ordine particolare, semplicemente strumentale riguardo all'ordine universale. Di conseguenza, vi diranno che questo o quell'altro male, sia che si tratti della colpa o del dolore (che nell'ordine umano, se si tiene conto dei dati essenziali forniti dalle tradizioni religiose e dalla teologia, è il risultato di una colpa originale, e che, di conseguenza, dipende da un ordine diverso dal semplice ordine del cosmo), vi diranno che un certo male commesso da un uomo o sofferto da un uomo è un male in rapporto all'individuo in questione, ma, in rapporto all'ordine dell'universo, è un bene. Concepiscono il male morale sul modello del male fisico. Questo modo di giustificare l'esistenza del male e di

rispondere al problema del male fisico e morale, dicendo che tutte le sofferenze sopportate dagli agenti liberi sono necessarie per il bene e la gloria del cosmo e perché la macchina del mondo cammini alla perfezione, è il modo di difendere la sapienza divina usato dagli amici di Giobbe. A cose di questo genere non è la macchina del mondo che può dare una risposta: la risposta è nascosta nella gloria di Colui che ha fatto il mondo e che ha preso su di Sé tutto il male del mondo» (5).

2. Con il mondo della libertà compaiono due nuove forme di male: la *colpa* e la *pena*.

L'uomo, essere ragionevole, deve agire secondo la norma della ragione che è l'impronta della legge eterna che è in lui. Il suo atto libero è moralmente buono se è conforme al freno della ragione e se l'avvicina al suo fine ultimo; è moralmente cattivo se è privo di tale freno e se lo allontana dal suo fine ultimo. Ecco il male della *colpa*, che, essendo un disordine, finisce per entrare in conflitto con l'ordine e provocare il male della pena (6).

La divisione del male morale in male della colpa e male della pena o castigo, trae origine dal fatto che la colpa è una deviazione, una privazione di rettitudine, cui liberamente si acconsente, che colpisce l'azione della volontà (*malum actionis, vel operationis*); mentre invece la pena è una privazione contraria alla volontà, che colpisce l'essere e l'integrità dell'agente (*malum formae, vel agentis*) (7).

San Tommaso distingue così, da una parte, il male del dominio della natura (*malum naturalis defectus*); dall'altra parte il male del dominio della volontà (*malum in rebus voluntariis*); quest'ultimo a sua volta si divide proporzionalmente in male della colpa che priva l'uomo del suo ordine verso il fine ultimo (*malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum*), e male della pena (8).

Il male dell'ignoranza, la cui influenza è grande secondo san Tommaso, si collega sia con il male della colpa sia con il male della pena. Alla parola italiana di *ignoranza* corrisponde, secondo san Tommaso, da una parte, la *nescientia*, semplice assenza di scienza che non è colpa né pena e che esiste negli angeli beati, dall'altra parte, l'*ignorantia*, ossia mancanza di una scienza che si dovrebbe avere: o si è responsabili di questa privazione, ed è *peccato*, o si è nell'impossibilità di porvi un rimedio, ed è il caso dell'ignoranza invincibile che dipende dal male della pena (9).

3) Esiste un terzo mondo, *il mondo della grazia*, che concretamente, esistenzialmente pervade le nature spirituali, eleva il loro essere ed il loro agire onde orientarle verso le profondità stesse di Dio, verso quelle cose che l'occhio non ha veduto, né l'orecchio ha udito, né il cuore ha indovinato. Di modo che le resistenze della volontà creata, quando essa si rifiuterà di aprirsi alle condiscendenze divine, quando lotterà contro il prorompere di una tale vita, di una tale luce, di un tale amore, introdurranno nell'universo un male della *colpa* ed un male della *pena*, il cui abisso è misurato dall'altezza stessa delle bontà divine, e la cui gravità sarebbe rimasta sconosciuta ad un universo in cui gli uomini e gli angeli fossero vissuti nello stato puramente naturale. E' in questo ordine nuovo, è sul piano del mondo della grazia che il problema del male rivelerà, ma soltanto agli occhi del credenti, le sue smisurate dimensioni. E' sotto il punto di vista esistenziale di una natura umana decaduta e riscattata, privata della grazia di Adamo, ma arricchita dalla grazia di Cristo, che bisognerà parlare tanto del male della colpa, quanto del male della pena (10).

2. LE DUE FORME DEL MALE DELL'UOMO

Rimane, come abbiamo detto, un punto da precisare. Che cosa pensare del male fisico che colpisce l'uomo, delle sue infermità, della vecchiaia, della malattia, della morte? Non sono forse l'inevitabile conseguenza della vita sensibile? Naturali nell'animale, non lo sono forse altrettanto nell'uomo?

La ragione cozza qui contro un mistero. Essa sa, da una parte, che l'uomo, come *persona*, cioè come centro spirituale di attività intellettuale e di libertà, è più grande dell'universo delle cose visibili, che non ne è una parte, che è un tutto autonomo. Essa vede, d'altra parte, ch'egli è persona *umana*, che attraverso al suo corpo è impegnato nella marea del cosmo, che è parte della natura e soggetto alle sue leggi. Il desiderio dell'uomo come persona sarebbe di *eludere* la sofferenza e la morte, ma la sua condizione come essere sensibile è, evidentemente, di *subire* il loro attacco: donde gli deriva una specie di discordanza, che la ragione, abbandonata soltanto ai suoi lumi, è incapace di sopprimere.

L'uomo avrebbe potuto, infatti, essere creato nello stato di natura pura, semplicemente con ciò che richiede la sua definizione di animale ragionevole. In questo caso la filosofia, per giustificare le sue prove, le sue

sofferenze, la morte dei bambini, a quale altra spiegazione potrebbe ricorrere se non al gioco delle leggi biologiche, assimilandole a quei mali particolari che sono la taglia fatale del bene totale dell'universo? Il desiderio dell'uomo di sfuggire alla sofferenza ed alla morte essendo, come il suo desiderio di vedere Dio faccia a faccia, condizionale ed inefficace - è ciò realizzabile? è anzi possibile? - rimarrebbe uno scandalo. (Abbiamo or ora accostato, dicendoli entrambi condizionali ed inefficaci, il desiderio di vedere Dio faccia a faccia ed il desiderio di non morire. Vi è tuttavia un abisso, messo in evidenza da san Tommaso (11), fra questi due desideri. Il desiderio della visione divina supera assolutamente l'aspirazione di ogni *natura creata o creabile*; può essere frustato nei bambini morti senza battesimo, senza che vi sia in essi l'ombra di sofferenza. Il desiderio di non morire oltrepassa il voto del composto umano, della natura umana *come tale*; non oltrepassa l'aspirazione dell'anima spirituale che è forma del corpo. E' per questo che san Tommaso dirà che la risurrezione finale dei corpi, che rappresenta un immenso miracolo, sarà in certo modo naturale; il desiderio di ritrovare il proprio corpo non sarà frustrato in nessun uomo) (12).

La rivelazione ci insegna che l'amore divino è stato sovrabbondante, che l'uomo è stato da principio rivestito della giustizia originale che comportava i privilegi dell'immortalità, che esaudiva il suo desiderio di persona e che doveva essere trasmesso attraverso la generazione a tutta la sua discendenza. Tali privilegi non ci sono pervenuti. Perciò, le stesse miserie corporali e la morte, che sarebbero state normali, benché paradossali, nello stato di natura pura, ci appaiono ora come la conseguenza di una caduta, e quindi assumono un carattere penale (13). Esse cessano di dipendere dal male *di natura*. Dimodochè le due sole forme di male che colpiscono l'uomo dipendono oggi o dal male della colpa, o dal male della pena, che può essere o subita controvoglia o illuminata da Gesù (14).

3. SOVRANITÀ DEL MONDO SOPRANNATURALE

I concetti del bene e del male, che sono analogici, trovano, nel mondo della grazia, delle realizzazioni così intense, che sono in grado di polarizzare tutte le forze inferiori del bene e del male, di colorirle col loro riflesso e di cambiare in qualche modo il loro segno.

E' così che i mali temporali diventano dei beni, cioè delle occasioni di bene,

per i giusti che li sopportano nell'amore, e che i beni temporali divengono dei mali, cioè delle occasioni di male, per i peccatori dei quali alimentano le passioni. Tali sono le alchimie contrarie della grazia e del peccato.

Non c'è, in fondo, se non un male supremo che può guastare tutti i beni ed al di fuori del quale non c'è nulla da temere: il peccato; e non c'è che un bene supremo che può illuminare tutti i mali e per il quale bisogna dare tutto: la carità.

Ecco l'argomento cristiano che sant'Agostino non tralascia mai di ripetere ai cristiani scandalizzati per la caduta di Roma ed il trionfo dei barbari (15). È l'argomento ripreso, dopo tanti altri da Enrico Suso nel capitolo del *Libro della Sapienza eterna*, dove è dichiarata «l'immensa nobiltà» delle sofferenze temporali: «Signore, quando vi guardo con amore, delizia dei miei occhi e del mio cuore, mi sembra ora che le mie grandi sofferenze, con le quali mi avete così paternamente provato, e di cui si spaventano per me i Vostri devoti amici, non siano state che una dolce rugiada di maggio» (16). Era già l'argomento della parabola del ricco vestito di porpora che viveva nella più splendida abbondanza: «Figlio mio gli disse Abramo - ricordati che hai ricevuto i tuoi beni durante la vita, e che allo stesso modo Lazzaro ha avuto i suoi mali. Ora egli è qui consolato, e tu soffri» (*Lc.*, XVI, 25).

NOTE

(1) «Cum enim malum opponatur bono, necesse est quod secundum divisionem boni dividatur malum» (SAN TOMMASO, *op. cit.*, q. I, a. 4).

(2) Soltanto il terzo corrisponde esattamente al terzo ordine di PASCAL (*Pensées*, ed. Br., n. 793).

(3) L'amore di natura, per il quale l'angelo ama Dio più di se stesso, dura anche nell'inferno, dove coesiste con la rivolta contro Dio; donde lo strazio dei demoni. (Cfr. SAN TOMMASO, *op. cit.*, I, q. 60, a. 5, ad. 5).

(4) J. MARITAIN, *Une philosophie de la liberté* in *Du régime temporel et de la liberté*, Desclée De Brouwer, Paris 1933, p. 30

Desclée De Brouwer, Paris 1949

(5) ID. *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Tequi, Paris 1951, p. 71. (V. Avanti, p. 220, 277-79)

(6) «La natura razionale ed intelligente si comporta di fronte al bene ed al male diversamente dalle altre creature. Queste, infatti, sono disposte naturalmente ad un bene particolare. Soltanto la natura intellettuale coglie il concetto comune di bene per mezzo dell'intelligenza e si muove verso il bene comune attraverso al desiderio della volontà. Per questo, il male della creatura ragionevole si distingue, secondo una divisione speciale, in *colpa* ed in *pena*» (SAN TOMMASO, *op. cit.*, q. I, a. 4).

(7) ID., I, q. 48, a. 5; q. I, a. 4.

(8) IBID., (I, q. 19, a. 9; q. 48, a. 5, ad. 2). «Se il bene è di per sé oggetto della volontà, *il male, in quanto privazione del bene, avrà un regime speciale, nelle creature ragionevoli, dotate di volontà*» (IBID., I, q. 48, a. 5).

(9) «L'ignoranza e la concupiscenza costituiscono gli elementi materiali del peccato originale; la privazione della giustizia originale costituisce il suo elemento formale» (IBID., q. 3, a. 7. Cfr. I-II, q. 76, a. 2. V. avanti, p. 259).

(10) La divisione del male, secondo W. Jankélévitch, è più sommaria. Egli oppone «il male primario o *metempirico*, che è il male dell'*assurdo*, alla gamma dei mali *empirici*, guerre, sofferenze, supplizi che sono mali di collera. C'è uno scambio continuo fra l'*assurdo* e lo *scandalo*, fra il male di assurdità costituzionale ed i mali di cui la nostra volontà ha molto scandalosamente l'iniziativa». Egli colloca fra i mali di assurdità «l'imperfezione generale..., il disordine generale... C'è del marcio quaggiù: vale a dire che l'Essere è abborracciato, che potrebbe essere meglio di ciò che è, che è ciò che non dovrebbe essere»; e precisamente, da una parte, l'imperfezione degli esseri creati che Leibniz chiamava un male metafisico, ma per noi non è un male; e dall'altra parte, ciò che noi chiamiamo il male della natura, al quale aggiunge la nostra necessità di morire, che secondo san Paolo è penale. (W. JANKÉLÉVITCH, *Le mal*, in «Cahiers du Collège Philosophique», Arthaud, Paris 1947, pp. 8-9).

(11) SAN TOMMASO, *De malo*, q. 5, a. 5, ad. 5.

(12) ID., IV *Sent.*, dist. 43, q. 1, a. 1, ad. 3.

(13) «La morte e tutte le miserie corporali» che risultano dalla privazione della giustizia iniziale «sono da annoverare fra le pene del peccato originale» (IBID., I-II, q. 85, a. 5).

(14) «Il dolore di un uomo è il dolore di una persona, di un tutto. Qui l'uomo non è più considerato come parte dell'universo ma come persona; è considerato come un tutto, un universo a sé; il fatto di subire quel dolore come parte dell'universo, nel quadro della natura o del mondo come opera d'arte di Dio, non esclude il fatto che, dal punto di vista della persona, esso sia un'anomalia incomprensibile. La persona chiede, conforme ad un desiderio *condizionale ed inefficace* ma reale e naturale..., di non soffrire e di non morire. Nello stato puramente naturale, queste aspirazioni della persona sarebbero rimaste eternamente insoddisfatte... Vediamo, in questo, la ragione più profonda della convenienza dell'elevazione della creatura intelligente all'ordine soprannaturale: dico ragione di convenienza, non di necessità né di giustizia. Dio avrebbe potuto, senza commettere la minima ingiustizia, creare l'uomo nello stato di natura pura; l'uomo non sarebbe stato defraudato di nulla di ciò che la sua natura come tale richiede; ma in realtà Dio ha creato l'uomo nello stato di grazia...» (J. MARITAIN, *Saint Thomas d'Aquin et le problème du mal*, cit., pp. 225-26).

(15) L'argomento è ripreso da SAN TOMMASO, (*op. cit.*, I-II, q. 114, a. 10, ad. 3 e 4): «*Omnia aequaeveniunt bonis et malis quantum ad ipsam substantiam bonorum vel malorum temporalium, sed non quantum ad finem...*».

(16) *Le bienheureux Henry Suso*, Aubier, Paris 1934, p. 379.

CAPITOLO QUARTO DIO E IL MALE

Aspetto metafisica del problema

Dopo esserci chiesto, seguendo il consiglio di Plotino: che cosa è il male?, possiamo ora domandarci: donde viene il male? Il problema della natura del male permette di affrontare il problema dell'origine del male.

I. - NATURA DEL PROBLEMA

Se Dio non esiste, donde viene il bene? Se Dio esiste, donde viene il male? Dio, che è all'origine del bene, può essere all'origine del male? Ecco posto il problema del rapporti fra Dio ed il male. Cerchiamo di precisare il nostro punto di vista.

I. MISTERO o ASSURDITÀ

Il male esiste, Dio esiste. La loro coesistenza è un mistero. Ma chi vuole evitare questo mistero va verso l'assurdo: dovrà scegliere fra la negazione del male e la negazione di Dio (1).

Diciamo qui, come dice altrove Bossuet, che “la verità non distrugge la verità: e sebbene possa darsi il caso che noi non sappiamo trovare il modo onde conciliare queste cose, ciò che noi non conosciamo, in una materia così alta, non deve affatto indebolire in noi ciò che conosciamo con tanta certezza”. Ricordiamoci che “la prima regola della nostra logica è che non bisogna mai abbandonare le verità una volta conosciute, qualunque difficoltà sopraggiunga quando si vuole conciliarle tra loro; ma che bisogna, al contrario, per così dire, tenere sempre con forza le due estremità della catena sebbene non si vedano tutti gli anelli intermedi” (2).

Tenere le due estremità della catena, affermare contemporaneamente la realtà di Dio e la realtà del male, significa impedire all'intelligenza umana di volgersi verso l'assurdo, sia negando Dio che negando il male; significa salvarla dal suicidio.

Ma significa, nello stesso tempo, costringerla a superare se stessa, ad alzare il suo sguardo - al di là della regione delle evidenze e delle idee chiare - sul mondo superiore del mistero; un mistero che le rimane oscuro quaggiù come

il sole di mezzogiorno è oscuro per il gufo, non per difetto ma per eccesso di luce.

2. IL PIANO DELLA RELIGIONE ED IL PIANO DELLA METAFISICA

1) Non è nostra intenzione trattare qui l'aspetto concreto, esistenziale e propriamente religioso del male, ascoltare il grido dell'uomo toccato dal dolore, la supplica di un Giobbe o di un Geremia, sopraffatti da prove troppo grandi e scongiuranti Dio di uscire dal Suo silenzio: "Allora Giobbe aprì la bocca e maledì il giorno della sua nascita. Incominciò a parlare e disse: "Perisca il giorno che mi vide nascere e la notte che annunziò: Un maschio è stato concepito!.. Perché dare la luce ad un disgraziato, la vita a coloro che hanno l'amarezza nel cuore?... Perché questo dono all'uomo che non vede più la sua via, e che Dio assedia da tutte le parti?.. Parlerò nell'angoscia del mio spirito, mi lamenterò nell'amarezza della mia anima!... Cesserai dunque finalmente di guardarmi, almeno per il tempo ch'io inghiottisca la mia saliva?.., Perché mi hai preso come bersaglio? Perché ti sono di peso? ""(Giob., III, I, 20, 23; VII, II, 19, 20). A queste suppliche ardenti c'è una risposta; essa è contenuta nella stessa domanda che l'anima in pena, ma amorosa, pone al suo Dio. E' una risposta che si ode nel segreto del cuore: Non sai più che sono il tuo Dio? Non sono forse più vicino a te di te stesso? Non vedo forse lo ciò che puoi sopportare? E per ciò che oltrepassa la misura, non vorrai confidare ancora in Me che, solo, posso beatificarti ?
Ai grandi assalti del male non c'è altra soluzione all'infuori di questo muto dialogo con il Dio d'Amore. Ma, al disotto del piano della religione e della fede, sul piano sia della ragione spontanea del senso comune, come sul piano di una filosofia più elaborata, sorgono gravi problemi di carattere generale ed impersonale. La coesistenza di Dio, di un Dio onnipotente ed infinitamente buono, con il male dell'universo, presenta una difficoltà propriamente metafisica che nessuno può evitare; una difficoltà che non è, lo abbiamo detto ora, la questione suprema, ma che esige assolutamente di essere affrontata e risolta; ed è chiaro che se le risposte che le verranno date saranno erronee, saranno catastrofiche per lo spirito umano.

2) Ciò che scandalizza l'intelligenza, ciò che le sembra inconciliabile con la santità di Dio, è il male nelle tre forme che abbiamo esposte: il male *fisico*, all'opera già nel mondo anteriore all'uomo; e, dopo la venuta dell'uomo, il

male ancora più misterioso dell'ordine morale, male della *colpa*, male della *pena*. Per eliminare lo scandalo, bisognerà incominciare con lo stabilire che il male non può essere creato da Dio, che esso è soltanto permesso da Lui, ma in sensi molto diversi, quando si tratta del male fisico o del male morale sia della colpa che della pena. Si dovrà dunque, in questa prima tappa, tenere continuamente sotto gli occhi queste tre forme del male.

Seguirà la seconda tappa: Dio è costretto a permettere il male? Allora non è onnipotente. Lo permette liberamente?

Allora manca di bontà. E' il dilemma classico, che ha seminato tante vittime nel corso dei secoli.

Si giustificano così le due parti di questo capitolo. Dio permette il male: si tratta di mancanza di potere o di mancanza di bontà?

II. - DIO PERMETTE IL MALE

I. UN MALE PURO, CAUSA DI TUTTI I MALI, È IMPOSSIBILE

Uno dei primi corollari di un'esatta definizione del male, è di mettere in evidenza l'impossibilità del male puro.

a) *La privazione suppone un soggetto.*

Non c'è privazione senza un essere privato, senza un essere mancante di ciò che gli è dovuto. Non c'è male senza bene per sopportarlo. Il male puro, il male in sé è impossibile.

Ascoltiamo sant'Agostino libero infine dal manicheismo: “Tutte le cose, quando si corrompono, sono private di un bene. Se esse fossero private di tutto il bene che è in loro, cesserebbero assolutamente di esistere... La privazione di ogni bene equivale, infatti, al nulla. Così dunque, in quanto esistono, le cose sono buone” (3). Si legge nell'*Enchiridion*: “Nessun male potrebbe mai esistere là ove non esiste alcun bene” (4). Il Santo dottore insegna proprio a questo punto a non lasciarsi attrarre nell'insidia dei sofisti, e a distinguere in ogni *essere cattivo*, ciò per cui è *essere*, e quindi buono, e ciò che per cui è *cattivo* (5).

Nel *De civitate Dei*, è dimostrato che il peccato degli angeli è venuto a corrompere una natura buona.

Troviamo la medesima dottrina in san Tommaso. Egli ci ammonisce affinché non diciamo che l'assenza di un bene è un male. In questo caso bisognerebbe

dire che le cose che non esistono sono cattive; oppure che ogni essere è cattivo per il fatto che non ha ciò che un altro possiede, che l'uomo è cattivo perché non ha l'agilità della capra o la forza del leone. E' la *privazione* d'un bene dovuto ad un soggetto che è un male, la privazione della vista nei viventi superiori che è cecità. Ne consegue che il soggetto del male non può essere che un bene (6).

Così il bene nell'universo è più fondamentale del male. Bisogna incominciare a dire, da questo punto di vista, che il bene è più potente del male.

b) *Il male esiste, dunque Dio esiste.*

A coloro che dicono: “il male esiste, dunque Dio non esiste”, si può ribattere: “il bene esiste, dunque Dio esiste” (7). Ma le due affermazioni non saranno uguali.

La prova dell'esistenza di Dio non consiste nel dire: Dio esiste perché il mondo è perfetto, nel fare dell'apologetica come Bernardino da San Pietro, nel meravigliarsi, per esempio, perché le ciliege e le prugne “sono della misura della bocca dell'uomo”, le pere e le mele “della misura della sua mano” e perché i poponi sono divisi in spicchi per essere “mangiati in famiglia”. E non diremo neppure: Dio esiste perché questo mondo ci mostra alla fine il male sempre punito ed il bene sempre trionfante. Sarebbe troppo facile confonderci!

La prova dell'esistenza di Dio consiste nel dire: *il mondo*, col male che ci si trova, *esiste, dunque Dio esiste*. Per quanto miserabile ed imperfetto esso sia, il mondo esiste, dunque non è il nulla. Per quanto ricco e meraviglioso esso sia, il mondo è *multiplo e mutevole*, dunque non è l'Assoluto dell'essere, l'Essere in sé, che non può essere che uno ed immutabile. Né nulla né Assoluto, il mondo, effettivamente, in ogni momento, ha le caratteristiche dell'essere che non esiste per sé, dell'essere che non porta in se stesso una ragione esplicativa, dell'essere indigente, dell'essere “contingente” (è l'espressione filosofica); dunque dell'essere mendico. Il nulla non ha bisogno di spiegazione, di ragion d'essere; l'Assoluto porta in sé la sua ragione d'essere; il mondo che è fra i due ha bisogno di una ragion d'essere, di una giustificazione, ma, non possedendola in sé, non può trovarla che in un Altro, il quale esiste per se stesso: ciò che esiste, senza esistere per se stesso, esiste attraverso un Altro, che esiste per Se stesso (8).

Il movimento dell'intelligenza che si eleva fino all'affermazione di Dio,

rimane di conseguenza intatto, per quanto il male del mondo sia grande. Esso è paragonabile al ragionamento dell'uomo che, vedendo in mezzo alle tenebre un effetto di luce, deduce l'esistenza del sole. Meglio ancora: mentre la luce e l'ombra si cacciano via reciprocamente, bisogna ricordarsi che il male ha sempre bisogno di un soggetto nel quale essere; non ci sarebbe cecità senza un *essere* privato della vista; sotto il male si rivela sempre l'essere contingente. E si potrà dire, senza alcun paradosso di pensiero, che il male prova l'esistenza di Dio. Non c'è altro che un paradosso d'espressione, che scomparirà dicendo: il male rivela l'esistenza di un soggetto contingente, il quale postula l'esistenza dell'Assoluto.

c) Un Dio del male è impossibile.

Bisogna, dice san Tommaso, scartare il pensiero che vi possa essere “un primo principio del mali, così come esiste un primo principio del beni. Infatti, prima di tutto, il primo principio del beni è buono per essenza. Orbene, nessun essere potrebbe essere cattivo per essenza: ogni essere, per il fatto stesso che è un essere, è buono; di conseguenza è soltanto in un bene che il male può installarsi.

“Inoltre, il primo principio del beni, che è il bene supremo e perfetto, concentra in se stesso ogni bontà. Ma un male supremo è inconcepibile. E' vero, infatti, che il male diminuisce sempre il bene nel quale si inserisce, tuttavia non riesce mai a distruggerlo completamente. Se dunque un bene sussiste sempre sotto il male, nulla potrà essere integralmente e perfettamente male. Così Aristotele (9) scrive che il male integrale distruggerebbe se stesso. In realtà bisognerebbe distruggere ogni bene, perché il male restasse nella sua integrità; ma allora assieme al bene nel quale è inserito, il male stesso scomparirebbe” (10).

sant'Agostino aveva detto: “Là dove c'è una specie [egli per specie intende una natura, una realtà positiva] c'è necessariamente un modo d'essere ed un modo d'essere è qualcosa di buono. Il male assoluto, di conseguenza, non ha alcun modo d'essere, poiché è privo d'ogni bontà. Esso non esiste per nulla, non dipendendo da alcuna specie. Il concetto stesso del male è stato inventato per indicare una privazione di specie” (11).

Se, dal punto di vista della metafisica, il male suppone il bene, è chiaro che la nozione del male in sé, del male puro, è una nozione contraddittoria che si distrugge da sé.

d) L'illusione del dualismo.

I) Come hanno potuto tanti, troppi pensatori, disconoscere l'evidenza di ciò? E' una domanda questa che lascia perplesso lo studioso delle religioni, il filosofo, il teologo.

San Tommaso ci dice che i pensatori dualisti, impressionati dal conflitto degli effetti contrari dovuto allo sforzo, in senso opposto, di cause parimenti reali, parimenti consistenti, hanno creduto che, risalendo la catena delle cause, bisognasse trasportare il contrasto fino ai primi principi delle cose, e, di conseguenza, hanno immaginato, fin dagli inizi, un conflitto fra due cause contrarie.

Essi hanno dimenticato precisamente che i contrari sono essi stessi propri dell'essere, e che, se si escludono ed entrano in conflitto, in quanto rappresentano delle forme dell'essere opposte, si assomigliano in quanto sono propri dell'essere. Pertanto, in virtù del principio di ragione d'essere, ogni particella d'essere richiede l'Essere in sé, tutto ciò che ha l'essere, richiede un principio che è l'Essere, l'Assoluto, e che, un po' come il colore bianco contiene tutti gli altri colori, raccoglie nella ricchezza superiore della sua unità tutte le varie realizzazioni dell'essere: “Non hanno saputo ricondurre le cause particolari, contrarie fra loro, ad una causa universale comune. E' per questo che hanno creduto che la contrarietà nelle cause dovesse risalire fino ai primi principi” (12). Viceversa, l'essere si oppone all'essere appunto nella misura nella quale, degradandosi, s'impoverisce, si divide, si limita, si restringe. Invece nella misura in cui dalle forme ristrette dell'essere si sale verso la sorgente dell'essere, si vedrà l'essere spogliarsi dei suoi limiti, accrescere la sua intensità e la sua unità, ed elevarsi al di sopra di ogni conflitto.

2) I contrari, una volta liberati dai loro limiti di creature, e in primo luogo dal male, cioè dalle privazioni che li colpiscono, si riconciliano nella Sorgente prima, nell'Essere in sé, nel Bene in sé, in quanto essi sono forme dell'essere, forme del bene, le quali, senza dubbio, si oppongono fra loro, ma convergono verso un ordine universale (13).

Ma che cosa accadrà ai pensatori che definiscono il male come il contrario del bene, e non come la privazione di un bene? Essi attribuiscono al male una realtà positiva. Dovranno negare che qualunque essere, per il fatto che esiste,

sia buono; dividere l'essere in essere buono in sé ed essere cattivo in sé. Quindi il principio di causalità dovrà essere applicato tanto al male quanto al bene, tanto alla cecità quanto alla vista, tanto alla morte quanto alla vita; e, come si viene alla conclusione dell'esistenza di un principio supremo di tutti i beni, si dovrà venire ad ammettere l'esistenza di un principio supremo di tutti i mali. Dunque due principi supremi antagonisti; due dèi che si dividono il dominio dell'essere; due dèi, nessuno dei quali è l'Essere in sé, nessuno dei quali è l'Assoluto. Ecco l'assurdità del dualismo, nelle sue estreme conseguenze.

3) Tuttavia non è forse consuetudine opporre il bene ed il male come del contrari? Forse che i moralisti non lo fanno (14)?

Sì, ma non è affatto loro intenzione negare che ogni essere sia buono per il fatto che esiste, di dividere l'essere in essere buono in sé ed essere cattivo in sé, di trasportare l'opposizione del bene e del male nel seno stesso della divinità.

Essi intendono soltanto ricordare che la libera scelta dell'uomo non avviene fra un bene ed una privazione, avviene fra due beni, tutti e due positivi e capaci di sollecitare il suo desiderio ma di segno contrario: per esempio, la cosa altrui da rispettare o da rubare. La scelta di una di queste due azioni avvicina l'uomo al suo fine ultimo: ecco il bene morale; la scelta dell'altra allontana l'uomo dal suo fine ultimo, lo priva dell'ordine che tende al suo fine ultimo: ecco il male morale.

Il bene ed il male si oppongono come due contrari, come due realtà positive, soltanto in senso morale, non in senso metafisico. Scegliere un bene (metafisico) che mi eleva e mi avvicina al mio fine: ecco il bene morale. Scegliere un bene (metafisico) che mi abbassa e mi allontana dal mio fine, che mi priva del mio ordine finale: ecco il male morale (15).

e) Mazdelismo, manicheismo, gnosticismo.

I) Nella fase mazdelsta della religione dell'Iran, il male, invece d'essere concepito come una privazione, come l'assenza di un bene dovuto, prende corpo e diventa una realtà positiva. Esso esige una causa che appartenga al suo stesso ordine. Come si oserebbe, infatti, far risalire il male ed il bene ad un principio unico? Questa è la difficoltà, ritenuta insormontabile, che il dualismo mazdeano oppone contemporaneamente alle tre religioni

monoteiste: il giudaismo, il cristianesimo, l'islamismo (16). La causa del male, il maligno, Ahriman, appare come il male personificato e sussistente, il male puro, rivale fin dall'eternità del bene puro. Esso è il principio di una controcreazione opposta alla creazione di Ohrmazd.

Il dualismo non è la primitiva religione dell'Iran: “Fra i Gati, non vi è che un Dio supremo, Ahura Mazda, il saggio Signore, circondato da sei entità che rappresentano alcuni aspetti delle sue competenze diverse nel cosmo e verso la società umana: più tardi questi aspetti diventeranno delle creature primordiali, degli arcangeli. Per il momento, essi coesistono con due spiriti, il buono ed il cattivo, gemelli in origine e la cui opposizione sostanziale è una dottrina capitale dello zoroastrismo. Questi spiriti hanno optato o per il bene o per il male, senza che si possa sapere assolutamente nulla della loro condizione prima di quella scelta... E' una cosa impressionante constatare che il principio cattivo non è collocato sullo stesso piano del Dio supremo: esso è al piano inferiore, di fronte allo Spirito buono i cui rapporti con Ahura Mazda sono ben lungi dall'essere chiari. Lo stesso schema si ritrova in una dottrina, essa pure iraniana, ma di origine oscura, che si è sviluppata in margine al mazdelismo ufficiale pur contaminandolo qua e là, e che si suole chiamare lo zervanismo: il Dio supremo (Zervan, Kronos) genera nello stesso tempo Ohrmazd e Ahriman, quello in virtù dei suoi meriti, questo in conseguenza del suo dubbio. Se qui Ahriman è sullo stesso piano di Ohrmazd, è perché questo è abbassato all'ufficio di una specie di demiurgo. Tutto procede come se l'arrivismo del male, la sua pretesa di uguagliare il bene, urtasse contro una impossibilità di natura. Il suo carattere secondario, parassitario, non scompare mai” (17).

2) Secondo la concezione manichea esiste dapprima, in un “tempo anteriore” al mondo, “una dualità assoluta ed intatta di due nature o sostanze o radici: la Luce e l'Oscurità, il Bene ed il Male, Dio e la Materia. Ciascuna di esse è principio al medesimo grado, poiché è ingenerata e perciò eterna: ciascuna delle due ha un valore uguale ed una potenza equivalente. Tutte e due, infine, non hanno nulla di comune, ma si oppongono fra di loro in tutto. Il problema del male riceve così, fin da principio, la sua soluzione più realistica ed estrema: non si può negare il male, poiché esiste in sé e fino dall'eternità; neppure si può rimpicciolirlo, perché non deriva e non dipende affatto dal bene” (18). Questi due principi sono concepiti come delle forze protese nello

spazio infinito e separate da una frontiera. Nel “Tempo di mezzo” nel quale esse entrano in conflitto, una parte della Luce è imprigionata dalle Tenebre: così si spiega il mondo. Nel “terzo Tempo” le due sostanze ritorneranno definitivamente alla loro separazione primitiva.

Si è osservato che il manicheismo, il quale si presentava come una spiegazione scientifica dell'universo, appare in realtà, come una costruzione poetica, un mito (19). Il mazdelismo, che lo ha combattuto violentemente, gli rimprovera d'immaginare grossolanamente le due sostanze prime come protese nello spazio; di spiegare la comparsa del mondo non come un processo di creazione, ma come un processo di emanazione (la luce suprema stessa, secondo i manichei, si lascia imprigionare dalle tenebre); di considerare la materia cattiva in sé ed in modo irrimediabile (20).

3) Se il manicheismo è essenzialmente una gnosi (21), non ci si stupirà d'incontrare il dualismo nel seno stesso dello gnosticismo: “Come tutti i gnosticismi - scrive H. C. Puech il manicheismo è nato dall'angoscia inerente alla condizione umana. L'uomo trova la situazione in cui egli è, strana, insopportabile, radicalmente cattiva. Egli vi si sente asservito al corpo, al tempo ed al mondo, mescolato al male, dal quale è continuamente minacciato o macchiato: donde il bisogno di essere liberato. Ma se io sono in grado di sentire questo bisogno, se provo il desiderio di trovare o di ritrovare (poiché si tratta di una nostalgia) uno stato in cui io appartenga a me stesso, in una libertà ed in una purezza totali, è perché, nel mio essere, nella mia vera essenza, sono realmente superiore alla mia condizione attuale ed estraneo a questo corpo, a questo tempo, a questo mondo. Di conseguenza, la mia situazione presente mi apparirà come un decadimento. Bisognerà che io mi spieghi come e perché sono venuto e sono giunto a questo punto. D'altra parte, mentre mi conosco, o mi riconosco estraneo, per essenza, al mondo, conosco, o riconosco che Dio, Egli pure, non può che essergli estraneo. Dio, che non è che Bontà e Verità, non ha potuto volere questo universo di sofferenze e di menzogna; Egli non è responsabile, o non è direttamente responsabile, dell'esistenza del mondo e degli esseri di carne. Si è quindi costretti ad attribuire la creazione ad un principio esso stesso cattivo, inferiore (Demiurgo) o persino, per il manicheo, opposto a Dio. Come in tutte le gnosi, noi sfociamo in una dualità fra il Dio trascendente e buono ed il dio creatore e dominatore” (22). Lo stesso autore tuttavia mette in evidenza una

differenza fra la gnosi classica ed il manicheismo: nello gnosticismo, il mondo è l'opera d'un Demiurgo, cioè di un dio inferiore, impotente o cattivo; nel manicheismo, il mondo dei corpi è l'opera del Male supremo, ed il Demiurgo appare come una potenza benefica, emanata dal principio buono, per lavorare alla liberazione delle particelle di luce sepolte nella materia (23). E' evidente, che nonostante lo scandalo che essa infligge alla ragione, la metafisica dualistica, la quale, dopo avere sostanzializzato il male, deve trovargli una causa positiva, distinta dalla causa del bene, ed interdirti di far risalire ad un Dio unico la creazione di tutto quanto vi è di essere nel mondo, si è rivelata tale da sviare dei grandi complessi religiosi e da far vacillare la speranza degli uomini.

f) L'illusione del nichilismo.

Di fronte ad una società pseudo-cristiana che approfitta del nome di Dio per giustificare un ordine iniquo, sarà sempre nostro dovere denunciare l'ipocrisia, e sostituire a tutte le immagini caricaturali che sono state fatte di Lui, il vero volto di Dio e le inesorabili esigenze del cristianesimo. Ma la tentazione, l'illusione sarà di cadere nel tranello e di prendersela con Dio stesso per gli scandali che Lo offendono e che Egli maledice. Allora la santa rivolta iniziale contro l'ingiustizia si trasforma in bestemmia, e finisce in una folle accusa al Creatore da parte della Sua creatura, che riceve da Lui tutto, fino allo stesso senso ed allo stesso amore della giustizia.

Non è soltanto delle iniquità sociali, dei disordini dell'economia e della politica che si farà colpa a Dio. Ci si irriterà per il male stesso della natura, vale a dire per quell'aspetto d'ombra e di miseria ch'è inerente ad ogni creatura per il fatto ch'essa è tratta dal nulla e che non può fare a meno di portarne il segno. Si troverà intollerabile la legge, secondo la quale la formazione di una sostanza suppone la corruzione di un'altra, secondo la quale la perfezione degli esseri sensibili ha, come contropartita, la vulnerabilità e la sofferenza, secondo la quale infine gli esseri dotati di libero arbitrio, come l'uomo e l'angelo, non possono essere per natura scevri da peccato. Dalla rivolta contro il male o contro l'impotenza delle creature, si passerà alla rivolta contro l'essere stesso e contro il bene del quale quel male o quella impotenza sono l'opposto, e, dall'odio per l'essere creato, all'odio per l'Essere increato donde quello deriva. Ci si sdegherà al pensiero che Dio abbia potuto creare un universo nel quale il male ha un suo posto, nel quale

ovunque s'incontrano limiti; in breve, si sarà gelosi perché Dio è rimasto superiore alle Sue creature e perché non ha fatto un mondo uguale a Lui. L'ateismo si trasformerà nell'antiteismo militante, rivendicatore, forsennato. Che cosa c'è alla base d'un simile delirio? Senza dubbio, la speranza traviata di qualche grande felicità. Da quando il romanticismo tedesco ha scatenato in lei le forze del desiderio, l'umanità si è lasciata sedurre e trascinare da ambizioni smisurate. Essa vuole il possesso dell'assoluto fin da quaggiù, e pretende di conquistarlo con le sue proprie forze, vuole rapido come una preda. Se la felicità sfugge, se la sventura continua, se la realtà resiste, si metterà la dinamite sotto la realtà, fino al giorno in cui, rovesciati tutti gli ostacoli, sorgerà inevitabilmente dalle rovine il miracolo dell'età dell'oro, che è la sola concepibile e normale per l'umanità (24). Il Catechismo del Rivoluzionario, di Michele Bakunine, sogna una setta capace di concentrare il mondo in una sola forza pan-distruttiva. Il paragrafo 26 ne precisa lo scopo ed i mezzi: "L'Associazione non ha altro scopo che l'emancipazione completa e la felicità del popolo, cioè degli uomini di pena. Ma, convinta che questa emancipazione e questa felicità non possono essere raggiunte se non per mezzo di una rivoluzione popolare che tutto distrugga, l'Associazione impiegherà tutti i mezzi e tutte le sue forze per garantire ed aumentare i mali e le disgrazie che devono infine esaurire la pazienza del popolo ed eccitarlo ad una sollevazione in massa" (25).

Finché ci saranno dei limiti, le distruzioni dovranno ricominciare; ma è impossibile annientare l'essere creato o strappargli i suoi limiti; non si potrà far altro che cambiarlo in un essere ancora creato ed invitarlo sempre a distruggersi.

2. DIO "CREA" o PER LO MENO "CAUSA" IL MALE?

Se c'è paradosso nella definizione del male: esso esiste, ma come privazione; ci sarà pure paradosso nell'origine del male: per quanto siano terribili le sue rovine, il male è causato come privazione. Consideriamo prima di tutto il rapporto del male con le cose create.

a) Come può il male, essendo privazione, essere "causato" dalle creature?

1) Ciò che gli agenti naturali tendono ad introdurre nell'universo, è una forma nuova, una positività nuova che si sostituirà ad una forma anteriore: la generazione di un essere trascina la corruzione di un altro, nel mondo

minerale come nel mondo biologico. Lo stesso agente avrà due effetti concomitanti (26): un bene ed un male. Il bene è prodotto come cosa alla quale si tende (effetto per se), il male sopravvive come cosa alla quale non si tende, ed è il rovescio, la fodera del bene cui si tende (effetto per accidens) (27). Il bene è prodotto come positività; dipende da una causa veramente efficiente. Il male sopravviene come privazione; esso non richiede di essere spiegato, quanto al suo essere, alla sua materia, alla sua consistenza, perché non ne ha; non dipende da una causa veramente efficiente. Ciò che richiede una causa, è la sua introduzione nella materia del mondo, la sua presenza nell'esistenzialità, il suo sopravvenire come privazione. Si esprime ciò dicendo che la causa efficiente del bene cui si tende è causa efficiente indiretta, o per accidente, del male cui non si tende.

Che il male non s'introduca nel mondo, se non nascondendosi sotto un bene, si constata anche nell'ordine morale degli agenti volontari. Ciò che il peccatore desidera non è una privazione, è un bene particolare, ma che non può scegliere senza allontanarsi dal suo fine ultimo, e gettarsi nella rovina: il bene è voluto per se ed il male per accidens (28).

2) Abbiamo parlato del male, fisico o morale, che è come il prezzo di un bene cui si tende direttamente, del male che sta dalla parte dell'essere o dell'effetto prodotto dall'agente. Ma il male può annidarsi nell'agente stesso, trovarsi al principio della sua azione; un agente debole, un seme avariato non daranno vita che ad un'azione debole (29). In questo caso si dirà che il male dipende meno da una causa "efficiente" che da una causa "deficiente" (30), meno da una causa che "agisce" che da una causa che "deagisce" (31).

Ciò si verifica persino nell'ordine morale: dopo aver detto che la volontà può essere causa del male per accidente, san Tommaso aggiunge che essa può esserlo anche per deficienza (32).

Questa asserzione mette in campo un problema riguardo all'origine del peccato: esso procede da una volontà deficiente. Ma come può essa trovarsi deficiente, liberamente deficiente, prima ancora di peccare? Bisogna dire che finché la volontà non agisce essa non è tenuta a porre attenzione alla regola del suo agire, cioè alla regola della ragione e della legge divina. La non-considerazione attuale della regola non è per lei una privazione, ma è una pura assenza, un silenzio (33). Ma se la volontà, di fronte al dilemma bene o male, decide di agire senza considerare la regola, la pura assenza diventa

tosto privazione e si produce l'azione sregolata, il peccato. Non si rimprovera all'artigiano di non considerare la regola, ma di agire senza considerare la regola (34).

b) Il male viene da Dio?

Il male dovrà dunque, in ultima analisi, risalire fino a Dio, Autore delle creature?

I) E' evidente, prima di tutto, che il male, essendo una privazione e non avendo natura, non può essere, per parlare con esattezza, creato, poiché non è in se creabile: “Io non deliro, io non dico: Dio crea il male”, esclama sant'Agostino (35).

Quando si dice, in Isaia (XL V, 6-7): “Io sono Jeova, e nessun altro! Io formo la luce e creo le tenebre; faccio la pace e creo la sventura!” (36), è evidente l'intenzione del profeta: vuole eliminare nel modo più assoluto ogni dualismo, ogni politeismo, affermare che Dio è unico Padrone del beni e del mali, della vita e della morte. Ma dire che Dio è padrone tanto del beni quanto del mali, non significa che sia Padrone allo stesso modo del bene che egli conserva nell'essere e del male che viene a colpire l'essere.

Parlando dunque a stretta ragion di logica, è una sciocchezza dire che Dio ha creato il male, oppure chiedersi perché l'ha creato.

2) Sarà dunque possibile porci questa domanda: “Perché Dio ha causato il male?”.

a) Abbiamo visto che il “male dell'azione” deriva da una insufficienza fisica o volontaria dell'agente, che deagisce invece di agire (seme avariato, artigiano non osservante della regola). Orbene, è chiaro che nessuna insufficienza fisica o morale può trovare posto in Dio. Di conseguenza, il male fisico o morale dell'azione, il peccato in particolare non avrà mai, in alcun modo, Dio come principio; sarebbe follia portare in Dio la causa del male dell'azione (37). Se Dio fosse in maggiore o minor misura causa d'un tale male, allora, e soltanto allora, si avrebbe il diritto di dire che manca di potenza e di bontà.

b) Che cosa si può dire del “male dell'effetto”, del “male dell'essere”), cui non si tende direttamente, per se, ma che, essendo il rovescio e quasi il prezzo di un bene cui si tende direttamente, è, per questa ragione stessa,

voluto indirettamente per accidens?

Abbiamo detto che può avere come causa sia un agente volontario che un agente naturale. Nel primo caso, può risultare talora da un atto volitivo retto, e risalire al male della natura: bisogna distruggere degli esseri per nutrirsene; talora da un atto volitivo sregolato: l'intemperante che cerca direttamente il piacere consente indirettamente alla sua degradazione. E' evidente che, in quanto dipende da un atto volitivo sregolato, il male dell'effetto resta imputabile alle sole creature.

Ma il male dell'effetto può risultare dall'attività degli agenti naturali: l'evoluzione dell'universo non procede senza distruzioni, appaiono nuove forme di esseri che si sostituiscono alle antiche. Ed allora come non far risalire a Dio, Autore di quelle nature, contemporaneamente, ma in modi totalmente diversi, il bene cui esse tendono direttamente e per sé, ed il male cui esse non tendono, ma che ne consegue indirettamente e per accidente? Si dirà dunque che Dio è direttamente e per sé causa del bene, e che è indirettamente e per accidente causa del male dell'universo.

Diremo, senza esitazione, che Dio è causa del bene: il che significa che la Sua azione mira al bene, tende all'essere. Ma non diremo assolutamente che Egli è causa del male, il che significherebbe che la Sua azione mirerebbe al male, tenderebbe alla distruzione, o per farla breve significherebbe che Dio avrebbe creato il mondo con l'intenzione di annientarlo (38). Per definire con una parola sola i rapporti di Dio con il male, bisognerà perciò ricorrere ad un'espressione nuova: si dirà che Dio permette il male fisico dell'universo (39).

3) Il male della pena, che priva l'uomo della sua integrità, apparterrà al male dell'effetto, o al male dell'essere; il male della colpa invece appartiene al male dell'azione volontaria (40). Dio non è assolutamente in alcun modo causa del male della colpa; Dio è causa del male della pena esattamente nello stesso modo col quale è causa del male dell'universo (41). E' l'ordine dell'universo che Dio vuole; la pena, che Egli non vuole, cui non tende (non immaginiamo ci Dio come un carnefice) è la ferita che infliggono a se stessi coloro che si ribellano contro un ordine che, essendo divino, non può essere distrutto dalla creatura. Dio non la "vuole" se non in questo modo del tutto indiretto, quasi contro voglia, *praeter intentionem*. Gesù piange sulla tomba di Lazzaro e sulla prossima rovina di Gerusalemme. Onde evitare dunque ogni equivoco,

sia riguardo alla pena, sia riguardo al male fisico, non diremo che Dio lo “causa”, né che lo “vuole”, ma che lo permette.

c) Alcuni testi di Platone e degli Antichi.

E' ben noto il passo della Repubblica, in cui, protestando contro i poeti, Socrate ammette che si facciano risalire a Dio soltanto i mali apparenti che, come il male della pena (ed il Gorgia aveva insistito su quest'ultimo punto) sono, in realtà, del benefici:

“SOCRATE. Il bene non è, proprio no, causa di tutto, ma è responsabile di tutte le cose il cui modo d'essere è buono; esso è irresponsabile di ciò che è male. - ADIMANTE. Assolutamente irresponsabile!- SOCRATE. Si conclude dunque che la divinità, poiché è buona, non dev'essere considerata responsabile di tutto, come si pretende in generale, ma di una piccola parte delle cose umane; irresponsabile invece di una gran parte di esse, poiché, per noi, i beni sono di gran lunga superati dai mali. E del beni, non si può far risalire la causa a nessun altro che a lei; mentre per i mali non so quali altre cause si debbano ricercare, ma non si può risalire alla divinità!... Talvolta i poeti cantano le sventure di Niobe, quelle del Pelopidi, quelle di Troia, o qualche altra simile abominazione: ebbene, o non si dovrà ammettere che esse siano considerate opera della divinità, oppure, se lo si ammette, bisognerà scoprire una giustificazione di quei fatti, quella, pressappoco, che stiamo cercando in questo momento, e bisognerà dire, riguardo alla divinità, ch'essa ha compiuto in ciò delle opere giuste e buone, e riguardo agli uomini, che per essi fu un vantaggio essere stati colpiti” (42).

Al giovane scandalizzato perché vede crescere i disordini nel mondo (particolarmente la prosperità del cattivi) e che finisce per dubitare della scienza e della provvidenza degli dèi, l'Ateniese delle Leggi si accontenta di ricordare la necessità della subordinazione delle parti al bene dell'insieme: “li tuo stesso essere, povero miserabile, per quanto sia estremamente spregevole, è una di queste parti, il cui sforzo totale mira continuamente all'insieme... Non sei tu il fine, in vista del quale si produce quel certo inizio di esistenza, ma è l'universo il fine in considerazione del quale tu esisti” (43).

Quest'ultimo pensiero si ritrova frequentemente negli stoici. “Ciò che accade in particolare a ciascuno - dice Marc'Aurelio - è, per Colui che regge il tutto, condizione del suo buon svolgimento, della sua perfezione e, per Giove! della sua esistenza stessa. L'universo viene in certo modo mutilato, per poco che si

sottragga alla connessione e al concatenamento delle cause non meno che delle sue parti. Orbene, tu. interrompi questo concatenamento, per quanto dipende da te, quando sei malcontento degli avvenimenti, ed in certo senso, li distruggi” (44).

Plotino fa eco a Platone: “La santità e la pietà ci proibiscono di ammettere che i fatti che ci vengono obiettati (i buoni sono poveri ed i cattivi sono ricchi) non siano secondo ciò che conviene, e di farne rimprovero alla creazione (XXX). Rimane da ricercare in che cosa essi sono un bene ed in che modo partecipano all'ordine del mondo, oppure, per esprimerli altrimenti, in che cosa non sono un male” (45). Gli attori in un dramma od in una tragedia possono discutere fra loro sulla scena, ma non rivolgono delle ingiurie all'autore che ha composto il dramma o la tragedia (46).

L'atteggiamento spontaneo degli antichi di fronte al mistero del mondo era l'umiltà. Troppo evidente era lo splendore per osare bestemmiare (47).

3. DIO “PERMETTE” IL MALE“

Dio permette il male”: è possibile determinare meglio il senso di questa formula che l'insegnamento cristiano fa sua?

a) Dio “vuole” il male?

l) Dio non crea il male, non causa il male. Dio non vuole il male. Pensare che Egli ricerchi, desideri, Si prefigga la privazione per se stessa sarebbe un'assurdità. Nella natura Egli vuole, Si prefigge i rinnovamenti, non le distruzioni che ne sono il rovescio. Egli. vuole, Si prefigge non il male della pena, ma l'ordine, il bene contro il quale urtano il disordine e la rivolta (48). Del male della natura e del male della pena, che non sono voluti per se stessi, a cui non si tende, che sono voluti soltanto in ragione del bene che comportano, si potrà dire che sono voluti per accidente, oppure, per usare una sola parola, che sono permessi.

E' un bene, una felicità ciò che il peccatore vuole, e per quel bene, per quella felicità, acconsente liberamente a deviare dal suo fine ultimo: ecco il male della colpa. Un bene è voluto direttamente per se; un male è voluto indirettamente per accidens: non un male qualunque (soffrire è un male, ma è un bene ed è cosa ragionevole soffrire e morire per una giusta causa), ma un male che devia la volontà creata dal suo fine ultimo (49).

Orbene Dio non può né deviare da Se stesso né deviare gli esseri da Lui

stesso (50): è dunque impossibile che, nel male che potrà volere per accidente, si trovi il male della colpa. Dirò di più: Dio lotta in noi per preservarcene; dunque non lo vuole assolutamente (51).

Abbiamo detto che Dio permette il male della natura ed il male della pena. Ma si comprende già che si dovrà dire che permette il male della colpa, in un modo diverso e molto più misterioso.

b) Il male è parte dell'universo?

I) Nell'universo che Dio ha stabilito di creare, la privazione non è stata eliminata, essa vi ha la sua parte, una parte assai vasta.. Essa è preveduta, ammessa, tollerata, sopportata, sofferta. Non si dirà tuttavia che il male, anche il male di natura, sia parte dell'universo: ciò significherebbe, una volta ancora, dimenticare il mistero del male e collegarsi con la tesi secondo la quale il male è concepito come un bene minore, come un contrario, come un bene che deve scomparire, ma non come una privazione: “Il male non è una parte dell'universo: esso non ha ragione né di sostanza, né d'accidente, ma soltanto di privazione” (52).

Per Plotino, invece, il male è parte dell'universo: “La ragione universale è una; ma non è divisa in parti uguali: come nel flauto di Pane o in altri strumenti, vi sono delle canne di lunghezza diversa, così le anime sono collocate ciascuna in un posto diverso; e ciascuna al suo posto, rende il suono che si accorda con la sua posizione particolare e con l'insieme delle altre. La cattiveria delle anime ha il suo posto nella bellezza dell'universo; ciò che, per esse, è contrario alla natura, è per l'universo conforme alla natura; il suono è più debole, ma non diminuisce la bellezza dell'universo” (53). Le anime sono cattive quando si lasciano dominare dal substrato corporale, la materia nella quale passa ancora tuttavia un influsso, se pure diminuito, della ragione universale; dimodochè, in conclusione, tutto è buono (54). Plotino si appella ai contrari che si urtano fra di loro in vista del bene universale, oppure anche ai beni di cui il male non è stato che l'occasione. Per giustificare la provvidenza, quale egli la concepisce, non trova, in conclusione, altra via che dipingere i mali, non solo quelli della natura, ma anche la cattiveria delle anime, come beni minori.

Che cosa concludere, se non che egli non ha colto affatto la misteriosa definizione del male, il quale non essendo un bene minore ma una privazione, non può essere una parte dell'universo?

2) Il male non è affatto parte dell'universo; sono i beni che sono parte dell'universo.

Talora quei beni, voluti da Dio, sono corruttibili, dovranno cedere il posto ad altri beni: non c'è costruzione senza distruzione, non ci sono carnivori senza la morte di animali. Oppure si tratta di beni altissimi, ma bivalenti per definizione, come il libero arbitrio, la libera scelta, fatta per salire verso il bene ed espandersi, ma che potrà anche declinare verso il male e venire meno. In tutti questi casi il bene viene come primo, il male come secondo. In altri casi è il male che viene per primo. Pensiamo alle malattie, alle infermità, alle prove dalle quali potranno derivare la grandezza d'animo e l'eroismo; pensiamo al male del peccato che Dio non può volere in alcun modo, che di per sé non tende che alla rovina e che sarà per Dio l'occasione di manifestare o la santità della Sua creazione contro la quale si ribella liberamente il peccatore, o le adorabili iniziative delle sue misericordie (55). Bisogna dire che questi mali “contribuiscono alla perfezione dell'universo”? No; san Tommaso ce ne rimprovererebbe (56) perché ciò significherebbe considerarli come una parte dell'Universo; significherebbe vedere in essi le cause dei beni ai quali sono legati, mentre essi non ne sono che il rovescio o l'occasione.

c) Il male “regolato” e “ordinato” da Dio.

Il male cui Dio non tende, è tuttavia conosciuto da Lui, regolato e dominato da Lui, ordinato da Lui verso qualche fine e non sfugge alla Sua provvidenza. Il “bene ed il male - dice san Tommaso - sono soggetti alla provvidenza divina: il male, in quanto conosciuto e regolato, ma non in quanto preso di mira da Dio, *malum tamquam praescitum et ordinatum, sed non ut intentum a Deo*” (57).

Riguardo al male della natura, che, in quanto si appiglia all'uomo, è già un male della pena, nel libro della Sapienza (I, 13), sta scritto: "Dio non ha fatto la morte e non prova nessuna gioia per la perdita del vivi. Ha creato ogni cosa per la vita; le creature del mondo sono salutari". I mali sono soltanto permessi, ma Dio ne è il Padrone assoluto. Tutto ciò che per noi è caso, vale a dire tutto ciò che risulta da interferenze casuali imprevedute per noi, è nella Sua mano, tanto per i suoi effetti positivi, quanto per le disgrazie che trascina. In questo senso leggiamo (I Samuel, II, 6): “Jeova fa morire e fa vivere, fa

discendere nel regno dei morti e ne fa risalire” (58). E ancora, (Amos, III, 5): “Accade una disgrazia in una città senza che Jeova ne sia l'Autore?”. E nel Vangelo (Mt., X, 29): “Due passerini non valgono neppure un asse. Eppure neanche uno di essi cade a terra senza [il consenso di] vostro Padre”. La torre di Siloe che schiaccia nella sua rovina diciotto persone (Lc., XIII, 4), il giovane che si addormenta sulla finestra e cade dal terzo piano (Atti, X, 9), la vipera che morde Paolo (Atti, XXVIII, 3), sono tutti fatti fortuiti che Dio abbandona alle leggi della contingenza per una segreta disposizione della Sua provvidenza. Agli avvenimenti che devono verificarsi in un modo contingente, Dio, dice san Tommaso, la cui volontà è sovranamente efficace, prepara delle cause contingenti (59). Queste cause sono preordinate per qualche bene al quale dei grandi mali potranno casualmente essere legati. Tutti gli avvenimenti della natura sono perciò provvidenziali, e lo sono doppiamente se riguardano l'uomo “che vale di più di una moltitudine di passerini” (Mt., X, 31), ed in questo senso, si realizza, ma a profondità inaccessibili, per l'anima che si era data a Dio senza riserva, il Tutto ciò che accade è adorabile di Léon Bloy, che fa eco all'Apostolo: “Rendete grazie in ogni momento e per ogni cosa” (Ephes., V, 20). Ma a noi piace considerare provvidenziali soltanto quegli avvenimenti che rispondono ad un desiderio segreto del nostro cuore. Se la provvidenza divina, dice san Tommaso, “non abbandona mai totalmente gli empi: essi cadrebbero nel nulla se essa non li conservasse nell'essere”, i giusti sanno che Dio ha per loro una provvidenza speciale “nel senso che non permette che accada nulla a loro danno che alla fine ponga ostacolo alla loro salvezza”. Poiché (Rom., VIII, 28): “Per coloro che amano Dio, tutto concorre al loro bene” (60).

Dal puro male della pena cui Dio non tende e che risulta da una volontà colpevole che urta disperatamente contro un bene voluto da Dio, contro un universo che Dio non può rinnegare senza contraddirsi, si vede in quale senso il male è “permesso” da Dio, “regolato” da Lui.

Parlando più precisamente del male della colpa, sant'Agostino scrive che Dio è “non artefice, ma ordinatore dei peccati attraverso la distribuzione delle sanzioni, non *operatorum peccatorum*, sed *ordinatorum distributione meritorum*” (61). Ma Dio è ordinatore dei peccati, anche attraverso alla distribuzione dei Suoi perdoni e delle Sue misericordie. Così scrive J. Maritain: “La colpa morale non sarà mai, sotto nessun punto di vista, un bene in rapporto ad un ordine superiore qualsiasi, essa resterà sempre un male

(sebbene essa possa essere riordinata verso un bene maggiore, ma questa è un'altra questione); ma in se stessa, ed abbiamo qui un elemento della tragedia del mondo, rimarrà sempre un male” (62).

d) Dio vuole permettere il male.

Ancor prima di aver distinto nella Summa le specie del male, san Tommaso insegna in linea generale che Dio, il quale non vuole il male, lo permette. Non è esatto dire che Dio vuole che i mali esistano: il che significherebbe pretendere che Egli ne è l'Autore. Non è neppure esatto dire che Dio vuole che i mali non esistano: il che significherebbe ammettere che la Sua volontà manca di forza per compiere ciò che vuole. Che cosa diremo dunque? Bisogna dire che Dio vuole permettere i mali (63). E questo, continua san Tommaso, è bene (64)' E ne dà spiegazione altrove (65): “Se tutti i mali fossero impediti, molti beni scomparirebbero dall'universo. La vita del leone non sarebbe conservata senza la morte di altri animali”; ecco quanto si può dire riguardo al permesso del male della natura. La risposta verrà anche, ma trasportata su di un piano molto misterioso, per il permesso del male della colpa: “La pazienza dei martiri, suppone la persecuzione dei tiranni” (66). In altri termini, volere il male in quanto tale è impossibile a Dio. Volere un bene, un mondo senza mescolanza di male era possibile a Dio. Volere un bene, un mondo con una mescolanza di male, in ragione del bene stesso e non, del male che sfrutta o condiziona quel bene: questo è quanto Dio ha scelto e questo è un bene. Ecco ciò che significa la frase: Dio ha permesso il male. “Dio - dice sant'Agostino - non permetterebbe mai ad un male qualsiasi di esistere nelle sue opere se non fosse abbastanza potente ed abbastanza buono per far derivare il bene dal male stesso (67)” Egli ha giudicato cosa migliore far derivare il bene dal male piuttosto che permettere che non esistessero dei mali” (68).

e) Da chi è misconosciuto il concetto del permesso del male.

l) La distinzione fra volere il male e permettere il male sarà mi sconosciuta da tutti coloro che, per non saper cogliere che il male è privazione, gli attribuiranno una consistenza e ne ricercheranno una causa positiva. Coloro per i quali il male è il contrario del bene, gli assegneranno come causa suprema la volontà di un dio cattivo (dualismo mazdeano o manicheista). Coloro per i quali il male non è altro che un bene minore, o per i quali il bene

ed il male non sono che del modi di pensare della nostra ignoranza (69), considereranno il male ed il bene parimenti voluti dalla Causa suprema.

2) Si è visto più sopra che, secondo sant'Agostino, Dio non è certamente artefice, ma ordinatore del peccati, attraverso la distribuzione delle sanzioni. Alla parola “ordinare”, Calvino dà un altro senso. Se i peccati fossero cose positive, sottrarli all'influenza di Dio ed esitare a sostenere che sono voluti da Lui, significherebbe evidentemente menomare l'onnipotenza di Dio. In realtà la distinzione fra la volontà ed il permesso del male è respinta da Calvino, e proprio nel punto stesso in cui essa si impone con maggiore forza, cioè a proposito del peccato: “Alcuni, egli dice nell'Istituzione cristiana, ricorrono, a questo proposito, alla differenza fra volontà e permesso, dicendo che gl'iniqui periscono col permesso di Dio, ma non per Sua volontà. Ma perché diremo che lo permette se non perché lo vuole? Senza contare che non è di per se stesso affatto verosimile che l'uomo si sia acquistata la dannazione solo per permesso, e non per ordine di Dio... I reprobri vogliono essere considerati scusabili mentre peccano, per il fatto che non possono evadere dalla necessità di peccare, principalmente tenendo conto che essa procede dal decreto e dalla volontà di Dio: io nego, al contrario, che ciò serva a scusarli per il fatto che quel decreto di Dio, del quale si lamentano, è giusto” (70). “Dio non soltanto ha preveduto la caduta del primo uomo e in essa la rovina di tutta la posterità, ma così ha voluto” (71).

4. PERCHÈ DIO PERMETTE IL MALE DI QUESTO MONDO?

Dio non “crea” il male, non “.causa” il male, non “vuole” il male, ma “permette” il male. Perché vuole permettere questo male? Ecco il vero problema.

a) La risposta suprema.

Essa è data da sant'Agostino e sarà raccolta tale e quale da san Tommaso.

Ecco la sua formula nell'Enchiridion (421):“

Il Dio onnipotente, al quale, come ammettono anche gli infedeli, appartiene il dominio sovrano di tutte le cose (72), poiché è sovraneamente buono, non lascerebbe mai esistere alcun male nelle sue opere, se la sua onnipotenza e la sua bontà non fossero tali da poter far uscire il bene dal male stesso”. (73).

Più avanti leggiamo: “Dio ha giudicato cosa migliore trarre il bene dal male che non permettere l'esistenza di alcun male)) (74). Più avanti ancora: Dio,

sapendo che Adamo avrebbe peccato, dispone i suoi piani “al fine di utilizzare per il bene colui stesso che avrebbe commesso il male, cosicché, in certo modo, la volontà cattiva dell'uomo non annulla, ma, al contrario compie, la volontà buona dell'Onnipotente” (75).

Il punto di vista di sant'Agostino è ripreso da san Tommaso all'inizio della Summa. All'obiezione: Un Dio infinitamente buono, se esistesse, non lascerebbe posto alcuno al male, risponde con la prima citazione dell'Enchiridion, e ne sottolinea il paradosso: “Appartiene dunque all'infinita bontà di Dio di permettere che ci siano dei mali e di farne derivare dei beni” (76). Il suo pensiero costante è che le deficienze particolari sono permesse in vista del bene di tutto l'universo, in vista dunque di un bene maggiore: “Come Dio è il moderatore universale di tutto l'essere, *universalis provisor totius entis*, appartiene alla Sua provvidenza di permettere alcuni difetti degli esseri particolari, piuttosto di intralciare il bene perfetto dell'universo. Se, infatti, tutti i mali scomparissero, molti beni mancherebbero all'universo” (77).

b) Valore universale ed analogico di questa risposta.

Come la definizione del male si applica propriamente, ma in modo analogico e trasferito, a tutte le forme del male, così la risposta di sant'Agostino e di san Tommaso, secondo la quale il male è permesso da Dio per qualche bene maggiore, sarà valida propriamente, ma in un modo analogico e trasferito, per tutte le forme del male: male della natura, male della pena, ed anche male della colpa.

Se Dio non ordinasse il male a qualche bene maggiore, se lasciasse le forme del male trionfare totalmente e definitivamente nel mondo, due sarebbero le possibilità: o Egli conserverebbe il controllo del mondo e sarebbe un Dio perverso, intento a distruggere ciò che ha creato, oppure perderebbe il controllo del mondo e non sarebbe più onnipotente. E' assai importante rendersi conto del carattere metafisico della risposta agostiniana.

c) Il suo carattere misterioso.

1) Per quale bene il male è permesso? In alcuni casi lo potremo individuare; col tempo risulterà evidente che quella tale malattia, quella tale disgrazia, quel tal dolore hanno segnato l'inizio del rinnovamento di una vita; l'ingiuria potrà attirare il perdono e la magnanimità, il peccato le misericordie divine.

Ma il più delle volte rimarremo senza una risposta precisa: davanti a noi non ci sarà che un oscuro mistero. San Tommaso a questo proposito è molto breve: la generazione suppone la corruzione; la vita del leone suppone la morte della gazzella; il martirio suppone la persecuzione.

2) Non è dunque in virtù di un'induzione, bensì a priori, e costretti da una necessità metafisica anteriore ad ogni ricerca o verifica che noi diciamo che qualunque male è permesso in vista di qualche grande bene. Siamo di fronte a tre termini, tutti e tre misteriosi: un Dio infinitamente buono e potente; un mondo nel quale il male infierisce; un necessario trionfo del bene sul male. Due di questi misteri, per quanto ci appaiano impenetrabili, sono infiniti soltanto relativamente, sono finiti parlando in senso assoluto: il male del mondo, la sua sovrabbondante compensazione per mezzo del bene. Il terzo mistero è "infinitamente più infinito" è infinito in senso totale. Ciò significa che in Dio vi sono delle risorse infinitamente maggiori di quante ne occorrono per far derivare dal male del mondo un bene del mondo, cioè un mondo migliore. Eccoci sempre sprofondati nei misteri, mai nella contraddizione.

3) Il male è permesso per un maggior bene. Quale maggior bene? Prima di tutto, e per ciò che riguarda il male della natura, bisogna pensare al bene universale che è più prezioso di quello del quale sono private dal male le creature particolari. Il movimento del mondo, ed il susseguirsi delle specie è cosa migliore dell'eternizzarsi degli individui. Qui si arresta la filosofia pura. Bisogna andare oltre e pensare che il male possa essere condizione, nelle imprevedibili disposizioni della misericordia divina, per la comparsa di un universo del tutto migliore dell'universo precedente sul quale esso faceva le sue stragi? Qui avrà inizio la teologia, qui potrà pure farsi avanti la filosofia cristiana.

Commentando il Felix culpa dell'Exultet, san Tommaso scrive che, nel Cristo, la natura umana è stata elevata ad uno stato che non avrebbe potuto conoscere al tempo dell'universo originale (78).

III. SE DIO PERMETTE IL MALE E' PER MANCANZA DI POTENZA O PER MANCANZA DI BONTA'?

1. IL DILEMMA CLASSICO

a) La sua formulazione.

La risposta suprema di sant'Agostino e di san Tommaso, è che Dio non può permettere il male se non per ordinarlo a qualche bene misterioso, e che tale permesso è precisamente un effetto della sua potenza e della sua bontà infinita.

Tuttavia non tutti i problemi sono risolti. Perché scegliere un mondo in cui vi è una mescolanza di male ? Un Dio onnipotente e buono non poteva, non doveva forse scegliere di creare un mondo esente dal male, un mondo migliore, cioè il migliore dei mondi possibili? Se non poteva, ciò denota una mancanza di bontà.

Ci siamo sempre richiamati al mistero della coesistenza di Dio e del male. Con quell'obiezione si crede di ridurci alla contraddizione. Eccoci presi nel dilemma; esso è classico, si trova ovunque, dall'Avesta fino al Dizionario filosofico portatile di Voltaire. Ma è un dilemma di vetro: esso s'infrange contro il mistero di Dio.

b) Il suo significato.

1) Determiniamo esattamente il senso del dilemma.

Il mistero della coesistenza del male e di un Dio infinitamente potente e buono non è accettato: vi si vede una contraddizione. Bisognerà sopprimere uno dei due termini.

2) Vi sono due modi radicali per addivenire a ciò, ma essi non sono in causa qui. Qui si richiede una specie di eroismo, quello cioè di spingere l'errore fino all'assurdo.

Si può sopprimere il mondo, e, di conseguenza, il male del mondo. Questa è pura magia, illusione. Illusione che ci mantiene nell'errore, ma dalla quale ci può liberare l'acquisizione della conoscenza dell'identità morale del nostro io profondo con l'assoluto. Tale è la prospettiva cankariana dell'acosmismo. L'assoluto risplende nella sua purezza e nella sua infinità. Il panteismo è del tutto scomparso e superato.

Oppure si può sopprimere Dio. Questo è l'ateismo assoluto (79) che nega realmente "l'esistenza del Dio Creatore, Salvatore e Padre, il cui nome è infinitamente al di sopra di qualunque nome che noi possiamo pronunciare... Un uomo non diventa un ateo assoluto in seguito a qualche indagine sul problema di Dio condotta dalla ragione speculativa... Il punto di partenza

dell'ateismo assoluto è... un atto fondamentalmente di scelta morale, una libera determinazione cruciale. Se un uomo, nell'istante in cui prende egli stesso una deliberazione e prende posizione di fronte a stesso ed alla direzione totale della propria vita, confonde il passaggio dall'infanzia all'età adulta con un rifiuto, non solo alle subordinazioni dell'infanzia, ma a tutte le subordinazioni; se egli considera in tal modo il rifiuto di ogni legge trascendentale come un atto di maturità morale e di liberazione, e si decide di affrontare il bene ed il male in una esperienza totalmente ed assolutamente libera, scartando decisamente ogni fine ultimo ed ogni legge venuta dall'alto (una tale libera determinazione morale infatti trae origine dai valori primi dell'esistenza) ciò significherà che Dio è espulso da quello spirito, dalla totalità del suo universo personale di vita e di pensiero. Questo è il punto, secondo me, nel quale l'ateismo assoluto incomincia nelle profondità dell'attività spirituale di un uomo. Ma che cosa ho esposto ora se non una specie di atto di fede rovesciato, il cui contenuto non è adesione al Dio trascendente, ma presa di posizione contro questo stesso Dio trascendente?... Che cosa significa tutto ciò? L'ateismo assoluto ha il suo punto di partenza in un atto di fede rovesciato, ed è un impegno religioso in grande stile. Abbiamo qui la prima contraddizione interna dell'ateismo contemporaneo; esso proclama la necessità della scomparsa di ogni religione, ed è esso stesso un fenomeno religioso” (80).

Dal punto di vista che ci interessa, bisogna aggiungere che l'acosmismo avrebbe potuto essere la verità: non è assurdo se non in ragione del fatto che il mondo esiste; mentre l'ateismo è assurdo in sé e metafisicamente. Inoltre, nella prospettiva dell'acosmismo, il male è impossibile, la risposta al problema del male è perentoria; nella prospettiva assurda in sé dell'ateismo, invece, il male di questo mondo, il dolore, la morte, l'ingiustizia, il delitto rimangono senza risposta; il mondo stesso coi suoi eroismi è senza ragione; si chiede ad una generazione sofferente di sacrificarsi per un'altra generazione sofferente fino al giorno in cui, alla fine, tutto ricade nel nulla.

L'assurdità dell'acosmismo riesce evidente ai sensi. L'assurdità metafisica dell'ateismo non lo è meno; è difficile infatti alla ragione non aiutata dalla grazia raggiungere senza errore una conoscenza sviluppata di Dio (81), ma le risulta evidente fin dal suo primo sguardo, che l'essere contingente dell'universo dipende da un Essere in sé. San Paolo non rimprovera ai Gentili di non aver conosciuto Dio attraverso alla ragione, ma di non averlo

glorificato come tale (Rom., I, 19-21).

3) Non è su questo piano di profondità (acosmismo assoluto o ateismo assoluto) che ci viene ora posto il dilemma. Non ci si può spingere, almeno direttamente, né all'acosmismo, né all'ateismo. Poiché il mondo è ciò che è, si cerca di spingere a sacrificare o il vero concetto dell'onnipotenza o quello della infinita bontà del Creatore. E' più facile sacrificare il primo che il secondo. Si possono fare, infatti, due ipotesi: o Dio non può fare che ciò che fa, non è onnipotente se non in questo senso menomato, ed allora non accusiamolo di mancare di bontà: ecco la via larga. Oppure Dio è veramente onnipotente, ma allora come salverete la Sua bontà? Non avrete che una via d'uscita e cioè di dire che ha creato il migliore del mondi possibili: ecco la via stretta. La prima via, dice san Tommaso (82), è quella seguita dai filosofi antichi, e sarà quella di Spinoza.

La seconda è quella dei teologi come Abelardo e quella che seguirà anche Leibniz. Tutte e due sono del gineprai.

2. DIO MANCA DI POTENZA?

a) Come definire l'onnipotenza di Dio?

Come definire l'onnipotenza di Dio? Che cosa significano queste parole: Dio può tutto?

La potenza, risponde san Tommaso (83), si riferisce al possibile. Dire che Dio può tutto significa dire che Egli può realizzare tutto ciò che è possibile: di qui il Suo attributo di onnipotente. Egli è onnipotente non perché può fare tutto ciò che ha fatto (sarebbe come girare in un cerchio) né perché può fare tutto ciò che è possibile a questa o a quell'altra creatura, ma perché può fare tutto ciò che è possibile in sé e parlando in senso assoluto, vale a dire tutto ciò che non presuppone una contraddizione.

Si potrà dire che la Sua potenza si arresta di fronte alle contraddizioni? Egli non può fare un circolo quadrato, una valle senza montagne, né può volere essere finito, né volere Egli stesso il peccato, né volere che sia cosa buona odiarlo e cosa cattiva amarlo. Ma se c'è impotenza in tutte queste cose, è evidente che essa non sta dalla parte di Dio, ma dalla parte delle cose proposte, che si distruggono esse stesse. Non diciamo dunque che Dio non le può fare, ma che esse non sono suscettibili di realizzazione (84).

Non si potrà dunque definire esattamente l'onnipotenza divina senza

introdurre il concetto di ciò che è possibile in sé e parlando in senso assoluto.

b) L'universo del possibili.

D) L'essenza divina increata è l'Essere puro, l'Essere in sé. A causa della ricchezza senza limiti della sua semplicità sovra eminente, essa ammette dei modi d'essere imitata e partecipata che, trasportandola in un certo modo dal piano dell'assoluto sul piano del relativo, per tradurla in esso e convertirla in moneta, le rimangono per essenza infinitamente inadeguati, e la cui moltitudine è, di conseguenza, propriamente infinita. Come Platone diceva che il tempo è una certa immagine mobile dell'eternità immobile (85), così i possibili sono una certa immagine multipla della sovrana Identità. Prima di essere, scrive san Tommaso, il mondo era possibile. E ciò s'intende in due modi: immediatamente, il mondo era possibile in rapporto alla potenza attiva di Dio, capace di realizzarlo; più radicalmente, il mondo era possibile, parlando in modo assoluto, nel modo con il quale il possibile si oppone all'impossibile, per il solo fatto che esso rappresentava un insieme di concetti che non erano né impensabili, né incomponibili, *ex sola habitudine terminorum qui sibi non repugnant* (86).

L'intelligenza divina, per il fatto che conosce la ricchezza sovraeminente dell'essere divino partecipabile ed imitabile in una infinità di modi, è la sorgente di tutte le idee divine. Nel registro della scienza divina speculativa, quelle idee esprimono le "ragioni" o le essenze di tutte le cose possibili e di tutte le loro combinazioni possibili; nel registro della scienza divina pratica, se Dio decide liberamente di realizzarle, esse costituiranno gli "esemplari" o i tipi dell'universo che sarà realizzato nell'esistenza, e degli elementi che esso racchiuderà (87).

2) Non è Dio che dipende dai possibili, sono i possibili e tutto l'ordine delle verità necessarie che dipendono dalla necessità di Dio, come l'immagine che si riflette in uno specchio dipende dall'oggetto. I possibili, essendo delle partecipazioni e delle imitazioni di Dio, sono ciò che sono per il fatto che Dio, che essi riflettono nel loro mondo finito, è ciò che è. Le verità necessarie dipendono dall'essenza divina al punto che per abolirle, bisognerebbe prima di tutto abolire questa; ma la dipendenza non è reciproca; allo stesso modo che l'immagine dipende dall'oggetto e non l'oggetto dall'immagine. Non diciamo certamente che l'intelligenza divina dipende dalle verità eterne, che

essa è da loro determinata e che è loro sottomessa. Il solo oggetto che la specifica è l'essenza divina, che è l'intellezione divina stessa. Ma noi diciamo che, vedendo in quell'essenza tutti i modi di partecipazione che essa ammette, l'intelligenza divina conosce e determina, di conseguenza, tutte le creature possibili e tutte le verità che le riguardano e che dipendono talmente da Dio che bisognerebbe, perché esse fossero mutate, che prima mutasse l'essenza stessa di Dio (88).

3) L'universo del possibili e delle verità eterne è ciò che è, perché riflette l'essenza immutabile di Dio. Per mutarlo bisognerebbe che mutasse prima l'essenza stessa di Dio.

Ma Dio, che possedendo in Se stesso la pienezza dell'essere, non potrebbe agire al di fuori di essa per necessità della natura e per costrizione, sceglie liberamente, in mezzo ad una infinità di possibili, quelli cui vorrà dare un'esistenza: quel tale universo in cui il male non avrà posto, oppure quel tale universo in cui il bene trionferà sul male.

Dimodochè, l'infinità assoluta del possibili, che sono tali necessariamente, supererà sempre l'infinità relativa degli esistenti, che sono tali contingentemente; l'infinità assoluta del creabile supererà sempre l'infinità relativa del creato.

“La potenza divina - dice san Tommaso - è infinita in un doppio senso. In un senso quantitativo: non fa mai tante cose che non possa fare ancora delle altre. In un senso qualitativo: essa non agisce mai così intensamente che non possa agire più intensamente ancora: il suo grado d'intensità infatti si misura secondo l'azione, non quale essa è in Dio (ov'è sempre infinita perché è identica all'essenza divina) ma secondo il modo più o meno perfetto col quale essa ha raggiunto i suoi effetti” (89).

Disconoscere in qualunque modo la linea che separa il creabile dal creato, significa menomare la trascendenza di Dio (90).

c) Sopprimere la linea di demarcazione fra la necessità del possibili e la contingenza degli esistenti, significa attentare alla trascendenza di Dio: Descartes e Spinoza.

Tale linea di demarcazione si può distruggere in due modi opposti. Nella speranza di definire meglio l'onnipotenza divina, si attenderà alla sua trascendenza, negando da una parte la sapienza dell'onnipotenza, e dall'altra,

la libertà dell'onnipotenza.

1) Sotto l'apparenza di esaltare l'onnipotenza divina, Descartes la distrugge quando pretende di sottrarla alla sapienza divina. Per il timore che parlando del carattere assoluto del possibili e delle loro leggi, e delle verità necessarie (quali sono le verità matematiche e metafisiche) si voglia loro sottomettere la divinità, egli preferisce rinunciare a quel concetto di verità di per sé necessario, e ricondurre tutto alla contingenza. “Dio - egli dice - era altrettanto libero di fare in modo che tutte le linee tirate dal centro alla 'Circonferenza non fossero uguali, come di non creare il mondo. E' cosa certa che quelle verità non sono congiunte alla Sua essenza più necessariamente delle altre creature” (91).

L'errore di Descartes sta nel confondere “con il creato, il creabile ed il possibile. Tutto allora cade (intendo dire tutte le leggi delle essenze, la distinzione fra l'essere e il non-essere, fra l'intelligibile e l'assurdo, fra il bene ed il male) sotto la pura volontà e libertà di un supremo Arbitro. Descartes offende la sapienza, l'intelligenza di Dio. San Tommaso, scostandosi dalla sua consueta serenità, giudica che fare dipendere il bene ed il male dalla pura volontà di Dio, è una bestemmia” (92). Così, Dio non ci proibirebbe alcune cose, come la menzogna, l'odio, il delitto, perché sono cattive; ma queste cose sarebbero cattive soltanto perché Dio ce le proibisce. L'inferno non sarebbe la libera rivolta della volontà contro un ordine scelto da Dio nella sua infallibile sapienza; sarebbe la rivolta contro un ordine che Dio avrebbe potuto dichiarare perverso, una rivolta che Dio avrebbe potuto dichiarare santa. Ecco la sconvolgente risposta che si dovrà dare al problema del male: in realtà essa è una bestemmia.

2) Il secondo modo di annientare la trascendenza divina consiste nel negare la contingenza degli esistenti. E' quello di Spinoza, che riprende un antico errore. “Certi filosofi - dice san Tommaso (93) - hanno pensato che Dio agisce dal di fuori, come per necessità di natura. Orbene, dall'azione delle cose naturali non può risultare nient'altro di ciò che in realtà esse producono: la natura dell'uomo genera l'uomo, quella dell'ulivo genera l'ulivo. Così dall'operazione divina non potrebbero risultare né altre cose, né un ordine di altre cose diverse da ciò che esiste di fatto”. “Ma - continua san Tommaso -:- Dio appunto non crea per necessità di natura; la causa di tutte le cose è la Sua

volontà. E la Sua volontà non è per nulla determinata dalla natura e dalla necessità di produrre questa o quella cosa. Creando il corso presente delle cose, Dio non ha dunque agito per necessità; altre cose avrebbero potuto essere create” (94).

Che cosa pensa Spinoza? Si legge nel Breve trattato: “Noi diciamo dunque, che tutto ciò che accade, essendo fatto da Dio, deve pure essere necessariamente predestinato da Lui perché altrimenti Egli sarebbe mutevole, la qual cosa in Lui sarebbe una grande imperfezione; e che questa predestinazione dev'essere in Lui da tutta l'eternità, nella quale eternità non c'è né un prima né un dopo; dal che consegue indubbiamente che Dio non ha potuto predeterminare all'origine le cose in alcun modo diverso da quello col quale sono ora determinate per la eternità, e che prima di questa determinazione e senza di essa, Dio non avrebbe potuto essere... Neghiamo dunque che Dio possa evitare di fare ciò che fa” (95). E nei Pensieri metafisici: “Se gli uomini conoscessero chiaramente tutto l'ordine della natura, troverebbero tutte le cose tanto necessarie quanto quelle di cui si tratta nella matematica; ma essendo ciò al di sopra della conoscenza umana, certe cose sono giudicate da noi possibili e non necessarie” (96). Infine nell'Etica: “Un'infinità di cose in un'infinità di modi, cioè tutto, proviene necessariamente o deriva dalla sovrana potenza di Dio o dalla Sua natura infinita sempre con la stessa necessità: allo stesso modo che da tutta l'eternità e per l'eternità deriva dalla natura del triangolo il fatto che la somma dei suoi tre angoli sia uguale a due retti. E' per questo che l'onnipotenza di Dio è stata in atto da tutta l'eternità e rimane per l'eternità nella medesima attualità. E di conseguenza, l'onnipotenza ammessa in Dio, è molto più perfetta, per lo meno a mio giudizio” (97). “Tutto è stato predeterminato da Dio, ma certamente non attraverso alla libertà della Sua volontà o, per esprimerei diversamente, non attraverso al Suo beneplacito assoluto, ma attraverso alla natura assoluta di Dio, vale a dire attraverso alla Sua potenza infinita” (98).

L'onnipotenza definita da Spinoza è quella di un Dio che non avrebbe potuto evitare di creare senza essere imperfetto, che non può esistere senza il mondo che, sotto pena di essere mutevole, ha dovuto creare da sempre, la cui attività non è libera, ma si spiega con la necessità della matematica. Tutti i possibili e le loro necessità passano di conseguenza nell'esistente per renderlo necessario. “L'errore essenziale di Spinoza consiste nel confondere il creato e

l'esistente, che, come tale è voluto, amato, scelto, con il puro possibile o creabile, che non è per nulla fuori di Dio. In tal modo offende la libertà divina” (99)

Che cosa diventa il male visto sotto una tale prospettiva? Esso scompare. La medesima ignoranza che ci fa considerare alcune cose necessarie ed altre contingenti, ci fa giudicare alcune cose buone ed altre cattive, mentre sono tutte provenienti da Dio: “Bene e male o peccato non sono altro che del modi di pensare e non sono affatto delle cose o una qualche cosa, che possenga l'esistenza... Tutti gli esseri, infatti, e tutte le opere che sono nella natura sono perfetti” (100). “A questo punto si presenta il problema: il bene ed il male appartengono agli esseri di ragione oppure agli esseri reali? Ma, considerando che il bene ed il male non sono altro che delle relazioni, non vi è dubbio che bisogna annoverarli fra gli esseri di ragione; non si dice mai, infatti, che una cosa è buona se non in rapporto a qualche altra cosa che non è altrettanto buona o che non ci è altrettanto utile quanto un'altra... Il bene ed il male, come ad esempio la fuga di Pietro e la malizia di Giuda, non hanno alcuna definizione al di fuori dell'essenza di Pietro o di Giuda, (poiché questa sola è nella natura) e non possono essere definiti indipendentemente dall'essenza di Pietro o di Giuda. Ne consegue che il bene ed il male non sono né delle cose, né degli effetti che siano nella natura” (101). “Si chiederà: Perché dunque gli empi sono puniti? Essi infatti agiscono secondo la loro natura e secondo il decreto divino. Rispondo che è anche per decreto divino che essi sono puniti, e se soltanto coloro che noi immaginiamo che pecchino in virtù della loro propria libertà devono essere puniti, perché gli uomini si sforzano di sterminare i serpenti velenosi? Essi infatti peccano per la natura loro propria e non possono fare diversamente” (102). Spinoza intende dissipare nell'Etica “i pregiudizi relativi al bene ed al male, al merito ed al peccato, alla lode ed al rimprovero, all'ordine ed alla confusione, alla bellezza ed alla bruttezza” (103). Riafferma poi il suo pensiero dicendo: “Quanto al buono ed al cattivo essi pure non significano nulla di positivo per lo meno nelle cose considerate in se stesse, e non sono altro che del modi di pensare o del concetti che noi formuliamo, perché paragoniamo le cose fra loro... Sebbene sia così, dobbiamo tuttavia conservare questi vocaboli” (104). In questi punti di vista di Spinoza vi sono, osserviamolo passando, molti errori. Senza dubbio l'idea di bene e l'idea di male sono, in quanto tali, degli esseri di ragione. Ma il bene ed il male non esistono unicamente nello spirito,

esistono entrambi nella realtà: il bene come una cosa positiva, il male come privazione; esiste la vista, esiste la cecità, prima d'ogni considerazione del nostro spirito. E quanto alle relazioni, ve ne sono di reali, che esistono nelle cose anteriormente alla considerazione del nostro spirito, come le relazioni di uguaglianza o di similitudine: non siamo noi a crearle, ma le constatiamo (105)

Così, nella prospettiva di Spinoza, ciò che chiamiamo il male ed il peccato sono parimenti delle cose volute da Dio; i peccatori peccano necessariamente e sono puniti necessariamente; la fuga di Pietro e la malizia di Giuda derivano dalla loro rispettiva essenza, e, in ultima analisi, dalla onnipotenza divina, come le proprietà del triangolo derivano dalla sua definizione. Questo nuovo concetto dell'onnipotenza divina, che riduce il reale ad un essere di ragione, annulla il libero arbitrio dell'uomo e non esita a riferire all'onnipotenza divina la causa di ciò che chiamiamo peccato, dunque sfocia essa pure in una bestemmia.

E' evidente che Descartes e Spinoza cercano in due modi diversi di definire l'onnipotenza divina e, negando i rapporti del possibile e dell'esistente, finiscono per dimenticare da una parte il mistero della trascendenza di Dio, dall'altra il mistero stesso del male.

d) L'irrazionalismo: Nicola Berdiaev.

I) Per esaltare meglio l'onnipotenza divina, Descartes che la emancipa dalla tutela della sapienza, e Spinoza che le nega la libertà, rinnegano entrambi, per vie diverse, il mistero della trascendenza divina ed il mistero del male.

Se la ragione, quella di Descartes e di Spinoza (e quella di san Tommaso che non abbiamo certamente il tempo di esaminare) rinnega il mistero del male, rinunciamo dunque alla ragione ed al valore dottrinale delle enunciazioni, tanto di quelle che si allineano sul piano della metafisica, quanto di quelle che si presentano come l'espressione dogmatica ed ortodossa della rivelazione giudaico-cristiana. La ragione che si serve di concetti, di giudizi, di discorsi, per dirla in breve, la ragione catafatica (Nicola Berdiaev, che disprezza la metafisica, la chiamerà: ragione euclidea) è incapace di dare una risposta vera su Dio o sul male; essa non può fare altro che cadere in antinomie e provocare le obiezioni dell'ateismo.

Ci resterà la "mistica", il cui unico segreto per eludere le contraddizioni è quello di tacere. E, quando dovremo parlare, ci resterà la religione cristiana e

la sua mitologia. I miti sono più efficaci delle teologie; sono in grado di riempire d'incanto il nostro esilio, di sostenere la nostra speranza, di promuovere la nostra azione. Ecco l'irrazionalismo quale si incontra, ad esempio, nel gnosticismo di Berdiaev.

2) Cerchiamo di riassumere la risposta che Nicola Berdiaev dà al problema del male, sul quale ritorna in tutte le sue opere. I suoi maestri sono il "geniale" Jacob Boehme, Schelling, Dostojevskij.

Ecco come egli presenta la questione in Spirito e libertà: "La coscienza razionalista dell'uomo contemporaneo considera l'esistenza del male e della sofferenza come l'ostacolo principale alla fede in Dio, come l'argomento più importante in favore dell'ateismo. Sembra difficile conciliare l'esistenza di Dio, clementissimo ed onnipotente Dispensatore, con l'esistenza del male così tremendo e così potente nel nostro mondo. Questo argomento, l'unico che sia serio, è diventato classico. Gli uomini perdono la fede in Dio e la fede nel senso divino del mondo, perché trovano il male trionfante, perché provano delle sofferenze prive di senso, generate da quel male.

«Ma la fede in Dio e la fede negli dèi nacquero nella storia della coscienza umana, proprio perché l'umanità provava delle grandi sofferenze e sentiva il bisogno di liberarsi dalla potenza del male. Se questo male che sgomenta il nostro mondo non fosse esistito, l'umanità si sarebbe accontentata del mondo di quaggiù e questo, libero da ogni male e da ogni sofferenza, sarebbe stato la sua unica divinità. La liberazione non sarebbe stata necessaria. Le sofferenze della vita, poiché dimostrano l'esistenza del male, costituiscono una grande scuola religiosa, attraverso la quale l'umanità deve passare. La vita che avesse ignorato ogni male sarebbe sfociata in questo mondo nella contentezza di sé. L'esistenza del male non è soltanto un ostacolo alla nostra fede in Dio, ma è, nello stesso tempo, una prova dell'esistenza di Dio, la prova che questo mondo non è il solo né l'ultimo. L'esperienza del male orienta l'uomo verso un altro mondo, provocando un malcontento di questo in cui vive. Alla base dell'esperienza e della coscienza religiosa si trova il pessimismo e non l'ottimismo. Tutte le religioni della liberazione sono pessimistiche nei confronti della vita universale e del mondo naturale, l'orfismo ed il buddismo lo sono quanto il cristianesimo. Il senso positivo dell'essere risiede in un altro ordine, nel mondo spirituale. Il nostro mondo naturale si trova in apparenza in potere dell'inermità trionfante; in esso regnano la corruttibilità e la morte,

l'animosità e l'odio, l'egoismo e la discordia. L'uomo è oppresso dal non-senso e dal male della vita universale. Nella religione, nella fede, egli si slancia verso il mondo del senso (verso il mondo che ha un senso) e riceve la forza che emana da quel mondo, nel quale l'amore trionfa sull'odio, l'unione sulla divisione e la vita eterna sulla morte” (106).

Riassumendo, il male costringe l'umanità a superare la sua condizione presente per mezzo dello spirito e dell'attesa di un'altra vita. Il male, sofferto nell'umiltà, è per l'umanità il prezzo della grandezza. E' la risposta verso la quale lo stesso Dostojevskij vuole condurre i lettori della Leggenda del grande Inquisitore (107). Senza dubbio essa è preziosa: espone una verità profonda dell'ordine etico, raggiunge persino la legge evangelica della croce (108).

Ma vediamo in quale complesso mistico, la gnosi, che in Berdiaev sostituisce la metafisica ed il dogma, avvolgerà tale risposta.

3) L'errore fondamentale, ripete instancabilmente Berdiaev, consiste nel considerare Dio come il Creatore della libertà. Se egli è onnipotente sulla libertà, allora è responsabile delle sue deviazioni, è Egli stesso l'autore del peccato: “Avendo dotato l'uomo della libertà ed aspettando una risposta al Suo appello, Dio in realtà attende la Sua propria risposta; Egli la conosce già, Egli gioca in certo qual modo con Se stesso. Ecco la profonda sorgente morale dell'ateismo” (109).

Ma, precisamente, ed è questa la risposta capitale di Berdiaev all'ateismo, Dio non ha creato la libertà. Il Dio della Bibbia, il Dio Trinità, il Dio Creatore del mondo e Salvatore degli uomini, il Dio del cristianesimo non è onnipotente. Egli trova da sempre davanti a Sé, partecipe della Sua stessa origine, una libertà dalla quale viene il male, e sulla quale non ha potere. E così il problema della coesistenza di un Dio buono e del male è risolto. Ma vediamo a che prezzo!

4) E' a questo punto che si ricorre a Jacob Boehme ed alla sua gnosi. Al di sopra di tutto ciò che si può esprimere e concepire, al di là dell'essere e del non-essere, del bene e del male, immaginiamo il Mistero originale come un abisso senza fondo, l'Ungrund: ecco il nulla divino, l'assoluto della teologia apofatica. Esso è troppo profondo per occuparsi del mondo (110).

Dal nulla divino, dall'Ungrund, nel quale tutto è indistinto ed inafferrabile,

nasce eternamente, senza poterlo certamente esaurire, la Trinità, cioè il Dio che riguardo al mondo sarà successivamente; in virtù del dramma che si svolge nell'intimo della stessa vita divina, Creatore, Salvatore, Santificatore. Nessun concetto razionale della creazione del mondo può essere formulato: anche qui, è possibile soltanto il mito.

Dal nulla divino, dall'Ungrund, nasce, assieme a Dio, la libertà, una libertà sempre in marcia, meonica (da meo, camminare). Essa è la seconda manifestazione dell'Ungrund.

Il Dio-Creatore, dichiarato onnipotente sul mondo, non ha potere sulla libertà. “Di conseguenza, il Dio-Creatore è assolto da ogni responsabilità riguardo alla libertà che ha generato il male. L'uomo è, nello stesso tempo figlio di Dio, e figlio della libertà, del nulla, del non-essere, del meone” (I II).

5) Ecco dunque due forze l'una di fronte all'altra: un Dio finito, che il suo dinamismo interiore spinge a creare il mondo (la parola creare, come abbiamo detto, non può avere che un senso mistico); e la libertà, non-essere increato (essa pure un mito) che può rispondere sì o no al richiamo di Dio. Essa in principio ha detto sì, poi si è rivolta, ed allora sono apparsi il male e la sofferenza. Come comprendere tale tragedia?

Si tratta anzitutto di una tragedia di Dio (112). Nel primo atto, Dio desidera “il Suo altro Se stesso, il Suo amico: languisce dietro a lui ed attende la sua risposta all'appello che gli volge, invitandolo alla Sua vita ed alla Sua pienezza, esortandolo a collaborare alla Sua creazione, che ha vinto il non-essere” (113). La risposta è dapprima un consenso alla creazione, poi una rivolta contro Dio ed un odio verso di Lui, vale a dire un ritorno al non-essere originale. In quell'istante il nulla, che non è un male in sé, diventa effettivamente un male.

Ma ecco il secondo atto. “Dio non appare più sotto l'aspetto del Creatore, ma sotto l'aspetto del Redentore e del Salvatore, del Dio sofferente che prende su di Sé i peccati del mondo. Sotto l'aspetto del Dio-Figlio, scende nell'abisso, nella profondità della libertà dalla quale nasce il male, ma donde procede anche ogni bene; discende nel nulla che è degenerato in male, e vi si manifesta non più nella forza, ma nel sacrificio. Possiamo afferrare il mistero della Redenzione soltanto considerandolo sotto questo aspetto, senza concepirlo da un punto di vista giuridico. Il sacrificio di Dio, l'auto-crocifissione divina, deve vincere la cattiva libertà del nulla, vincerla senza

usarle violenza, senza privarne la creatura, ma esclusivamente illuminandola” (114).

6) Vediamo dove conduce il torrente dell'irrazionalismo. Esso rovescia il concetto di un Dio onnipotente, Creatore delle cose visibili ed invisibili e di tutto l'universo delle libertà degli angeli e degli uomini. Esso gli sostituisce il simulacro di un Dio finito, impotente di fronte ad una libertà eterna quanto lui, ed il cui processo creatore si riduce ad un mito. Esso annega nel mito i dogmi della Trinità, della creazione dell'uomo nell'innocenza, della caduta (115), e quello dell'Incarnazione redentrice che è la suprema speranza del cristianesimo.

E' ben vero che Dio ha bisogno del nostro amore. Ma si tratta del Dio assolutamente trascendente, nel quale non vi è ombra di potenzialità, e che ha bisogno del nostro amore, un bisogno insensato del nostro amore, soltanto perché Egli l' ha liberamente voluto. Non è un Dio mitico, un Dio finito, un idolo, che ricerchi il nostro amore per completare Se stesso e nella speranza di perfezionarsi.

3. DIO MANCA DI BONTÀ?

Tutti i tentativi di spiegare la coesistenza di Dio e del male che ci invitano, sia a modificare il concetto dell'onnipotenza divina, privandola della sapienza (Descartes) o della libertà (Spinoza), sia, con un irrazionalismo come quello di Berdiaev, a sostituire del liberamente al concetto di un Dio infinitamente potente, il concetto mitico di un Dio finito, impotente di fronte alla libertà, finiscono per spingerci nell'assurdo.

Ma se Dio è onnipotente ed infinitamente buono, come può, senza venire meno alla bontà infinita, non creare il migliore del mondi? E' a questo punto che entra in scena Leibnitz.

a) A che cosa è tenuto Dio in ragione della Sua bontà infinita?

A che cosa è tenuto, a che cosa non è tenuto Dio, in ragione della Sua bontà infinita? Quale concetto di creazione è compatibile e quale è incompatibile con il concetto di bontà infinita?

I) In ragione della Sua bontà infinita, è impossibile che Dio possa mai volere un mondo radicalmente cattivo, un mondo che distrugga se stesso (116), un

mondo in cui trionfi universalmente l'assurdo, un mondo nel quale il male, per quanto orribile, non sia, nell'insieme, o il rovescio o l'occasione (117) di un trionfo del bene. Per parlare dei mali peggiori, cioè di quelli dell'uomo, diremo che l'atto dell'ateo è il contrario dell'atto di libera adorazione; che bisognerebbe sopprimere il secondo per far scomparire il primo; che è meglio lasciar crescere il loglio ed il frumento piuttosto che bruciare il campo. Diremo pure che la rivolta dell'ateo sarà vinta, ammettiamolo pure, nel caso che Dio forzi la sua volontà ribelle con un raggio di misericordia che annienterà la sua ostinazione ma, se Dio rispetta la sua volontà ribelle, se l'ostinazione persiste, bisognerebbe, perché essa non s'infrangesse contro l'ordine divino, che Dio rinunziasse ad essere ciò che è.

2) Se il male non fosse permesso in ragione di un bene, l'azione per la quale Dio lo permette, lungi dall'essere buona (118), sarebbe perversa. Invece di andare nel senso dell'azione creatrice verso una maggiorazione dell'essere, andrebbe all'indietro verso una minorazione dell'essere. Essa significherebbe che agli occhi di Dio, il male trova in sé la sua giustificazione, che l'essere può essere creato semplicemente in vista di essere distrutto, il bene amato semplicemente in vista di essere odiato, le intelligenze e le volontà soccorse semplicemente in vista di essere, a un certo momento, abbandonate. L'incubo del nulla occuperebbe il cuore di Dio.

E' questa forse una delle prospettive più funeste che possano intossicare la letteratura e l'immaginazione degli uomini, ma è anche la più miserabile dal punto di vista metafisico.

3) Alla sola enunciazione della tesi di un Dio infinitamente buono che lascia sopraggiungere il male nella Sua opera, il nostro cuore si stringe. Un grido di protesta sta per prorompere in esso. Ma finché tale protesta resta confusa, è ambigua: può essere santa o presuntuosa, può andare verso l'adorazione o verso la bestemmia. Bisogna mostrare in che cosa essa è santa, prima di mostrare in che cosa sarebbe precipitata, illusoria, antropomorfica. Essa è santa e legittima, quando insorge contro l'idea che il Dio infinitamente buono possa permettere al male di distruggere la Sua opera e lasciargli l'ultima parola. Essa sarebbe folle e presuntuosa se volesse andare oltre e, per esempio, proibire a Dio, in nome della Sua bontà infinita, di creare un mondo nel quale appaiano quelle forme di bene che sono un trionfo sul male.

Concluderemo dunque che, in ragione della Sua bontà infinita, Dio, se crea, è tenuto, senza dubbio, a creare un mondo che, a conti fatti, sarà buono.

b) A che cosa non è tenuto Dio in ragione della Sua bontà infinita?

L'errore consiste nel pensare che in ragione della Sua bontà infinita Dio sia tenuto a creare piuttosto che a non creare; oppure a creare un certo mondo migliore piuttosto che un certo altro mondo buono; oppure a creare un certo mondo nel quale il male sia ammesso in vista di qualche grande bene; oppure a creare "il migliore dei mondi possibili".

Senza dubbio Dio poteva creare un mondo senza male e senza peccato. Se dunque si pensa che a causa della Sua bontà infinita lo doveva fare, si sarà inevitabilmente indotti a dire che Egli è, per lo meno indirettamente, responsabile del male e particolarmente del peccato. Ma dire e pensare queste cose significa precisamente fare di Dio un idolo. Uno dei "vantaggi" del mistero del male (ed essi sono in verità numerosi) è precisamente quello di costringerci a non adorare nessun idolo; ma nulla di meno che Dio.

c) Dio era tenuto a creare?

Un istinto che sembra autentico, ma che è soltanto antropomorfo, ci spinge a rispondere di sì. Dio, che è onnipotente, poteva creare. Orbene, chi può produrre un bene e non lo fa, è riprovevole (119). Dunque Dio, per essere irreprensibile e rimanere la bontà infinita, doveva creare.

Ma questo ragionamento, che sembra esemplare, non vale niente. La minore di esso è vera riguardo a tutte le volontà create, che sono ordinate al bene come la potenza all'atto, come il vuoto al pieno, e che, di conseguenza, in virtù della loro stessa natura, sono tenute, costrette a tendere verso una partecipazione sempre più alta del bene sovrano, a divenire migliori e, in seguito a ciò, ad elevare costantemente il livello d'essere dell'universo. Noi non siamo tenuti a fare del bene, se non in quanto siamo tenuti a divenire migliori e a tendere verso il Bene sovrano (120). Ci è impossibile tendere verso Dio, Bene comune esterno all'universo, senza divenire migliori, e senza elevare di conseguenza il livello del bene comune immanente nell'universo. L'obbligo d'essere noi stessi migliori coincide ontologicamente con quello di fare del bene agli altri. Dove cessa l'obbligo di divenire migliori, e di elevare di conseguenza il bene dell'universo, cessa l'obbligo di fare del bene. E divenire migliore è cosa impossibile per Dio.

Per dirla in breve, la minore di quel ragionamento: “chi può produrre un bene e non lo fa, è riprovevole”, è vera riguardo a tutte le volontà create, perché la loro legge, in quanto create, è di tendere verso l'Assoluto. Ma, trasportata attraverso all'antropomorfismo nell'Assoluto, diventa assurda. Una Bontà infinita tenuta a creare, è, in ogni caso, una Bontà infinita che non sarebbe tale se non creasse, che dunque sarebbe infinita dipendentemente dalla sua creazione. E, nella prospettiva di un mondo che non è stato creato da sempre, ma che ha avuto principio nel tempo, è una Bontà infinita che non sarebbe stata tale anteriormente alla creazione, che sarebbe divenuta tale nell'istante della creazione (121).

Orbene, un Dio tenuto ad esercitare la Sua potenza creatrice onde aggiungere qualche cosa alla Sua perfezione, vale a dire al Suo proprio essere, è propriamente una finzione, un idolo. Dal punto di vista metafisico, è contraddittorio, impensabile che la produzione dell'essere partecipato, creato, dipendente, possa aggiungere qualche cosa all'Essere in sé, increato, indipendente, per elevarne il livello. Se Dio crea, non ci sarà, dopo la creazione, più perfezione, più essere, più esistenza (plus esse); ci saranno semplicemente più soggetti esistenti (plura entia). Senza dubbio, nell'ordine quantitativo, un chilometro più un millimetro fanno più di un chilometro; ma già nell'ordine qualitativo, vediamo che non si fa salire il livello della scienza del maestro, addizionandovi la scienza dei suoi allievi. A più forte ragione, Dio tutto solo non rappresenta meno perfezione, meno essere, meno esistenza, che Dio più il mondo. Quando dunque si dice che Dio ha creato tutte le cose per Lui, ciò significa per volgerle verso di Lui, per volgerle immediatamente verso la loro propria perfezione, che è una similitudine ed una partecipazione alla Sua bontà infinita (122). Ciò non può assolutamente significare per acquistare qualcosa creando. Mentre tutti gli altri esseri coscientemente o no, agiscono per acquistare qualcosa (123) (essendo magnanimi se tendono verso un bene che li eleva, ed egoisti, se tendono verso un bene che li avvilisce). Dio solo agisce in un modo puramente gratuito, senza ricevere, unicamente per dare (124). E per questo, senza dubbio, il Signore Gesù diceva che “c'è maggiore felicità nel donare che nel ricevere” (Atti, XX, 35).

Dio, in quanto Bontà infinita, può effondersi al di fuori in un'infinità di modi, è vero. Lo deve fare? No, è impossibile ed inconcepibile che Egli lo debba. Perché? Proprio perché Egli è la Bontà infinita. Ciò che è possibile da parte

di ogni bontà finita è impossibile alla Bontà infinita e cioè divenire migliore, essere ordinata per effondersi al di fuori onde divenire migliore, come la potenza è ordinata all'atto. La bontà infinita è così trascendente, così libera, in rapporto alle cose finite, che essa può lasciarle dormire nel loro nulla eterno o chiamarle all'esistenza senza che il minimo atomo di essere sia spostato in lei. Soltanto che, se essa crea e se il male compare nella sua opera, non comparirà certamente per avere la prevalenza. Ogni concezione della bontà divina che non si elevi fino a questo punto è inconsciamente sacrilega: viola il mistero di Dio, vi sostituisce un simulacro. Dixi Domino: Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges.

Ecco quanto si deve dire riguardo alla necessità della creazione; passiamo ora alla tesi affine, cioè a quella della necessità dell'eternità del mondo.

d) Se Dio voleva creare, non doveva creare da sempre?

Quando i filosofi della reazione pagana, Platino, Porfirio, Proclo, opponevano alla rivelazione giudaico-cristiana di un mondo che ha avuto un inizio, la loro idea della necessità dell'eternità del mondo, essi pensavano senza dubbio di esaltare il mistero di Dio, ma, in realtà, lavoravano per un simulacro. “Con quale intenzione - domandava Proclo ai cristiani Dio, dopo un ozio di una durata infinita, passerà a creare? Perché pensa che è meglio? Ma prima, o lo ignorava o lo sapeva. Dire che lo ignorava è assurdo e se lo sapeva, perché non ha incominciato prima?” (125).

Si riconosce il sofisma di poco fa: Dio poteva creare da sempre (126). Chi può produrre il bene subito e non lo fa è riprovevole. Dunque Dio, siccome è irreprensibile, ha dovuto creare subito, vale a dire da sempre, ed il mondo necessariamente è eterno. Dire che Dio ha potuto esistere solo, senza coesistere col mondo, sarebbe come dire che Dio è stato imperfetto, poiché poteva creare e non ha creato (127).

E' evidente che quei filosofi che trattavano il cristianesimo con disprezzo, non uscivano dall'antropomorfismo. Essi si facevano un'idea troppo bassa di Dio. Non comprendevano l'altezza della libertà divina, né comprendevano che essa consiste in una indifferenza dominatrice assoluta (128) verso tutto l'universo, in modo che Dio può creare o non creare, creare questo o creare quello, creare un mondo senza un inizio temporale o un mondo con un inizio temporale, esistere da solo o coesistere con lo svolgimento del tempo, senza essere accresciuto o diminuito o toccato in nulla. E' tutto il mistero della

trascendenza della libertà divina di fronte al mondo, forse più ancora che il fatto della creazione nel tempo, che ci viene rivelato nella grande preghiera di Gesù: “E ora, o Padre, glorificami presso di Te, con la gloria che avevo presso di Te, prima che il mondo fosse fatto... Padre, coloro che Tu mi hai dati, voglio che là ove io sono, siano con me, affinché vedano la gloria che Tu mi hai data prima della creazione del mondo” (Gv., XVII, 5, 24). Oppure nelle parole di san Paolo sul Dio “che ci ha scelti fin da prima della creazione del mondo, perché fossimo santi ed irreprensibili davanti a Lui” (Ephes., I, 4).

E' una sola ed unica illusione quella che fa credere che, in ragione della Sua bontà infinita, Dio sia tenuto, sia a creare, ed a creare da sempre, sia a creare il migliore dei mondi possibili.

e) Dio poteva creare dei mondi migliori del nostro.

Il sillogismo fatale ricompare. Voi ammettete, ci dicono, che Dio poteva creare un mondo migliore del nostro. Dunque lo doveva fare a causa della Sua bontà infinita. Qualcuno aggiungerà anche: un Dio infinitamente buono non doveva creare altro che il migliore dei mondi possibili.

A questo ragionamento Leibniz non trova che una risposta che consiste nel negare la maggiore (129): non ammette che Dio avrebbe potuto fare un mondo migliore. Eppure Egli sa bene che c'è del male, molto male, nel nostro mondo. Alla scuola di sant'Agostino (130), ha appreso che il male è permesso soltanto in vista di un bene, che il mondo in cui appare ne riceve dei vantaggi e diviene di conseguenza migliore di quanto lo sarebbe stato. Tutto ciò è esatto: ed è esatto, conseguentemente, che questo mondo è buono. Un mondo migliore sarebbe possibile? Leibniz dice di no, san Tommaso dice di sì. Quale di queste due risposte apre e quale chiude la porta del mistero della trascendenza divina?

Il punto di vista di san Tommaso è semplice e profondo; da una parte, egli dice, Dio non può non amarsi. La volontà divina si porta necessariamente sull'Essere divino, sul bene divino.

D'altra parte è evidente che se Dio crea è per manifestare, per esprimere al di fuori, il bene infinito ed incarnato che Egli stesso è.

Supponiamo, per assurdo, che un universo qualunque sia in grado di manifestare e di esprimere adeguatamente il bene infinito ed in creato. Dio, avendo deciso di creare, non potrebbe, nella Sua sapienza, volere altro che

quel mondo, lo vorrebbe necessariamente, non potrebbe volerne un altro. Ma effettivamente l'ipotesi è assurda: un mondo che esprima adeguatamente il bene infinito ed increato, non è creabile. C'è contraddizione nei termini. Un abisso insormontabile separa il bene infinito ed increato da tutto l'universo delle cose create e creabili. Esso non ha con loro alcuna proporzione, *improportionabiliter excedens res creatas*. Il bene finale verso il quale si orienta tutto il movimento e tutto il progresso del nostro universo (intendiamo parlare del suo bene comune, intrinseco, immanente, del suo supremo livello di essere) è un bene finito e creato, essenzialmente incapace di uguagliare il bene infinito ed increato. Persino a Dio è impossibile esaurire mai la pienezza dell'essere in creato nel vaso degli esseri creati, chiudere l'infinito nel finito. Qualunque mondo decida di fare, ciò che sarà manifestato della sua pienezza infinita non equivarrà mai ciò che da parte di essa è manifestabile.

Resterà sempre un margine infinito nel quale altri mondi potrebbero venire a disporsi.

E' circa nello stesso periodo della sua vita che san Tommaso propone, nel *De potentia* (131) e nella *Summa* (132), il problema: Dio può fare delle Cose che non fa? A questo proposito egli riscontra due errori: da una parte, quello dei filosofi antichi che hanno pensato che Dio avesse fatto il mondo non per libera volontà, ma per necessità di natura. Dall'altra parte, quella dei teologi come Abelardo (133) (e questo sarà pure l'errore di Leibniz) che hanno pensato che la potenza di Dio sia stata costretta dalla Sua sapienza e dalla Sua giustizia, a scegliere il corso presente delle cose. Ma “l'ordine impresso nelle cose dalla sapienza divina, nel quale risiede la ragione di giustizia, non può eguagliare la sapienza divina, né chiuderla nei suoi limiti, non *adaequat divinam sapientiam, ut sic divina sapientia limitetur ad hunc ordinem*”. Quando l'opera è proporzionata al fine, la sapienza dell'artefice è limitata ad un ordine stabilito. “Ma la bontà divina è un fine che eccede senza proporzione le cose create. Dal che risulta che la sapienza divina non è determinata verso un ordine di cose stabilito, al punto che un altro ordine di cose non possa essere emesso. Perciò, bisogna dire che assolutamente Dio può fare altre cose oltre a quelle che ha fatto” (134), e che “qualunque cosa Egli abbia fatto, ne può fare una migliore” (135).

Troviamo gli stessi pensieri in *De potentia*. Il fine naturale della volontà divina è la bontà divina che essa non può non volere. Ciò che Dio chiede alle

creature è questo: che manifestino questa bontà. Ma esse sono incapaci di farlo adeguatamente. Dimodochè la volontà divina, senza pregiudizio della sua sapienza, potrà sempre superare le proprie realizzazioni. L'errore di Abelardo (e di altri dopo di lui) consiste nell'immaginare che la creazione, qualunque essa sia, possa essere un mezzo adeguato, commensuratum, per esprimere la bontà infinita di Dio e, di conseguenza, per imporsi come necessaria (136).

Ne risulta che, se si suppone che Dio abbia scelto di creare questo mondo, è necessario che questo mondo esista: ecco la necessità consecutiva ad una supposizione, la necessità ipotetica.

f) La distinzione fra potenza divina assoluta e potenza divina ordinata suddivisa in potenza ordinaria e potenza straordinaria.

Il limite che separa l'ampiezza illimitata della potenza divina e la sua scelta effettiva, è indicato dalla distinzione fra la potenza divina assoluta e la potenza divina ordinata. E' assai importante comprendere bene questa distinzione. "In noi... ciò che è nella nostra potenza può non dipendere dalla volontà giusta e dall'intelligenza saggia. Ma in Dio, potenza ed essenza, volontà ed intelligenza, sapienza e giustizia, sono tutte la medesima cosa. Così non può esserci nulla nella Sua potenza che non sia nel medesimo tempo nella Sua volontà giusta e nella Sua intelligenza saggia (137). Ma, come la volontà divina non è determinata necessariamente verso questa o quella scelta, nulla impedisce che vi sia nel campo della potenza divina qualcosa che Dio non vuole realizzare e che non sia compreso nell'ordine che ha imposto alle cose... Si dirà che ciò che dipende dalla potenza divina considerata in se stessa, Dio lo può fare secondo la Sua potenza assoluta, e con questo si intende tutto ciò in cui può essere salvaguardata la ragione d'essere. Si dirà che ciò che dipende dalla potenza divina, in quanto essa eseguisce la decisione della volontà giusta, Dio può farlo secondo la Sua potenza ordinata" (138).

Utilizzeremo dunque l'opposizione fra potenza assoluta e potenza ordinata per ricordare la distanza infinita che esiste fra i mondi che Dio avrebbe potuto creare nella Sua sapienza e nella Sua bontà, e il mondo che ha liberamente stabilito di fare, sempre nella Sua sapienza e nella Sua bontà. E nel mondo della Sua potenza ordinata aggiungeremo che Dio può agire sia secondo le regole della Sua potenza ordinaria, sia in modo miracoloso e

secondo la Sua potenza straordinaria.

E' evidente che queste distinzioni fra potenza assoluta e potenza ordinata, suddivisa in potenza ordinaria e potenza straordinaria, qualificano la potenza divina non secondo ciò che essa è in se stessa, ma in rapporto ai suoi effetti diversi (139).

g) Dio poteva fare questo nostro mondo migliore?

I) Dio poteva per la Sua potenza assoluta, fare del mondo migliore del nostro. Ma, poteva Egli, potrebbe anche ora rendere migliore di quello che è questo nostro mondo che ha creato secondo la sua potenza ordinata?

Non è questione di sapere se Dio potrebbe aggiungergli delle nuove parti, delle specie più numerose e più nobili, includerlo in un insieme più vasto e più ricco: poiché in questo caso avremmo un altro mondo (140).

E' questione di sapere se le cose di questo mondo, essendo quello che sono per la loro essenza, potrebbero essere migliori per la loro disposizione, per le loro qualità; e tale problema si pone soprattutto a proposito degli esseri liberi: gli uomini potrebbero essere più virtuosi, più saggi? (141). Il livello dell'ordine interno dell'universo potrebbe essere elevato e riflettere maggiormente la bontà del fine supremo? (142).

A questa domanda, bisogna rispondere senza esitare: sì. Dio poteva, Dio potrebbe fare questo nostro mondo migliore. Con questo però non resta facilitata la risposta al problema del male. Ma noi non cerchiamo una risposta facile, bensì una risposta vera, e questa obbliga il nostro spirito, una volta ancora, a sprofondarsi nella trascendenza del mistero di Dio.

2) Tutto il corso degli avvenimenti della natura è retto dall'onnipotenza divina che non viola le nature, ma prepara delle cause necessarie per gli effetti necessari, delle cause contingenti per gli effetti contingenti, delle cause fortuite per gli effetti fortuiti (143). E noi sappiamo che il divenire dell'universo non è l'attività di una macchina, ma è lo svolgimento di una storia (144). Ma allora, invece di lasciare agire la sua potenza ordinaria, Dio non potrebbe intervenire, non diciamo sempre (perché allora avremmo un altro mondo e bisognerebbe cambiare le nature) ma più sovente, secondo la Sua potenza straordinaria, per modificare il corso degli avvenimenti, evitare certi casi che ci sono di scandalo (come, per esempio, quando una chiesa crolla su di una folla di fedeli in preghiera), prevenire innumerevoli disgrazie

che cadono sui buoni non meno che sui cattivi? Sì, Dio lo potrebbe. Ed anche sul piano della libertà, in questo mondo dell'umanità decaduta e riscattata che è la nostra, Dio non potrebbe frenare il progresso del male? Sappiamo che Egli non vuole in alcun modo il peccato. Perché allora permette simili trionfi del peccato? Perché concedere al male tante vie di accesso, attraverso le quali si introduce nella Sua opera? Perché lasciargli il campo libero, assicurargli un così terribile fair play, permettergli di sviluppare la sua spaventosa dialettica? Dio che ha creato la terra ed imposto del limiti al mare (Giob., XXXVIII, I - II), non potrebbe uscire dal suo silenzio ed infrangere più sovente la violenza del male? Impedire certe cose troppo orribili? (145). Sì, lo potrebbe. Ma contemporaneamente scomparirebbe anche dalla terra un certo grido della nostra angoscia verso di Lui, una certa illimitatezza del nostro abbandono, e quel qualche cosa che san Paolo ha tanto amato in Abramo, nostro padre nella fede: "Ha sperato contro ogni speranza" (Rom., IV, 18).

3) Il mondo nel suo complesso sarebbe migliore? Forse. Ma Dio, se crea, a che cosa è tenuto, in ragione della Sua giustizia, della Sua sapienza, della Sua bontà infinita? E' tenuto a fare un mondo buono, nel quale il male non possa alla fine prevalere sul bene. Esiste forse un grado, un livello di bontà del mondo che non sia infinitamente inadeguato ad esprimere la bontà infinita? Esiste un mondo migliore di qualche altro mondo, che Dio dovrà scegliere sotto pena di essere riprovevole? Ecco che ricompare l'illusione che fa credere che la giustizia, la sapienza, e soprattutto la bontà, saranno tanto più grandi in Dio quanto migliore sarà il mondo che creerà (ma allora dovrebbe creare un mondo infinitamente buono) e che, se decide di creare, è costretto a fare il migliore dei mondi possibili.

h) Dio che poteva creare il nostro mondo "migliore", poteva crearlo "meglio"?

San Tommaso distingue accuratamente due proposizioni che sono confuse in Leibniz: 1) Dio poteva fare delle cose migliori; 2) Dio non poteva fare meglio le cose che ha fatto (146).

In altre parole, Dio poteva mettere nel nostro mondo più giustizia, più sapienza, più amore; ma non poteva impiegare più giustizia, più sapienza, più amore nel fare questo mondo. Dato il livello di essere e di bontà, data la

qualità, l'intensità, il colore del bene comune finale al quale Dio (tenuto conto da tutta l'eternità del liberi sì che diciamo al Suo amore, e del liberi no che opponiamo alle Sue premure) decide di elevare l'universo, è assolutamente certo che è con una giustizia, una sapienza, un amore propriamente infiniti, che Dio ordina tutto a quel bene comune finale, le cose necessarie e le cose contingenti, le cose libere e le cose fortuite, i progressi del bene e le stragi del male.

i) L'atto creatore, identico a Dio quanto alla sua origine, è completamente libero quanto al suo termine.

Volgiamo ancora una volta il nostro sguardo verso il mistero divino. Che Egli crei o no, che crei un certo mondo o certi altri mondi migliori, Dio, poiché è l'Essere assoluto, non ne sarà né diminuito né accresciuto. Il Gaetano esprimeva questo sublime mistero, dicendo che l'atto di volere il mondo, l'atto creatore, è una “perfezione volontaria completamente libera”, vale a dire, che può essere o non essere, senza nulla aggiungere né togliere a Dio. L'atto creatore, identico all'essenza divina dal lato del suo principio, è completamente libero dal lato del suo termine o del suo punto di applicazione, e può, senza esserne in nulla modificato intrinsecamente, se si esercita, fare uscire il mondo dal nulla (147). Il mondo, qualunque mondo possibile si consideri, non sarà mai altro che una mescolanza di potenza e di atti d'essere e di non-essere: rappresenterà sempre una realtà sufficiente, perché Dio possa dire: “Che esso sia!”, e una parte sufficiente di nulla per non essere identico, adeguato, né, di conseguenza, necessario alla gloria di Dio. Dio è in uno stato di indifferenza dominatrice assoluta, nella libertà più totale, riguardo a tutti gli universi possibili. Tutto ciò che sarà tenuto a fare, essendo la Sapienza infinita, sarà, se crea, di predisporre l'universo, col male che lo sconvolge, a qualche trionfo finale del bene.

Se si domanda: per quale ragione Dio, che nella Sua sapienza infinita poteva parimenti creare e non creare, decide di creare? La sola risposta che si possa dare, ed è sufficiente, è questa: per comunicare una certa partecipazione del Suo infinito splendore. E se si domanda: per quale ragione decide di creare un certo mondo piuttosto di un certo altro mondo, inferiore o migliore? La risposta è simile: per comunicare una certa partecipazione del Suo infinito splendore, piuttosto di una certa altra, inferiore o migliore.

j) Un paragone.

Desiderate un paragone che possa aiutare l'immaginazione? Eccone uno che ci suggerisce san Paolo. Immaginiamo uno scultore il cui pensiero sia diventato così ricco che ha perduto la speranza di esprimerlo sufficientemente nella pietra. Così Michelangelo, alla fine della sua vita, diceva che tutta la pittura e tutta la scultura erano troppo povere per attrarre l'anima che si era finalmente volta verso l'Amore che morì in Croce. Questo scultore, che dominasse in modo tale il fine ed i mezzi della sua arte, potrebbe con un'assoluta indifferenza, rinunciare od acconsentire a scolpire e, nel secondo caso, scegliere qualunque soggetto: vaso, busto, statua, gruppo, tutte cose parimenti inadeguate al suo ideale. Tuttavia le opere che uscirebbero dalla sua mano, testimonierebbero tutte, secondo i loro pregi ed in misura differente, una suprema maestria.

k) Il concetto del migliore del mondi possibili è contraddittorio.

Il concetto del migliore del mondi possibili è, per definizione, irrealizzabile (come quello del moto più veloce possibile) poiché “qualunque cosa Dio abbia fatto, potrebbe fare una migliore” (148), e ciò indefinitamente. Esigere da Dio, perché della filosofia del lumi, e lo slancio che l'anima ha in questo senso ha il valore di una testimonianza (151).

Ma il mistero di Dio, quale si rivela alla riflessione, a partire dalla creazione del mondo, attraverso le Sue opere (Rom., I, 20), vi si trova svalutato ed in modo particolare a proposito della questione del male. Il filo conduttore di tutta l'opera, che sostiene l'argomento dall'inizio alla fine, è che, se Dio è infinitamente buono, non ha potuto fare che le cose migliori. Neppure per un istante Leibniz ha pensato di confutare questo principio del suo avversario: nessuna asserzione gli è sembrata più sicura.

Leibniz suppone dunque in Dio un'inclinazione che lo porta necessariamente a creare il migliore del mondi. Essa non è indubbiamente paragonabile all'inclinazione essenziale che lo porta ad amare Se stesso. E' un'inclinazione che vuole che fra diversi partiti in sé possibili, Dio, in ragione della Sua stessa bontà e della Sua sapienza infinita, voglia necessariamente scegliere il migliore. Essa non rappresenta, secondo Leibniz, né una costrizione, né una schiavitù, né un bisogno, né una necessità metafisica, che dovrebbe estendersi indistintamente a tutto ciò che non implica una contraddizione. Ma rappresenta una necessità morale, una fortunata necessità che è tutta a lode di

Dio (152).

Ma è precisamente qui che si nasconde il sofisma, l'antropomorfismo, di cui Leibniz è vittima. Se c'è necessità morale od obbligo per un essere di scegliere di fare il bene ed il meglio, questo si verifica perché per quell'essere esiste una necessità morale od un obbligo, facendo il bene ed il meglio, di divenire migliore, di tendere verso il sommo Bene, in direzione del quale è ordinato come la potenza all'atto, l'inferiore al superiore, l'imperfetto al perfetto.

Dove si sopprime la necessità morale o l'obbligo di diventare migliore, non si sopprime indubbiamente la possibilità, ma si sopprime la necessità morale di fare il bene.

b) Passare dalla “convenienza” dell'atto creatore alla sua “necessità morale”, significa varcare un abisso.

Non si sopprime neppure la convenienza che c'è nel fare del bene. Dove si trova la somma ricchezza, la somma attuazione, si trova di conseguenza la somma convenienza a darsi, ad effondersi al di fuori (153), ma senza l'ombra di un obbligo. Se non sia soggetto a biasimi, che faccia il migliore dei mondi possibili, significa esigere da Lui che faccia ciò che non è fattibile e che realizzi l'assurdo.

Tuttavia la tesi, secondo la quale fra la moltitudine infinita dei mondi possibili, ce n'è uno che è il migliore, ed in considerazione del quale Dio era moralmente tenuto ad uscire da Se stesso per creare, è la chiave di volta della Teodicea e di tutti gli argomenti che Leibniz oppone a Bayle. Perché bisognava che questa tesi racchiudesse in sé una duplice incoerenza: quella dell'Assoluto moralmente tenuto a creare, e quella del migliore dei mondi possibili?

Leibniz ammette che c'è un'infinità di mondi possibili, incominciando dal nostro mondo e scendendo verso il nulla; ma ammette pure che non ci sia più alcun mondo possibile partendo dal nostro mondo e risalendo verso Dio. Orbene, la prima distanza fra il nostro mondo ed il nulla, sebbene divisibile all'infinito, è finita; mentre l'altra è propriamente infinita. Come non lo colpisce quest'incoerenza? Il fatto è questo: egli per non sapersi alzare attraverso ad un punto di vista metafisico (o attraverso un punto di vista di fede teologale) abbastanza forte fino al mistero della sovrana indifferenza del

Creatore, è costretto a sostenere che il nostro mondo è il migliore dei mondi, e che, se qualche mondo migliore fosse possibile, e Dio non lo avesse realizzato, Dio non sarebbe esente da biasimo, Dio non sarebbe Dio (149).

4- LA “TEODICEA” DI LEIBNIZ

Così, alla soglia del XVIII secolo, la Teodicea, con un'intenzione manifestamente teista, oppone un simulacro del vero Dio agli attacchi del Dizionario storico e critico di Bayle (150).

a) Il filo conduttore della “Teodicea”.

Le profondità del duplice mistero di Dio e del male si sono velate di fronte allo sguardo intellettuale di Leibniz. Senza dubbio la Teodicea è un'opera scritta a gloria di Dio, del Dio c'è creazione di un mondo, ciò accadrà per un atto di sovrana libertà. Ma ci sarà una necessità metafisica che questo mondo sia volto verso Dio secondo il modo in cui la perfezione divina può essere partecipata da ciascuna delle sue creature; e ci sarà la necessità metafisica che questo mondo sia buono, che non sia affatto cattivo, che il male, per quanto vasto, per quanto profondo, per quanto terribile possa essere, non vi prevalga. Fra il punto di vista di coloro che riconoscono in Dio una suprema convenienza a comunicare Se stesso al di fuori, ed il punto di vista di quelli che presuppongono in Dio una necessità morale di comunicare Se stesso al di fuori, c'è un abisso. Leibniz l'ha varcato; e non si è reso conto che in quell'istante distruggeva il mistero della trascendenza divina e trasformava il vero Dio in un simulacro (154).

Tali sono le adorabili profondità dell'abisso della libera volontà di Dio e di ciò che san Paolo chiama: “Il decreto della sua volontà” (Ephes., I, II).

c) Origini del concetto leibniziano del “male metafisico”.

Leibniz, per non essersi elevato fino al mistero della libertà dell'atto creatore, era costretto, di fronte a coloro che prendevano lo spunto del male per contestare o l'onnipotenza o l'immensa bontà divina, a presupporre come tesi che Dio abbia creato il migliore dei mondi possibili.

L'assioma, che Leibniz suole addurre e secondo il quale “un bene minore è un male, se impedisce un bene maggiore”, *minus bonum habet rationem mali* (155), che valore ha? Non può significare che un bene minore sia in sé un male. Vuoi dire semplicemente che un bene minore può essere

accidentalmente un male, e cioè nell'esatta misura con la quale si accompagna, hic et nunc, nell'essere nel quale sopraggiunge, con una privazione, con l'assenza di una cosa dovuta.

Ma il Dio di Leibniz è tenuto a creare il migliore dei mondi. Ogni creazione di mondi inferiori, per quanto buoni essi fossero, sarebbe per Lui cattiva, poiché Gli impedirebbe di fare ciò che è tenuto a fare. Sempre per il Dio di Leibniz, i titoli all'esistenza del migliore dei mondi rappresentano qualcosa di buono e di legittimo; i titoli all'esistenza di tutti gli altri mondi rappresentano soltanto un tentativo di usurpazione, qualcosa di cattivo e d'illegittimo. Soltanto il miglior mondo è un bene, ed ogni mondo inferiore un male, in rapporto alla scelta dell'azione creatrice. Ma, ammesso ciò, come trattenersi dal dire che soltanto il migliore dei suoi mondi è un bene e che ogni mondo inferiore è un male in se stesso e metafisicamente?

Seguendo questa strada Leibniz, a quanto pare, sbocca nel suo strano concetto del "male metafisica", che, egli dice, "consiste nella semplice imperfezione" (156), e che gli fa considerare come un male ciò che non è una privazione, ma una semplice limitazione, essenziale in ogni creatura in quanto tale. "C'è - egli scrive - un'imperfezione originale [sic] nella creatura prima del peccato, perché la creatura è limitata in modo essenziale, donde deriva il fatto che essa non può sapere tutto e che può sbagliarsi e commettere altri errori"; dimodochè "la sorgente del male dev'essere ricercata nella natura ideale della creatura" e "nella regione delle verità eterne" (157).

Si assiste qui ad uno strano rovesciamento dell'ottimismo. In questo migliore dei mondi, ogni creatura, per il fatto stesso che è creatura, è un male. Dio solo è buono. Come può allora il Genesi (I, 31) dire: "Dio vide tutto ciò che aveva fatto; ciò era molto buono"?

5. UN MONDO CON IL MALE PUÒ ESSERE INCOMPARABILMENTE MIGLIORE DI ALTRI MONDI SENZA IL MALE

I) Leibniz lo sa (158). Egli cita il Felix culpa, che si canta "la vigilia di Pasqua nelle chiese del rito romano" (159). Si potrebbe soltanto domandare a che cosa si riducono le prospettive insondabili aperte dall'Exultet per gli occhi che non sanno vedere in Gesù Cristo altro che il fondatore di una religione naturale. Né il mistero delle profondità dell'Incarnazione redentrice, né il mistero relativo alle profondità del peccato, può prendere, davanti allo

spirito di Leibniz, le sue vere proporzioni.

2) E' nel mondo della fede, nella rivelazione giudaico-cristiana che il Felix culpa ci introduce direttamente. Le certezze metafisiche che ci sono apparse (e cioè che Dio è infinitamente potente e buono, che Egli non potrebbe né creare un mondo di per sé cattivo, né creare il migliore del mondi possibile, che Egli non permetterebbe che il male intervenisse nella sua opera se non fosse abbastanza potente e buono per ordinarlo verso qualche bene misterioso) sono verità incontrollabili che rimangono definitivamente acquisite; ma, toccate dal raggio della rivelazione divina, richiederanno di essere trasferite dal piano delle cose della ragione al piano delle cose della fede, dal piano del mondo della natura al piano del mondo della grazia. La potenza e la bontà divina, di cui ci parla la rivelazione, si pongono infatti ad un punto dove la ragione non giunge. Si tratta della potenza e della bontà di un Dio in tre persone che, in un primo istante del tempo, fa liberamente emergere il mondo dal nulla; che creando il primo uomo lo riveste del doni della giustizia originale, gli concede l'amicizia divina, lo esenta dalla sofferenza e dalla morte; di un Dio che non permette l'irruzione del male della colpa in quel primo universo di creazione, se non in previsione dell'instaurazione di un universo di redenzione che sarà, nel complesso, migliore, in cui il capo dell'umanità non sarà più Adamo, cioè un puro uomo, ma il secondo Adamo, cioè il Verbo fatto carne. Di conseguenza il mistero del male dell'uomo, male della colpa e male della pena, richiederà di essere esaminato alla luce di questi dati della rivelazione. Ed è fino a questo livello supremo che dovranno ritrovarsi le certezze metafisiche che abbiamo ricordate, e che non possiamo rinnegare.

3). Ma prima, la considerazione del male della natura, potrà trattenerci un istante. Dire che un mondo con il male può essere migliore di un mondo senza male propone allo spirito dei problemi pressanti (anche quando esso è metafisicamente costretto a riconoscerlo) incominciando dal piano del male della natura. Esso vorrà sapere, per quanto è possibile, come si spiega un assioma in apparenza così paradossale, cogliere al vivo come la soppressione dei mali porterebbe con sé la soppressione di grandi beni. Gli antichi Dottori ricordavano a questo proposito alcune considerazioni di ordine molto generale: non ci sarebbero nuove generazioni senza le distruzioni di cose

antiche, non ci sarebbero erbivori senza la distruzione dei vegetali, non ci sarebbe sensibilità senza la vulnerabilità, ecc. I punti di vista moderni sulla formazione del mondo e sull'evoluzione della vita sembrano in grado di allargare un po' questi dati, di dissipare delle obiezioni troppo meschine, di portare della luce.

Dopo un breve capitolo sul male della natura, parlerò, come teologo, del male riguardante l'uomo, prima del male della colpa, poi del male della pena.

NOTE

- (1) L'acosmismo, che nega la realtà del male e persino quella del mondo per glorificare l'assoluto, rappresenta la conclusione del pensiero vedantino. Quando, arrestandosi a metà strada dal suo procedimento, lascia il posto ad un Signore personale, Içvara si studia di dimostrarlo privo di ogni male. (Gfr.: OLIVIER LACOMBE, *L'Absolu selon le Védànta*, Geuthner, Paris 1937, p. 256). All'ateismo, che nega l'assoluto per divinizzare il mondo dell'immanenza, l'uomo, la volontà di potenza, accade così di finire nella disperazione e nel riconoscimento dell'assurdità radicale di tutte le cose; esso sfida il male senza poterlo abolire. Fra queste due posizioni estreme, il panteismo appare come un compromesso instabile per definizione. (V. avanti, p. 99).
- (2) BOSSUET, *Traité du libre arbitre*, cap. 4, princ. e fine.
- (3) "Omnia quae corrumpuntur, privantur bono. Si autem omni bono privabuntur, omnino non erunt" (SANT 'AGOSTINO, *Confessioni*, lib. VII, cap. 12).
- (4) "Nec malum unquam potest esse, ubi bonum est nullum" (*Enchiridion*, n. 13).
- (5) "Omnis natura, etiam si vitiosa est, in quantum natura, bona est ". Disprezzeremo dunque l'avvertimento di ISAIA.(V, 20): "Disgrazia a coloro che chiamano male ciò che è bene e bene ciò che è male"? Se l'uomo è un bene, perché è un essere, un uomo cattivo sarà dunque un male-che-è-un-bene? Agostino risponde: "Il cattivo non è né un male per il fatto che è uomo, né un bene per il fatto che è ingiusto; esso è un bene per il fatto che è uomo, un male per il fatto che è ingiusto". La sentenza profetica cadrebbe su colui che dicesse: è un male essere uomo, è un bene essere ingiusto (IBID.).
- (6) SAN TOMMASO, op. cit., (I, q. 48, a. 3): Se il male ha il bene per soggetto?
- (7) "Se Dio esiste, donde vengono i mali?, fa dire Boezio a qualche filosofo. A ciò si può rispondere, al contrario: Se il male esiste, Dio esiste. Non 'c'è male senza bene, di cui il male è privazione. E senza Dio, quel bene non esisterebbe" (ID., *III Contra Gentiles*, cap. 71).
- (8) "Basta che ci siano delle cose perché Dio sia inevitabile. Se concediamo ad un filo di muschio, alla più piccola formica, il loro valore di realtà ontologica, noi non possiamo più sfuggire alla mano impressionante che ci ha creati" (J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Desclée De Brouwer, Paris 1932, p. 212).
- (9) "Il male si distrugge esso stesso, e, se è totale, non è più sopportabile" (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cap. V [XI], n. 5).

(10) SAN TOMMASO, op. cit., (I, q. 49, a. 3). “Il male non toglie tutto il bene, ma un bene particolare di cui è la privazione. La cecità toglie la vista, non l'animale. Essa scomparirebbe se l'animale scomparisse. Il male integrale non può dunque esistere; distruggendo tutto il bene, distruggerebbe se stesso” (IBID., in IV Etica Nicomachea, lib. IV, lett. 13, ed. Pirotta, n. 808).

(11) “Summum ergo malum nullum modum habet; caret enim omni bono. Non est igitur” (SANT'AGOSTINO. De diversis quaestionibus LXXXIII liber, n. 6).

(12) SAN TOMMASO, op. cit., I, q. 49, a. 3.

(13) “Il fatto che le cose sono in lotta le une contro le altre, dimostra che una cosa può benissimo insorgere contro l'ordine cui è predisposta una causa particolare, ma non contro l'ordine avuto di mira dalla causa universale di tutto l'essere” (SAN TOMMASO, op. cit., I, q. 103, a. 8, ad. 3). Il De potentia, (q. 3, a. 6), sviluppa questo punto di vista. Gli antichi filosofi, dice san Tommaso, non considerando se non i principi particolari della natura e, vedendoli contrari gli uni agli altri, sono venuti nella conclusione di stabilire due principi supremi, sono stati vittime di diversi errori. Hanno badato soltanto alla diversità del contrari, non all'elemento più profondo che è loro comune... Hanno badato soltanto ai rapporti delle cose particolari fra loro, non ai rapporti che esse hanno con l'ordine di tutto l'universo; di conseguenza hanno pensato che una cosa nemica di un'altra o meno perfetta di un'altra, sia di per sé cattiva. Per Pitagora, la donna era imperfetta, dunque cattiva; i manichei consideravano cattivi gli essere corruttibili, inferiori agli incorruttibili, gli esseri visibili inferiori agli invisibili, l'Antico Testamento inferiore al Nuovo, e li facevano derivare non dal Dio buono ma da un principio contrario.

(14) V. Indietro, p. 43.

(15) “Gli atti e le disposizioni cattive sono specificate non dalla privazione nella quale consiste la ragione stessa del male, ma da qualche oggetto al quale tale privazione si congiunge, sed ex aliquo obiecto, cui conjungitur talis privatio” (SAN TOMMASO, op. cit., I-II, q. 79, a. 2, ad. 3).

(16) “Ho consultato i libri di tutti i dottori del mondo: la fede che essi professano si schiera sotto uno di questi due capisaldi: gli uni dicono che tutto il bene e tutto il male che sono nel mondo derivano da Dio, gli altri dicono che il bene che è nel mondo e la speranza che l'anima possiede di salvarsi hanno Dio come causa, che le miserie del corpo e tutti i pericoli dell'anima hanno come causa Ahriman, e che tutto dipende dalla distribuzione di questi due principi fino in ogni atomo di ogni creatura” (Une apologétique mazdéenne du IX siècle, Skand-Gumanik Vicar, La solution décisive des doutes, testo trascritto, tradotto ed annotato da P. J. DE MENASCE, o.P., Friburgo, [Svizzera] 19\;;, p. 117).

(17) P. J. DE MENASCE, Note sur le dualisme mazdéen, in Satan, “Etudes Carmélitaines”, Desclée De Brouwer, Paris 1948, pp. 130-33. [Il corsivo è nostro].

(18) H. C. PUECH, Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine, ed. Civilisations du Sud, Paris 1949, p. 74.

(19) ID., p. 73.

(20) Sulla critica del manicheismo da parte del mazdelismo, v. P. J. DE MENASCE, Une apologétique mazdéenne..., cit., pp. 226-61.

(21) H. C. PUECH, op. cit., p. 69.

(22) ID., p. 153.

(23) IBID., p. 69.

(24) Un'età dell'oro che risulta dall'ateismo: sappiamo con quale seduzione Dostojewskij, nell'Adolescente, ha rivestito quest'ultima tentazione dell'ateismo.

(25) Citato da M. M. COTTIER, O.P., *L'athéisme moderne, Brève esquisse historique*, in "Nova et Vetera", 1960, n. 1, p. 42.

(26) Cfr. prima, p. 49.

(27) "Ogni agente agisce per un fine, mira ad un bene che è il suo fine; nessuna privazione è desiderata, essa sopraggiunge come il rovescio d'un effetto prodotto." (SAN TOMMASO, II Sent., dist. 1, q. 1, a. 1, ad. 2).

(28) "voluntas est causa mali... per accidens quidem, in quantum voluntas fertur in aliquid quod est bonum secundum quid, sed habet conjunctum quod est simpliciter malum" (ID. De malo, q. 1, a. 3),

(29) "Aliter causatur malum in actione, et aliter in effectu" (IBID. I, q. 49, a. 1). "San Tommaso distingue il male che colpisce l'azione o l'operazione degli esseri, male dell'azione, ed il male che colpisce l'essere stesso dell'agente, male dell'essere. Insegna in linea totalmente generale che il male dell'azione deriva sempre da un certo difetto presupposto nell'essere o nelle forze operative dell'agente" (J. MARITAIN, *Saint Thomas d'Aquin et le problème du mal*, cit., p. 230).

(30) "Malum, quod in quadam privatione consistit, habet causam deficientem, vel agentem per accidens" (SAN TOMMASO, op. cit., I-II, q. 75, a. 1)

(31) "... non agendo sed deagendo" (ID., q. 1, ad. 8).

(32) "Voluntas... est causa mali secundum utrumque praedictorum modorum, scilicet et per accidens, et in quantum est bonum deficientem" (IBID., q. 1, a. 3).

(33) "Agostino paragona questa mancanza al silenzio ed alle tenebre; questa mancanza è infatti semplice assenza, defectus ille est negatio sola" (IBID., q. 1, a. 3. Cfr. IBID., I-II, q. 75, a. 1, ad. 3. V. infra, p. 182).

(34) IBID., (q. i, a. 3, ad. 13). Nel *De civitate Dei*, (lib. XII, cap. 7), parlando del peccato degli angeli, sant'Agostino scrive: "Non si cerchi dunque la causa efficiente della volontà cattiva: tale causa non è efficiente, ma deficiente; non c'è qui produzione, effectio, ma defezione, defectio... Voler cercare delle cause efficienti e non soltanto deficienti a tali defezioni, significherebbe volere vedere le tenebre, voler ascoltare il silenzio". Il problema: Come il male morale si produce nella volontà, è uno degli argomenti affrontati da J. MARITAIN, nel suo profondo studio su *Saint Thomas d'Aquin et le problème du mal*, cit. (cap. 7, p. 23).

(35) "Non itaque insanio, nec dico: Malum creat Deus" (SANT ' AGOSTINO. *Opus imp. contra Julianum*, lib. V, fine).

(36) La volgata dice: "creans malum". San Tommaso applica questa frase al male della pena: Dio vuole, vale a dire crea, l'ordine contro il quale urta il peccatore" (SAN TOMMASO, op. cit., q. 1, a. 1,

ad. 1. V. avanti, p. 91-93). Non crediamo - che i “Semiti” per non aver distinto espressamente ciò che Dio vuole e ciò che permette, abbiano potuto credere che Dio consideri con lo stesso occhio il bene e il male, la virtù ed il peccato.

(37) “Malum... quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam” (ID., I, q. 49, a. 2).

(38) Nell'opera *De diversis quaestionibus LXXXIII liber*, (q. 21), SANT 'AGOSTINO prova: “Che Dio non è l'autore del male. In che modo il non-essere potrebbe derivare da Colui che è l'autore di tutte le cose, dalla bontà del quale soltanto deriva l'essere di tutto ciò che esiste? Tutto ciò che viene meno si allontana dall'essere e tende al non-essere. Essere, senza venire meno in nulla: ecco il bene; il male è il venire meno a qualcosa. Ma Colui che ignora il non-essere non può essere la causa del venire meno, della tendenza al non-essere. Egli è la causa stessa dell'essere. E' causa soltanto del bene, e per questo è il bene supremo. Colui che è l'autore di tutto ciò che esiste, non è l'autore del male: le cose infatti, in quanto esistono, sono buone”. Questo passo di sant'Agostino è richiamato da SAN TOMMASO, *op. cit.*, (I, q. 40, a. 2, *sed contra*). E nel medesimo articolo, san Tommaso spiega che “con lo scopo di assicurare il bene dell'ordine universale, Dio, in via di conseguenza e come per accidente, causa la corruzione degli esseri particolari”; che “il male che consiste nella corruzione degli esseri risale a Dio come alla sua causa, *reducitur in Deum sicut in causam*”. Così Dio non può essere la causa del male fisico, in quanto vi tenda e lo cerchi; ma Dio è la causa del male perché vuole il bene di cui quel male è il rovescio. Ecco il duplice aspetto del significato di questa parola: Dio permette il male fisico.

(39) Çankara per testimoniare dell'innocenza di İçvara riguardo al male considerato nella sua totalità concreta, fa appello al concetto di permesso, *anujna*, sviluppato nel contesto della sua metafisica (O. LACOMBE, *L'Absolu selon Védanta*, cit. p. 256).

(40) SAN TOMMASO, *op. cit.*, I, q. 48, a. 5.

(41) ID., (I, q. 49, a. 2). Qui vengono presi in considerazione anzitutto i mali corporali. Bisognerà, approfondendo il mistero del male della pena, includervi anche il male della dannazione, come san Tommaso ammonisce. (IBID., q. 1, a. 5).

(42) PLATONE, *Repubblica*, II, 379 c; 380 a.

(43) *Le leggi*, (X, 903 c). Il punto di vista della subordinazione delle parti al bene dell'insieme diventerà tradizionale nella *philosophia perennis* per giustificare il male fisico. Mia sarà sorto un nuovo problema: la persona spirituale dell'uomo può essere trattata come una parte del cosmo? (V. indietro, p. 59).

(44) MARC 'AURELIO, *Pensieri*, lib. V, n. 8.

(45) PLOTINO, III, 2, *Della Provvidenza I*, nn. 7-8.

(46) IBID., n. 16..

(47) Parlando ai tempi nostri della “religiosità cosmica” che è, secondo lui, “la religiosità del sapiente”, ALBERT EINSTEIN scrive che essa risiede nello stupore estatico di fronte all'armonia delle leggi della natura, nella quale si rivela una ragione così superiore che tutti i pensieri ingegnosi degli uomini ed il loro ordine non sono, in confronto, che un riflesso del tutto trascurabile. Tale sentimento è il leitmotiv

della sua vita e dei suoi sforzi nel limite entro il quale egli ha capacità di elevarsi al disopra della schiavitù dei suoi desideri egoistici, ed è, senza dubbio, parente prossimo di quello di cui furono pieni gli spiriti religiosi in ogni tempo. (Come io vedo il mondo, Flammarion, Paris 1958, pag. 21).

Affascinato dall'ordine del cosmo, Einstein ne deduce un determinismo universale che dichiara incompatibile con l'esistenza di una religione morale e di un Dio personale. Il principio di causalità, esclusivamente limitato a spiegare il legame fra due fenomeni e privato di ogni portata metafisica, è divenuto incapace di far salire l'intelligenza dal mondo a Dio. L'intelligenza, se non il cuore dell'uomo, è diventata atea. La scienza ha detronizzato la sapienza.

(48) “Non enim in puniendo intendit malum eius quod punitur” (SAN TOMMASO, De malo, q. 1, a. 3, ad. 10. V. avanti, p. 216).

(49) ID., I-II, q. 75, a. 1.

(50) “E' impossibile che Dio sia, per sé o per altri, causa di rivolta contro l'ordine che è in lui stesso” (IBID., I - II, q. 79, a. 1. V. avanti, p. 186).

(51) “Et sic patet quod Deus nullo modo est causa peccati” (IBID.; cfr. anche I, q. 19, a. 9; q. 49, a. 2). Il peccatore è “come il servitore che agisce contro l'ordine del suo padrone” (IBID., I-II, q. 79, a. 1, ad. 3). “Coloro che non sono con Dio. sono, per quanto dipende da loro, contro Dio, per il fatto che contrastano la volontà divina antecedente” (IBID., I Sent., dist. 47, q. 1, a. 2, ad. 1).

(52) IBID., (dist. 46, q. 1, a. 3): “Malum non est pars universi, quia neque habet naturam substantiae neque accidentis, sed privationis tantum” (V. avanti, p. 244, nota 69).

(53) PLOTINO, III, 2 De Providentia I, n. 17.

(54) ID., III 3 De Providentia II, (n. 4, p. 54). All'obiezione: “Se gli uomini sono cattivi indipendentemente da loro stessi e senza volerlo, nessuno può dichiararli responsabili dei torti che fanno, neppure colui che ne è la vittima”, la risposta è questa: “Sono cattivi indipendentemente da loro stessi, è vero, poiché ogni colpa è involontaria; ma ciò non impedisce che essi siano degli esseri che agiscono. per se stessi, ed è appunto negli atti che commettono per se stessi che commettono delle colpe. Non sarebbero in errore se non fossero loro che agiscono. Il principio della necessità della loro colpa non è fuori di loro stessi, per lo meno non lo è totalmente” (IBID., III 2 De Providentia I, n. 10): Si riconosce qui la dottrina che viene dagli stoici e che ricomparirà in Spinoza.

(55) Sul bene che talvolta precede il male e talvolta lo segue, v. SAN TOMMASO, I Sent., dist. 46, a. 2.

(56) ID., I, q. 19, a. 9, ad. 2.

(57) ID., I Sent., dist. 39, q. 2, a. 2.

(58) Troviamo le medesime affermazioni nel Corano: “Al tuo Signore tutto risale..., è lui che fa vivere e che fa morire” (LIII, 42-44); “E' lui che mi farà morire, poi mi risusciterà” (LVIII, 81).

(59) SAN TOMMASO, De malo, I, q. 19, a. 8; dr. ID., q. 22, a. 4.

(60) IBID., I, q. 22, a. 2, ad. 4. (V. avanti, p. 128).

(61) SANT 'AGOSTINO, De Genesi ad litteram, lib. I, n. 33.

(62) J. MARITAIN, Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale, cit., p. 72.

(63) San Tommaso riprende, precisandola, la dottrina di Pietro Lombardo. “Le due prime proposizioni, egli dice, essendo affermative non si oppongono contraddittoriamente, di modo che il principio del terzo escluso non è violato”. Alla domanda: E' bene che esistano i mali? “No, risponde san Tommaso, ma il bene è questo: che i mali siano occasioni di bene, et ideo hoc bonum est, mala esse occasiones bonorum” (I Sent., dist. 46, q. 1, a. 4, ad. 2 e a. 2).

(64) “Deus igitur neque vult mala fieri; neque vult mal a non fieri; vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum” (ID., I, q. 19, a. 9, ad. 3. Cfr. IBID., De malo, q. 2, a. 1, al IV sed contra).

(65) IBID., I, q. 22, a. 2, ad. 2. Cfr. IBID., q. 48, a. 2, ad. 3.

(66) IBID.

(67) “Neque enim Deus... ullo modo sincret mali aliquid esse in operibus suis...” (Enchiridion, cap. II, n. 3).

(68) “Melius enim iudicavit de malis bene facere, quam mal a nulla esse permittere” (ID., cap. 27 n. 8).

(69) “Quanto al buono ed al cattivo, essi non indicano nulla di positivo per lo meno nelle cose considerate in se stesse, e non sono altro che del modi di pensare o del concetti che noi formiamo, perché paragoniamo le cose fra loro” (SPINOZA, Ethique, ed. Garnier, p. 424).

(70) CALVINO, Institution chrétienne, Genève-Paris 1888, lib. III, cap. 23, nn. 8 e 9.

(71) ID., n. 7. (V. avanti, p. 187).

(72) Cfr. VIRGILIO, Eneide, X, 100: “Tum Pater omnipotens, rerum cui prima potestas”.

(73) “Neque enim Deus omnipotens, quod etiam infideles fatentur, rerum cui summa potestas, cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo” (Enchiridion, cap. 11).

(74) “Melius enim iudicavit de malis bene facere, quam mala nuna esse permittere” (ID., cap. 27).

(75) IBID., cap. 104.

(76) “Hoc ergo ad infinitam Del bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona” (SAN TOMMASO, op. cit., I, q. 2, a. 3, ad. 1).

(77) ID. (I, q. 22, a. 2; cfr. q. 48, a. 2, ad. 3). Anche quando un essere inferiore distrugge un essere superiore, quando un leone divora un uomo, quando i microbi consumano un polmone, quando una pianta mangia una mosca oppure si dissolve nei suoi elementi chimici, è il bene dell'ordine universale che è preferito al bene degli esseri particolari, è la trasformazione delle specie chimiche e delle specie viventi che si cerca attraverso a quelle distruzioni.

(78) IBID., III, q. 1, a. 3., ad. 3.

(79) Pensiamo a Federico Nietzsche, a Carlo Marx, a Augusto Comte.

(80) J. MARITAIN, *La signification de l'athéisme contemporain*, Desclée De Brouwer, Paris 1949, pp. 10-16.

(81) SAN TOMMASO, *op. cit.*, I, q. 1, a. I.

(82) SAN TOMMASO, *De potentia*, q. 1, a. 5.

(83) ID., *De malo*, I, q. 25, a. 3; *De potentia*, q. I, a. 7.

(84) “Unde convenientius dicitur quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere” (ID., *De malo*, I, q. 25; a. 3).

(85) PLATONE, *Timeo*, 37 d.

(86) SAN TOMMASO, *op. cit.* (I, q. 46, a. I, ad. I). Questo possibile appartiene al principio di non-contraddizione, e le verità geometriche che Remi Poincaré opponeva precisamente alle regole arbitrarie del gioco dell'oca, misurano la nostra intelligenza, le s'impongono. L'essere si divide in essere di ragione ed essere reale e quest'ultimo si suddivide in essere possibile ed in essere esistente. Sulla distinzione fra l'universo di esistenza, e l'universo d'intelligibilità, da una parte, e l'essere di ragione dall'altra, vedi, per esempio: J. MARITAIN, *Le réalisme critique*, in *Les degrés du savoir*, Desclée De Brouwer, Paris 1932, pp. 253-63. (V. avanti, p. 109 nota 104, p. 110 nota 105).

(87) SAN TOMMASO distingue le idee divine, seguendo la maniera di Platone, secondo che esse sono: 1. O solamente principium conoscitivum e “ragioni” delle cose speculative; 2. Oppure principium factionis ed “esemplari” delle cose create (*op. cit.*, I, q. 15, a. 3. V. avanti, p. 206).

(88) J. MARITAIN, *Le songe de Descartes*, Corrèa, Paris 1932, p. 216. (Cfr. p. 220:): “Per abolire il principio di identità, come per abolire la possibilità di una formica, bisognerebbe abolire prima l'essenza divina. L'eterna verità di questo principio non dipende dalla volontà divina e dalla libertà creatrice, ma dipende dalla necessità divina, intendo dire dalla conoscenza che Dio ha necessariamente della Sua essenza infinitamente necessaria, e che di conseguenza si estende a tutto il possibile e a tutto il creabile, ma senza dubbio non come su un oggetto specificatore, ma come su di un oggetto specificato e materialmente raggiunto”.

(89) SAN TOMMASO, *De potentia*, q. 1, a. 2.

(90) Che ci sia una linea fra ciò che Dio poteva fare e ciò che ha fatto, fra la sua potenza assoluta e la sua potenza ordinata, corrisponde alla dottrina costante della Chiesa. (Cfr. la VII proposizione di Abelardo, condannata nel concilio di Sens nel 1140): “Dio non può fare o omettere che ciò che fa, nel modo col quale lo fa, nel tempo nel quale lo fa” (Denz., n. 374); e la XXVII prop. di Wicleff, condannata al Concilio di Costanza nel 1418: “Tutte le cose accadono per una necessità assoluta” (Denz., n. 6(7). V. avanti, p. 125).

(91) ADAM-TANNERY, I, p. 152 (Citato da J. MARITAIN, *op. cit.*, p. 217).

(92) J. MARITAIN, *op. cit.*, p. 222. (La citazione di san Tommaso è presa dal *De Veritate*, q. 23, a. 6).

Cfr. op. cit., p. 337). Leibniz dirà egli pure che ciò significa “disonorare” Dio: “Perché non sarebbe dunque altrettanto buono il cattivo principio del manichei quanto il buon principio degli ortodossi?” (Teodicea, nn. 176-77. V. avanti, p. 134, nota 152).

(93) SAN TOMMASO, De malo (I, q. 25, a. 5). Pensiamo a Platino, oppure ad Avicenna stesso, che “pone l'esistenzializzazione del possibili come una necessità eterna ed assoluta del pieno sviluppo in atto dell'essenza divina [...]. Ibn Sina riprenderebbe, certamente per suo conto, la grande affermazione musulmana che Dio è creatore del male come del bene, ma dandole, anche qui, un senso che non è più il suo senso tradizionale. Dio, essere necessario, è creatore del male, nella misura in cui il male non può non inserirsi nell'emanazione necessaria d'ogni cosa esistente incominciando dal primo essere. Dunque, il problema del male morale in quanto tale non può essere posto. Nel pensiero di Ibn Sina il problema del male resta assai vicino al problema del male come viene considerato da Plotino” (L. GARDET, La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina), Vrin, Paris 1951, pp. 68-135).

(94) ID.

(95) SPINOZA, Court traité (Garnier, Paris 1904, parte I, cap. 4, p. 75). Sembra evidente che Spinoza intenda confutare Descartes. Ma scambia il bambino con l'acqua del bagno, la dottrina giudaico-cristiana della onnipotenza con quella di Descartes.

(96) ID., Pensées métaphysiques, stesso vol., parte II, cap. 9, p. 490.

(97) ID., Éthique, pp. 63-64.

(98) IBID., p. 102.

(99) J. MARITAIN, Le songe de Descartes, cit., p. 221.

(100) SPINOZA, Court traité, cit., parte I, cap. 6, pp. 84-85.

(101) IBID., parte I, cap. 10, pp. 94-95.

(102) ID., Pensées métaphysiques, cit., parte II, cap. 8, pp. 478-79.

(103) ID., Éthique, cit., p. 103.

(104) IBID., p. 204. Non è forse quest'idea che il bene ed il male siano degli “esseri di ragione”, comoda, troppo comoda, per risolvere il problema del male, che ritroviamo in HENRY BERGSON? All'obiezione: Non poteva Dio, in virtù della sua onnipotenza, creare un mondo migliore? egli risponde: No! “Che cosa significa esattamente l'onnipotenza? Abbiamo dimostrato (nell'Evolution créatrice) che l'idea del nulla è qualcosa di simile all'idea di un quadrato rotondo che sfuma di fronte all'analisi per non lasciare dietro di sé altro che una parola; infine ch'essa è una pseudo-idea. Non si potrà forse dire la stessa cosa dell'idea del tutto, se si pretende di designare con questa parola non soltanto l'insieme del reale, ma anche l'insieme del possibile? Quando mi si parla della totalità dell'esistente, a rigore, mi rappresento qualche cosa, ma nella totalità dell'inesistente non vedo che un'accozzaglia di parole. Qui dunque si fa derivare un'obiezione da una pseudo-idea, da una entità verbale”. (Les deux sources de la morale et de la religion, Alcan, Paris 1932, pp. 278-80). Rispondiamo che la pseudo-idea consisterebbe nel voler fare un tutto del creatore e del creato, del possibile e dell'esistente: queste due totalità non si possono sommare. La pseudo-idea consisterebbe ancora nell'immaginare un Dio costretto a creare, ed a creare proprio quel tal mondo; in altri termini sarebbe

come immaginare un assoluto, che per essere tale, si deve aggregare alla sua creazione. Si troverà in JACQUES MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, cit., una critica dell'analisi bergsoniana dell'idea del nulla (pp. 32-35), e una critica dell'idea bergsoniana del possibile (pp. 42-47). Henry Bergson opta per un ottimismo empirico che si impone “senza che la filosofia debba patrocinare la causa di Dio. Si potrà dire che se la vita è buona nel suo insieme, sarebbe tuttavia stata migliore senza la sofferenza, e che la sofferenza non può essere stata voluta da un Dio d'amore? Ma nulla prova che la sofferenza sia stata voluta. Abbiamo dimostrato come ciò che appariva da un lato come un'immensa molteplicità di cose, nel numero delle quali c'è effettivamente la sofferenza, può essere presentato d'altra parte come un atto indivisibile, dimodochè eliminarne una parte significherebbe sopprimere il tutto” (*Les deux sources...* cit., p. 280). Si riconosce qui l'argomento del sacrificio della parte (o anche della persona umana) al bene del tutto, presentato con la delicatezza di pensiero naturale all'autore.

(105) Vi sono degli esseri di ragione che non possono esistere perché sono intrinsecamente contraddittori (il circolo-quadrato, il migliore del mondo), e vi sono altri esseri di ragione che non possono esistere soltanto perché la loro posizione nell'esistenza è incompatibile con una delle loro note oggettive: “Applicando nel loro concetto una relazione con qualcosa di reale raggiunto dallo spirito, si dice che quegli esseri di ragione sono fondati nella realtà... Dire che Nettuno è osservato da un astronomo significa stabilire in Nettuno una relazione di ragione, ma è ben reale che l'astronomo osserva Nettuno. Il male è un essere di ragione, in questo senso: che per pensare la mancanza del bene che dovrebbe essere in un soggetto, io sono costretto a concepire tale mancanza come qualche cosa. Ma il male esiste molto realmente e molto positivamente nel senso che il soggetto in questione è veramente privato o mutilato del bene che dovrebbe essere in lui” <I. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, cit., pp. 261-62).

(106) N. BERDIAEV, *Esprit et liberté*, *Essai de philosophie chrétienne*, ed. “Je sers”, Paris 1933, pp. 175-76.

(107) V. la Lettera di Dostojevskij a V. A. Alexeiev, datata da Petersburg, 7 giugno 1876: “Nella tentazione del diavolo sono riassunte tre idee colossali del mondo: diciotto secoli sono passati da allora, ed ancor ora non esistono problemi più difficili, vale a dire più contorti, che non riusciamo mai a risolvere. Le pietre ed i pani (vale a dire il problema sociale attuale, l'ambiente). Non è una profezia, esso è sempre esistito... Tu sei il Figlio di Dio, di conseguenza Tu puoi tutto... Ordina che d'ora innanzi la terra produca senza fatica; insegna agli uomini una scienza ed un ordine che facciano sì che la loro vita d'ora in poi sia assicurata. Non vedi che i principali vizi e mali umani sono nati dalla fame, dal freddo, dalla miseria e dalla lotta impossibile per l'esistenza? Questo era il primo problema che lo spirito del male aveva posato al Cristo. Ammettete che è difficile risolverlo. Il socialismo attuale, in Europa, ed anche presso di noi, elimina ovunque il Cristo, si preoccupa soprattutto del pane, fa appello alla scienza, ed afferma che tutti i mali dell'umanità hanno un'unica causa: la miseria, e la lotta per l'esistenza: siamo afferrati dall'ambiente. Il Cristo a queste cose risponde: "L'uomo non vive di solo pane"; in altri termini, egli risponde con l'assioma delle origini spirituali dell'uomo. L'idea del diavolo poteva essere adatta soltanto all'uomo bruto. Quanto al Cristo, egli sapeva che non si fa rivivere l'uomo soltanto con il pane. Se non vi è in più la vita spirituale, l'ideale di bellezza, l'uomo cadrà nella malinconia, morirà, perderà la ragione, si ucciderà o si tufferà in fantasie pagane. E, poiché il Cristo portava in se stesso e nel suo verbo l'ideale della bellezza, stabilì che la miglior cosa era insediare nelle anime l'ideale della bellezza; portando questo nelle loro anime, gli uomini diventeranno tutti fratelli, gli uni verso gli altri, ed allora, senza dubbio, lavorando gli uni per gli altri, diventeranno ricchi. Mentre invece, se si dà loro il pane, andranno a rischio di diventare nemici a causa della noia. Ma se si desse la bellezza e nello stesso tempo il pane? Allora si toglierebbe all'uomo il lavoro, la sua personalità, il

sacrificio del suo bene in favore di un altro; in breve, gli si toglierebbe tutta la vita, l'ideale della vita. E' per questo che è meglio proclamare solo un ideale spirituale". Questa "lettera inedita" tradotta dal russo da M. WILCZKOWSKI, è riprodotta nel primo ed unico numero della rivista "Les mains libres" (Desclée De Brouwer, Paris 1955, pp. 97-99).

(108) "Ci glorifichiamo anche delle tribolazioni, sapendo che' la tribolazione genera la costanza, la costanza genera una virtù provata, la virtù provata genera la speranza. E la speranza non delude affatto, perché l'amore di Dio è stato versato nel nostro cuore dallo Spirito Santo che ci è stato dato" (Rom., V, 3-5).

(109) N. BERDIAEV, De la destination de l'homme, Essai d'éthique paradoxale, ed. "Je sers", Paris 1935, p. 40.

(110) Riguardo all'Ungrund di BOEHME, vedasi ALEXANDRE KOYRÉ, La philosophie de Jacob Boehme (Vrin, Paris 1929, p. 323): "L'Ungrund è nell'assoluto ciò che è in lui eternamente mistero, non rivelato e non espresso: è là sua " coscienza"; è ciò che è.. prima" di manifestarsi e di esprimersi; "prima" che il suo essere assoluto si rivolga a se stesso e si dia a se stesso. Il che non significa che l'assoluto potrebbe esistere realmente senza manifestarsi ed esprimersi, senza rivolgersi e generarsi eternamente, ma soltanto che, sebbene illumini e penetri eternamente il suo proprio mistero, rimane eternamente "in se stesso" un mistero da illuminare e da penetrare... L'Ungrund è il fondo eternamente fecondo della vita dell'assoluto, il germe assoluto, che in quanto germe, non esiste ancora, e non è ancora nulla, ma che contiene in sé tutto ciò che sarà... L'Ungrund è questo germe assoluto... in quanto noi lo consideriamo in ciò che in lui... eternamente rimane del non-essere e non si realizza mai".

(111) N. BERDIAEV, cit. (p. 42). "Nel Boehme, l'Ungrund, cioè secondo me, la libertà iniziale, è situata in Dio, mentre per me essa è situata fuori di Dio" (ID., Essai d'autobiographie spirituelle, Buchet-Chastel, Paris 1958, p. 221).

(112) "Il Dio della Bibbia, il Dio della rivelazione non è affatto un atto puro; in lui si manifesta una vita affettiva ed emotiva, un dramma inerente ad ogni vieta, un movimento interiore, sebbene queste cose appaiano sotto una forma esoterica" (ID., De la destination de l'homme, cit., p. 45).

(113) IBID.

(114) IBID., pp. 42-43.

(115) Esso altera il dogma all'inferno. (V. avanti, pp. 217-18).

(116) Come quello di Arthur Schopenhauer o di Édouard von Hartmann.

(117) "Bonumquod occasionatur ex malo, quod est... aliqua perfectio ad quam materialiter malum se habet, sient persecutio ad patientiam, vel aliis infinitis modis" (SAN TOMMASO, I Sent., dist. 46, q. 1, a. 3).

(118) "Deus... vult permuere mal a fieri. Et hoc est bonum" (ID., I, q. 19, a. 9, ad. 3).

(119) "Fare meno bene di quanto si poteva fame significa mancare contro la saggezza o contro la bontà" (LEIBNIZ, Teodicea, n. 201).

(120) "Ex hoc volumus benefici esse, non principaliter ut aliis bona velimus; sed, quia volumus quod

nos decet, sequitur aliorum bonus” (GAETANO, I, q. 19, a. 2, n. 5).

(121) La supposizione di un mondo creato da sempre, che dal solo punto di vista della metafisica ed indipendentemente dai dati della rivelazione appare come semplicemente possibile quando professa un puro concetto della trascendenza divina, appariva come necessaria ai filosofi del paganesimo presso i quali il concetto della trascendenza era alterato.

(122) Le azioni divine, sia necessarie, sia libere, sono Dio stesso; esse non devono essere ordinate ad un fine, Ma le opere divine esistono in vista di un fine. Dio, dice SAN TOMMASO, le vuole per il loro fine “vult ea quae sunt ad finem, ordinari in finem” (I, q. 19, a. 5). “Ciascuna di esse tende verso la sua propria perfezione, che è un'immagine della perfezione e della bontà divina” (ID., I, q. 44, a. 4)...

(123) “Etiam in agendo intendunt aliquid acquirere” (IBID.).

(124) “Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est ejus bonitas” (IBID.).

(125) Commentaire sur le Timée, cit. da P. DE LABRIOLLE, La réaction païenne, L'artisan du livre, Paris 1934, p. 484.

(126) Secondo SAN TOMMASO (op. cit., I, q. 46, a. 1-2), che si oppone su questo punto, da una parte agli averroisti, e dall'altra agli agostiniani, la ragione non può né dimostrare che il mondo è eterno, né dimostrare che non lo è. Esso poteva esistere da sempre, dipendente da Dio, sospeso a Dio. Allora sarebbe eterno, non certamente dell'eternità di Dio, che è assenza di successione, ma di un'eternità di cui è capace una creatura, cioè di un'eternità di successione, di un'eternità d'indigenza seguendo Platone; BOEZIO, Philos. Consol. (lib. V, prosa 6, n. 14), oppone qui Dio che è eterno, al mondo che è perpetuo. Soltanto la rivelazione può risolvere definitivamente la questione ed insegnarci che il mondo ha avuto un principio. (Nell'Antico Testamento, Genesi, I, 1; Il Mac., VII, 28. Nel Nuovo Testamento, Gv., XVII, 5, 24; Ephes, I, 3; I Petr., I, 20). Le considerazioni dedotte dall'entropia del mondo non possono fornire che argomenti probabili. (V. avanti, p. 146, nota 8).

(127) Il pensiero di ECKHART assomiglia soltanto apparentemente a quello di quei filosofi. Dichiarare, come egli fa, che “Dio appena è esistito ha creato il mondo”, e che “si può concedere che il mondo sia stato creato ab eterno”, significa, attenendosi al senso consueto di tali proposizioni, dichiarare che il mondo non è incominciato temporalmente, il che è un errore in materia di fede, ed è per questo che quelle proposizioni sono condannate da Giovanni XXII, (Denz., nn. 501-2). Ecco ciò che in realtà ha detto Eckhart.

Ma che cosa ha voluto dire? Egli commenta il testo biblico: In principio Deus creavit... Questo principio, dal seno del quale Dio ha creato, e dal quale l'atto creativo è partito, è l'essenza divina, il nunc aeternitatis, l'unico istante dell'immobilità eterna. “Non bisogna immaginare”, egli dice, “che Dio attendesse che venisse il momento di creare il mondo”. Questo è l'errore che vuole dissipare nello spirito dei suoi uditori. Crede di riuscirvi dicendo che Dio ha creato ab aeterno; il che non significa, secondo il suo modo di vedere, che il mondo sia comparso ab aeterno. Si chiarirebbe, a quanto pare, il suo pensiero, dicendo che, secondo lui, il mondo esiste ab aeterno Del, ma che non esiste ab aeterno sui (Cfr. G. THERY, Le procès d'Eckhart, in “Vie Spirituelle”, maggio 1925, p. 178).

SAN TOMMASO (op. cit., I, q. 46, a. 1, ad. 6), aveva scritto: “Sebbene Dio abbia avuto la volontà eterna di produrre un effetto, non ne consegue che egli abbia prodotto un effetto eterno... Dio crea contemporaneamente la sostanza del mondo ed il tempo. Non si deve dunque immaginare che egli agisca dopo di non aver agito, come se tutto ciò accadesse, per lui, nel tempo. Ma bisogna pensare che

egli ha dato al mondo il tempo come ha voluto e quando l'ha voluto". E' il pensiero sviluppato da SANT'AGOSTINO (Confessioni, lib. XI, capp. 13-14, nn. 15-17): "Non c'è dunque tempo nel quale non abbiate fatto nulla, poiché avete fatto il tempo stesso".

(128) Bisogna distinguere con SAN TOMMASO (I Contra Gentiles, cap. 82), due specie di indifferenza o di indeterminazione. Da una parte, l'indifferenza di povertà e di imperfezione: ad esempio, quella di un'intelligenza che non si è ancora liberata dall'incertezza. Dall'altra parte, l'indifferenza di pienezza e di perfezione; questa è di una forza così perfetta, così sicura di sé, che può servirsi di qualunque mezzo per raggiungere il suo fine. Ciò che la volontà divina vuole necessariamente è la bontà infinita. Essa la raggiunge necessariamente, ed è, di conseguenza, necessariamente compiuta: *finis ejus a nullo aliorum dependet, quum tamen ipsa fini suo perfectissime sit unita*. Che essa voglia o no il mondo, ciò non può avvicinarla o allontanarla dal suo fine. Essa si trova dunque in un'indifferenza dominatrice assoluta di fronte a tutto il creato.

(129) Essa compare presso di lui come minore, per esempio, nel Compendio: "Chiunque non sceglie il partito migliore, manca di potenza o di conoscenza o di bontà. Dio non ha scelto il partito migliore, creando il mondo. Dunque Dio ha mancato di potenza o di conoscenza o di bontà". Questa è l'obiezione della quale Leibniz negherà la minore. Leibniz, come filosofo, iscrive come maggiore, il principio universale. Ma nel sillogismo teologico, è sempre la proposizione rivelata (in questo caso l'onnipotenza e la bontà divina) che figura come maggiore. La minore è semplicemente un mezzo di ricerca del contenuto della maggiore rivelata (V. SAN TOMMASO, I, q. 1, a. 4, ad. 2; e F. MARIN SOLA, *L'évolution homogène du dogme catholique*, St. Paul, Friburgo 1924, tomo I, pp. 118-S8).

(130) Egli cita san Tommaso con deferenza, ma evidentemente senza averlo studiato.

(131) SAN TOMMASO, op. cit., q. 1, a. 5.

(132) ID., I, q. 25, a. 5.

(133) Sulla condanna di Abelardo, v. indietro, p. 104.

(134) SAN TOMMASO, op. cit., I, q. 25, a. 5.

(135) ID., I, q. 25, a. 6.

(136) ID., *De potentia*, q. I, a. 5.

(137) Con questo, san Tommaso esclude un modo antropomorfo di opporre la potenza assoluta (che sarebbe tutto ciò che Dio può fare senza tenere conto della sua sapienza e della sua giustizia) alla potenza ordinata che sarebbe tutto ciò che Dio fa' tenendo conto della sua sapienza e della sua giustizia.

(138) SAN TOMMASO, op. cit., I, q. 25, a. 5, ad. 1.

(139) La distinzione fra potenza divina assoluta e potenza divina ordinata e la suddivisione di questa in potenza ordinaria e potenza straordinaria, si ritrova, ma in una prospettiva deformante, in SPINOZA, *Pensées metaphysiques*, cit., parte II, cap. 9, pp. 481-82.

(140) SAN TOMMASO, I Sent., dist. 44, q. 1, a. 2; ID., I, q. 25, a. 6, ad. 3.

(141) IBID., I, q. 25, a. 6.

(142) IBID.

(143) IBID. (I, q. 19, a. 8). Ciò che è caso fortuito in rapporto alle cause particolari, è ordinato, provisum, in rapporto alla causa universale di tutto l'essere (IBID., I, q. 22, a. 2, ad. 1).

(144) “Il sistema solare non è una macchina, come non lo è l'universo stesso. Esso è il risultato della lunga evoluzione storica di un'immensa quantità di fattori che hanno agito gli uni sugli altri non unificati anticipatamente nella causalità di qualche agente naturale che sarebbe la causa propria dell'unità del tutto. Senza dubbio la causa prima intelligente ha diretto quell'evoluzione storica secondo un piano creatore, ma Dio non è un orologiaio, è un creatore di nature. Il mondo non è un orologio, ma una repubblica di nature; e l'infalibile causalità divina, per il fatto stesso che è trascendente, fa accadere gli avvenimenti secondo le loro proprie condizioni: necessariamente gli avvenimenti necessari, contingentemente gli avvenimenti contingenti, fortuitamente gli avvenimenti casuali” (J. MARITAIN, *Réflexions sur la nécessité et la contingence*, in *Raison et raisons*, Luf, Paris 1947, p. 62).

(145) Penso alla storia sconvolgente della zattera della Medusa. Oppure alla pagina in cui P. LENZ racconta l'arrivo a Dachau, nel novembre 1942, di seicento o settecento prigionieri, per la maggior parte russi, asserragliati in vagoni chiusi con catenacci, nei quali si erano verificate delle scene di antropofagia (*Christus in Dachau oder Christus der Sieger*, Vienna 1957, p. 355). E' il male inventato dal libero arbitrio dell'uomo, non il male della natura, che è il più spaventoso.

(146) SAN TOMMASO, op. cit., I, q. 25, a. 6, ad. 1.

(147) “Se Dio non volesse nient'altro che se stesso, sarebbe altrettanto perfetto quanto lo è ora; volere le altre cose non gli aggiunge nessun'altra perfezione... Bisogna concedere, senza nessun inconveniente, che per Dio volere le altre cose è una perfezione volontaria ed assolutamente libera” (GAETANO, I, q. 19, a. 2, nn. 2 e 3). Questa perfezione è libera in quanto si estende liberamente alle cose esteriori che possono essere e non essere (GIOVANNI DI SAN TOMMASO, I, q. 19; disp. 4, a. 4, n. 16, ed. Vivès, tomo 111, p. 261).

(148) “Per quanto alta sia la gloria esteriore di Dio, rappresentata dalle creature, si può sempre concepirne un'altra che sarà più eccellente, senza che vi sia alcuna necessità di arrestarsi. Di conseguenza, Dio stesso non potrebbe mai scegliere di realizzare il meglio. Egli sceglierà sempre qualche cosa che è al di sotto, *numquam potest Deus eligere id quod praestantissimum est, sed semper cligit aliquid minus*; la creazione infatti offrirà sempre la possibilità di realizzazioni migliori per una maggiore gloria di Dio. Perciò Dio non può essere legato da alcun obbligo morale a scegliere il meglio” (ID., I, q. 19; disp. 4, a. 7, n. 16, ed. Vivès, tomo III, p. 313).

GAETANO (I, q. 25, a. 6, nn. 3-7), segnala l'errore di coloro che negano che ci sia un'infinità di mondi possibili, ciascuno dei quali è migliore del precedente. In fondo essi immaginano che, elevandosi indefinitamente da Un mondo creato ad un mondo superiore, si potrebbe varcare l'abisso che separa il creato dall'increato. Si raggiungerebbe dunque un mondo creato al quale non si possa fare la minima aggiunta, senza che esso divenga tosto increato.

MALEBRANCHE, nell'opera *De la nature et de la grace*, sostiene a sua volta che, se Dio crea, non può che creare un mondo perfetto, e aggiunge che, di conseguenza, l'incarnazione del Verbo era indispensabile, perché senza di essa il mondo sarebbe indegno di Dio. (Sulla *Réfutation du système* di P. Malebranche di FÉNELON, vedere H. LECLÈRE, in “*Revue Thomiste*”, 1953, pp. 347 sgg.).

(149) LEIBNIZ non mette in dubbio che la moltitudine dei mondi sia infinita.

All'obiezione che “un universo possibile può essere migliore di un altro, all'infinito”, egli, a dire il vero, non ha che una sola risposta da opporre: e cioè che, in questo caso, bisognerebbe rinunciare a credere in Dio: “Se questa opinione fosse vera, ne conseguirebbe che Dio non ne avrebbe prodotto nessuno; Egli infatti è incapace di agire senza ragione, e si tratterebbe proprio di agire contro ragione”. Deve dunque ricorrere a delle scappatoie. Egli immagina la moltitudine infinita dei mondi possibili disposta come una piramide priva di base, il cui vertice è occupato dal nostro mondo.

Leibniz pensa che anche se fosse vero che si può passare indefinitamente da una creatura particolare ad un'altra, ciò non si può applicare all'universo “il quale, dovendo estendersi per tutta l'eternità futura, è infinito”.

Il Gaetano rispondeva che un universo, anche infinito, non può esserlo che in un senso: al di sopra di un universo composto di un'infinità di minerali e dotato di perpetuità, si può supporre un altro universo con del vegetali, poi degli animali, poi degli uomini, poi degli angeli, ciascuno dei quali è più splendido del precedente.

Leibniz paragona Dio, se questi decretasse di fare un mondo che non fosse il migliore, ad un operaio che decidesse di fare una sfera senza stabilirne il diametro. Ma se è assurdo scegliere una sfera senza diametro, non lo è, in mezzo ad un'infinità di opere possibili, scegliere una certa sfera di un certo diametro (Cfr. Teodicea, nn. 195-96, 416).

(150) La Teodicea è del 1710. PIETRO BAYLE, nato nel 1647 da genitori protestanti, si convertì al cattolicesimo dopo un mese di soggiorno a Tolosa, nel marzo del 1669. L'anno successivo, quando studiava soltanto da quattro o cinque mesi la filosofia nel collegio dei gesuiti, “essendogli apparso sospetto il culto eccessivo che - vedeva rendere alle creature, ed avendogli la filosofia fatto conoscere meglio l'impossibilità della transustanziazione” (sono le sue testuali parole), ritornò al protestantesimo. Morì a Rotterdam nel 1706, ov'era venuto in conflitto con i ministri protestanti. Il Dizionario apparve per la prima volta nel 1797. La sua intenzione si ricongiungerà con quella dell'Enciclopedia.

Essa si congiungerà evidentemente anche con quella del Dizionario filosofico portatile di VOLTAIRE, nel quale si può leggere sotto la parola Bene: “La questione del bene e del male rimane un caos inestricabile per coloro che cercano in buona fede; è un gioco di spirito per coloro che discutono; sono del forzati che giocano con le loro catene... Mettiamo in fondo a quasi tutti i capitoli di metafisica le due lettere del giudice romano quando non comprendevano una causa: N.L., non liquet, non è chiaro”. E' ciò che Voltaire chiama altrove con un bell'eufemismo: “Non volere essere filosofo, ma uomo”. “Del forzati che giocano con le loro catene”? No! Non è un gioco quella torturante domanda che sale incessantemente, dalle profondità dell'intelligenza umana e “quell'ardente singhiozzo che passa di età in età”. Non cercare la liberazione significherebbe cessare di essere uomo.

(151) Il cristianesimo che Leibniz professa nella Prefazione alla Teodicea, non è altro, in verità, che una religione naturale. Esso è propriamente svuotato di tutto il suo mistero: “Gesù Cristo finì di trasformare la religione naturale in legge e darle l'autorità di un dogma pubblico. Egli fece da solo ciò che tanti filosofi avevano invano tentato di fare: ed avendo infine i cristiani il sopravvento nell'impero romano, padrone della parte migliore della terra allora conosciuta, la religione dei sapienti divenne quella del popolo. Maometto più tardi non si staccò affatto da quei grandi dogmi della teologia naturale...”.

(152) LEIBNIZ scrive: “L'amore che Dio ha per sé gli è essenziale, ma l'amore della sua gloria (esteriore) o la volontà di procurarla, non lo è affatto: l'amore che egli ha per se stesso non l'ha per nulla costretto alle azioni al di fuori: esse sono libere” (Teodicea, n. 233). Questo è giustissimo, ma ecco qualcosa che è meno giusto: “La decisione di creare è libera: Dio è portato ad ogni bene; il bene, ed anche il meglio, lo spinge ad agire; ma non lo costringe: la sua scelta infatti non rende impossibile ciò

che è diverso dal meglio, non fa sì che ciò che Dio tralascia, presupponga una contraddizione. C'è dunque in Dio una libertà esente non soltanto dalla costrizione ma anche dalla necessità. Intendo parlare della necessità metafisica, poiché è per una necessità morale che il sapiente è costretto a scegliere il meglio" (ID., n. 230). "Dio ha scelto fra differenti partiti tutti possibili: così, metafisicamente parlando, poteva scegliere o fare ciò che non era il meglio; ma non poteva, moralmente parlando" (IBID., n. 234). "La necessità metafisica è tanto assurda in rapporto alle azioni di Dio, ad extra, quanto la necessità morale è degna di lui" (IBID., n. 175).

Introducendo in Dio una necessità morale di creare, si offende la sua trascendenza, si misconosce la sua indifferenza dominatrice assoluta di fronte a tutto il creato. Egli può creare o non creare: se crea, l'unica cosa che è tenuto a fare, sotto pena di distruggere se stesso, è di creare un mondo buono, nel quale il male non prevalga definitivamente sul bene. Ma proclamare la sovrana indifferenza con la quale l'atto creatore può realizzare questo o quel mondo possibile, è tutt'altra cosa che dire con Descartes che Dio può rendere metafisicamente possibile ciò che è metafisicamente impossibile, fare un circolo quadrato, una valle senza montagne. Qui Leibniz ha ragione di opporsi a Descartes. Leibniz ha pure ragione di protestare contro l'aberrazione che attribuisce a Dio una libertà d'indifferenza fra il bene ed il male, dimodochè nulla sarebbe ingiusto o moralmente cattivo, di fronte a Dio e prima del suo divieto e che, senza tale divieto, sarebbe indifferente amare Dio o odiarlo (IBID., n. 175-76). SAN TOMMASO scrive: "Dire che ciò che è giusto dipende dalla semplice volontà di Dio (non dalla sua intelligenza) significa dire che la volontà divina non procede secondo l'ordine della sapienza; e questa è una bestemmia" (De veritate, q. 23, a. 6). (V. indietro, p. 105).

(153) "Se già le cose della natura, secondo la misura nella quale divengono più perfette, comunicano attorno a loro il bene loro proprio, a più forte ragione conviene alla volontà divina far partecipare altri esseri al bene che è in lei, per quanto ciò è possibile. Dio dunque vuole se stesso come un fine; e vuole le creature come ordinate a questo fine, per il fatto che alla bontà divina conviene di effondersi in esse" (SAN TOMMASO, op. cit., I, q. 19, a. 2): "Utrum Deus velit alia a se?".

Il Padre R. GARRIGOU-LAGRANGE, Dieu, son existence et sa nature (Beauchesne, Paris 1919, p. 661), scrive: "L'atto creatore è libero... Ciò vorrà dire che esso è senza motivo, senza ragione sufficiente? Per nulla. C'è un'altissima convenienza nel fatto che Dio crei. Ma questa convenienza è così forte da costituire una necessità morale, come vorrebbe Leibniz? Ne conseguirebbe che Dio non sarebbe né buono, né saggio, se non creasse, e che gli mancherebbe una perfezione necessaria? Assolutamente no".

(154) Secondo il concilio Vaticano primo, Dio ha creato "per un liberissimo disegno" (Denz., n. 1783); "per una volontà esente da ogni necessità" (Denz., n. 1805). La seguente proposizione di ROSMINI è stata condannata da Leone XIII: "L'amore col quale Dio si ama anche nelle creature, e che è la ragione per la quale egli si decide a creare, costituisce una necessità morale, che nell'essere sommamente perfetto è sempre seguita da effetto" (Denz., n. 1908).

(155) LEIBNIZ, Teodicea, n. 8, 195; e fine del Compendio.

(156) ID., Teodicea, n. 21.

(157) IBID., n. 20.

(158) "Il miglior partito non è sempre quello che tende ad evitare il male, perché può darsi che il male sia accompagnato da un bene maggiore" (IBID., Compendio).

(159) IBID., Teodicea, nn. 9-10.

CAPITOLO QUINTO IL MALE DELLA NATURA

Parleremo dell'ordine del mondo secondo gli antichi e secondo i moderni; poi della sofferenza degli animali.

I. IL PUNTO DI VISTA DEGLI ANTICHI

I) Gli antichi dottori come san Tommaso sono molto sobri sulla questione del male della natura. Si accontentano di segnalare che “gli agenti naturali tendono non ad una *privazione*? ad una corruzione, ma ad una *forma*, ad un vantaggio che, è pur vero, comporta la distruzione di un'altra forma; dimodochè la generazione di una cosa porta con sé la corruzione di un'altra: il leone che uccide la gazzella cerca il suo nutrimento che non è possibile senza l'uccisione di animali”; le distruzioni sono tollerate in vista all'ordine universale (I). “Colui che è responsabile (*provisor*) del bene universale permette che vi sia qualche deficienza nei casi particolari, affinché non sia intralciato il bene del tutto. E' così che le corruzioni e le manchevolezze nelle cose naturali vanno contro una natura particolare, *ma sono nel quadro della natura universale*, in quanto la deficienza che colpisce una cosa serve al bene di un'altra, oppure di tutto l'universo. *La corruzione di una cosa infatti è la generazione di un'altra, donde deriva il succedersi della specie*. E siccome Dio è il responsabile universale di tutto l'essere, appartiene alla Sua provvidenza permettere che ci siano certe manchevolezze nelle cose particolari, onde non sia intralciato il bene perfetto dell'universo. *Se infatti tutti i mali fossero soppressi, molti beni mancherebbero all'universo*. La vita del leone non è possibile senza uccisione di altri animali...” (2). “*Molti beni sarebbero soppressi se Dio non permettesse ad alcun male di esistere*. Il fuoco non si accenderebbe se l'aria non fosse corrotta, la vita del leone non si conserverebbe se l'asino non fosse ucciso” (3).

Andiamo fino al fondo di questa strada. Il male fisico è reale. “Ma questo male reale è, alla fine, assorbito dal bene che lo spiega; esso riguarda un ordine particolare che è strumentale ed è riducibile riguardo all'ordine universale. Consideriamo il caso di animali buoni o cattivi, non dico riguardo all'uomo che se ne serve, ma riguardo al loro ordine particolare; per un animale, essere zoppo, è cosa contraria alla legge del suo ordine particolare; tale è pure il caso delle galline che uccidono i loro pulcini, cosa che non è

nell'ordine particolare della loro natura; oppure il caso delle formiche perverse, corrotte, che per godere del prodotto zuccherino che ne estraggono, nutrono degli insetti addomesticati che divorano le uova del formicaio o succhiano il sangue delle formiche. In questi casi l'ordine particolare lesa è strumentale riguardo all'ordine universale. *Riguardo all'ordine universale*, non è male, è bene che quell'animale sia zoppo, che quella gallina divori i suoi pulcini, che quelle formiche siano pervertite dalla passione di quella droga” (4). Quando un cane, ad esempio, viene meno a quella legge particolare che è la legge della natura canina, non fa altro che obbedire alla legge universale della natura in ragione della quale è nato con quella deficienza. Esso è soltanto vincolato nell'ordine ontologico, non nell'ordine morale (5). L'errore consisterebbe nello spiegare il male dell'uomo, che dipende, come noi sappiamo dalla rivelazione, dal male morale della colpa o della pena, come si spiega il male fisico dell'animale, nel dire “che quel male commesso da un uomo o sofferto da un uomo è un male in rapporto all'individuo in questione, ma che in rapporto all'ordine dell'universo è un bene” (6).

2) Gli antichi sapevano che gli esseri si divorano fra loro, che i più grandi mangiano i più piccoli e così di seguito, per essere alla fine mangiati dai microrganismi; che

La fame sacra è un lungo omicidio legittimo
Dalle profondità dell'ombra ai cieli splendenti.

L'immagine che essi si facevano della natura era certamente quella di una lotta universale e perpetua, di una lotta per la vita, di un ordine duro, implacabile, sanguinoso, ma di un ordine tuttavia irrefutabile e grandioso.

2. LE RICERCHE MODERNE: COME CONCEPIRE L'ORDINE DEL MONDO ?

a) *E' l'ordine di un universo invitato a compiersi.*

Le ricerche moderne permettono di precisare su qualche punto questa prospettiva d'insieme, facendo ci assistere, per così dire, alla formazione del nostro universo, e descrivendoci le grandi tappe della sua evoluzione.

L'ordine che gli antichi ammiravano non è stato creato tale e quale nella sua

compiutezza: esso ha una storia. E' il risultato d'una straordinaria avventura nella quale vediamo i particolari della materia raccogliersi secondo delle architetture più o meno complesse, dare origine a composti sempre più ricchi e più differenti. Successivamente la vita può apparire prima di tutto nei microrganismi; essa si propaga e si differenzia, prorompe con la moltiplicazione delle grandi specie vegetali ed animali. La creazione non è un'opera di parsimonia in cui ogni elemento, ogni particolare ha un compito definitivo, un incarico insostituibile, in cui ogni avvenimento si può spiegare sufficientemente in funzione dello stato presente del mondo. Essa è l'opera di una profusione inaudita; è l'espressione d'una spinta ascensionale dotata di virtualità infinite; è come uno zampillo che sale, in cui l'ordine nasce, per una specie di miracolo, in mezzo a tentativi di ogni genere, a schizzi, ad abbozzi, a smacchi e ad una quantità di tentativi senza seguito (7). Si sarà d'accordo nel riconoscere che simili ricerche, che allargano in modo singolare la nostra visione, toccando il necessario garbuglio del bene e del male nel mondo della natura, sono adatte a preservarci da molte ingenuità ed anche da molte presunzioni.

b) *L'ipotesi dell'atomo primitivo.*

I) Lo studio della struttura attuale dell'universo conduce la maggioranza degli astrofisici a supporre un momento (forse cinque miliardi di anni or sono) in cui non c'erano né terra, né pianeti, né sole, né stelle, né nubi interstellari, né galassie, né molecole, né atomi. La materia esisteva sotto una forma pre-atmica: “Ce la rappresentiamo come una sostanza gassosa, composta di particelle (protoni, elettroni, neutroni) di cui sono formati gli atomi, o semplicemente di neutroni, oppure più semplicemente ancora come un pre-atomo. Gli avvenimenti che dovevano successivamente trasformarla in elementi (idrogeno, ferro, carbone),... non erano ancora incominciati; l'universo era ancora in attesa” (8).

Che cosa è accaduto? Nell'universo, che si immagina come un atomo primitivo straordinariamente denso ed instabile, avente le dimensioni minime del nostro sistema solare, un'esplosione scatena un processo di espansione, nel corso del quale, sotto l'azione congiunta delle forze di attrazione e di repulsione, si formano, in momenti molto più ravvicinati fra loro di quanto si fosse creduto in un primo tempo, i nostri elementi chimici, le galassie, le stelle, il sole, la terra. Due miliardi di anni dopo l'esplosione, l'universo aveva

raggiunto la sua struttura attuale, ma dopo quel tempo, sotto l'azione incessante della forza espansiva, la distanza fra le galassie è già decuplicata. Questo è il senso dell'“ipotesi dell'atomo primitivo” o dell'universo che cresce come “una sfera in espansione”, che permette di accogliere e di coordinare fra loro i dati oggi conosciuti dell'astrofisica (9). Il passaggio dallo stato preatomico della materia a stati distinti fra loro, la costruzione di atomi, poi di molecole sempre più complesse, rappresenta la prima grande tappa della trasformazione dell'universo, che si realizza in seno al regno delle attività fisico-chimiche, e che ci condurrà alla soglia del regno delle attività biologiche.

2) L'ordine sorto da un tale passato entusiasma i sapienti. Albert Einstein scrive: “Quale fede profonda nella razionalità dell'edificio del mondo e quale ardente desiderio di cogliere, non foss'altro che il riflesso della ragione rivelata in questo modo, doveva animare Keplero e Newton, perché abbiano potuto districare con un lavoro solitario di lunghi anni, l'ingranaggio della meccanica celeste!... Il sapiente è penetrato dal sentimento della causalità di tutto ciò che accade... La sua religiosità consiste nello stupore estatico di fronte all'armonia delle leggi della natura, nella quale si rivela una ragione così superiore che tutti i pensieri ingegnosi degli uomini ed il loro ordine non sono altro, in confronto, che un riflesso del tutto insignificante. Questo sentimento è il *leitmotiv* della sua vita e dei suoi sforzi, nella misura nella quale si può elevare al di sopra dei suoi desideri egoistici” (10).

c) *L'ordine astronomico non è quello di una macchina, ma il risultato di una storia.*

Colpiti dalla regolarità delle rivoluzioni siderali “gli antichi attribuivano alle sfere celesti *una struttura divina ed eterna*”. Per la stessa ragione, talvolta, “si è tentati di guardare l'universo come una *macchina* il cui piano di costruzione abbia valore di una struttura essenziale e che imponga a tutti gli avvenimenti la stessa necessità che un'essenza geometrica impone alle sue proprietà (concezione spinoziana della natura). Ma in realtà le cose vanno del tutto diversamente: il mondo degli astri e, in particolare, il sistema solare sono il risultato di una lunga evoluzione imposta contemporaneamente dalle esigenze della materia e da una serie immensa di posizioni di fatto” (11). Se gli avvenimenti astronomici “di fatto accadono sempre e non sono mai

ostacolati, ciò non impedisce tuttavia che *avrebbero potuto* di fatto e che *potrebbero* di diritto essere ostacolati e non accadere. Che il sole domani sorga, che Nettuno compia in 165 anni la sua rivoluzione intorno a se stesso sono avvenimenti che non risultano soltanto dalla natura della materia, ma da un'immensa moltitudine di posizioni di fatto che hanno avuto luogo nel passato, nel corso della genesi del mondo degli astri, e che se una causa perturbatrice sopravvenisse nel sistema solare, (cosa che la scienza astronomica ci garantisce che, di fatto, è per il momento la più improbabile che si possa immaginare) *potrebbe impedire* che si producessero; una volta costituito il sistema che li condiziona, essi dipendono da una necessità di diritto, ipotetica, *sufficiente in realtà*, perché in realtà le cause capaci di impedirla non esistono, ma questa inesistenza stessa è ancora una posizione di fatto; essi appartengono ad una specie di avvenimenti contingenti che accadono, di fatto sempre e che prendono l'aspetto di avvenimenti necessari di diritto. Sono gli avvenimenti contingenti quasi necessari di diritto” (12).

Un'eclissi, perché risulta dall'incontro di due serie causali indipendenti, è un avvenimento dovuto al caso: essa è però rigorosamente calcolabile e prevedibile, poiché il tragitto della terra attorno al sole, ed il tragitto della luna attorno alla terra sono entrambi assolutamente regolari e rappresentano degli avvenimenti contingenti quasi-necessari di diritto. Si dirà di conseguenza che l'eclissi è un avvenimento dovuto al caso mascherato.

“Se il sistema solare fosse una macchina, un'eclissi non sarebbe un avvenimento dovuto al caso mascherato, ma un avvenimento quasi-necessario di diritto, perché la pluralità degli elementi in gioco nella macchina dipenderebbe dall'unità della struttura essenziale di questa, quale l'ingegnere che l'ha fabbricata l'ha concepita. Ma il sistema solare non è una macchina come non lo è l'universo stesso... Esso è risultato dalla lunga evoluzione storica d'un gran numero di fattori che agiscono gli uni sugli altri, non unificati precedentemente nella causalità di qualche agente naturale che sia la causa propria dell'unità del tutto. Senza dubbio la Causa prima intelligente ha diretto questa evoluzione storica secondo il suo piano creatore, ma Dio non è un orologiaio, un fabbricatore di orologi, è un creatore di nature. Il mondo non è un orologio, ma una repubblica di nature; e l'infallibile causalità divina, per il fatto stesso che è trascendente, fa accadere gli avvenimenti secondo le loro proprie condizioni: necessariamente gli avvenimenti necessari, contingentemente gli avvenimenti contingenti,

casualmente gli avvenimenti casuali” (13).

Sono appunto quegli avvenimenti astronomici che prendono l'aspetto di avvenimenti necessari, ma che risultano da una moltitudine di posizioni di fatto, e sono, di conseguenza, contingenti, che da più di un miliardo di anni, per una specie di “fenomeno misericordioso” di cui Pierre Termier (14) si meraviglia, permettono alla terra di realizzare, senza che si sappia come, gli elementi d'un equilibrio straordinariamente delicato che condiziona in lei la comparsa, la conservazione e lo sviluppo della vita (15).

d) La contingenza dell'ordine biologico: sorprese e tentativi.

I) L'universo non è una macchina, ma il risultato di una lunga storia. Dio non è un orologiaio, ma un creatore di nature, di cui dirige le attività senza far loro violenza, facendo accadere necessariamente gli avvenimenti necessari, contingentemente gli avvenimenti contingenti, fortuitamente gli avvenimenti fortuiti. Ciò che è vero riguardo al mondo minerale, lo è più ancora, in modo incomparabile, riguardo al mondo della vita (16). Le forme della vita non si spiegano totalmente in riferimento alla struttura presente del mondo; esse hanno una storia, risultano da innumerevoli incroci di cause, sotto la spinta dell'onnipotenza divina che, avendo creato l'universo, ne utilizza a poco a poco le energie, onde forzarlo a superare se stesso, mentre l'ordine inferiore è elevato fino a produrre la disposizione penultima rispetto all'ordine superiore, dimodochè il minerale prepara il vegetale, questo l'animale e questo, forse, l'uomo.

Un tale quadro è chiarificatore. Esso spiega gli assaggi della vita, i suoi tentativi, le sue bizzarrie, le sue mostruosità (17), le sue sconfitte.

Previene lo scandalo che potrebbe provocare in una ragione troppo semplicista la conservazione degli organi rudimentali, la comparsa dei caratteri regressivi, delle degenerazioni, dei fenomeni di distelia (o disteleologia), d'ipertelia, di atelia (18). Non si crederà più, ad esempio, che i parassiti siano stati creati appositamente per tormentare gli animali; essi sono usciti dallo zampillo della vita sotto qualche forma ancora indifferenziata, ma già ricca di possibilità di adattamento; e, riuscendo fortuitamente ad attaccarsi ad altri animali, sono divenuti ciò che sono (19).

2) Per illustrare con una specie di parabola i processi della formazione della vita, trascriviamo una pagina della Leggenda di Prakriti, in cui il poeta,

attraverso alla sua esperienza di creatore, tenta di ritrovare le vie attraverso le quali Dio, usando la Sua magnanimità e condiscendenza, chiama in certo modo in Suo aiuto le forze vive, la spontaneità e le risorse delle Sue proprie creature per costruire il Suo universo nel corso del millenni:

“Tutto ciò che ha ricevuto da Dio un nome, è in grado di rispondere a questo nome, ha la responsabilità di fornirgli un certo effetto, beneficia di un'energia propria la quale gli permette di provvedere a quell'esigenza che le è superiore e a quell'opera che le è assegnata...

“Da quando siamo gli invitati di Prakriti e partecipiamo alla sua tregenda, abbiamo avuto il tempo di studiarla e di comprendere i suoi modi di fare. Approfittiamo di questo momento in cui essa finge di dormire per raccogliere i nostri appunti. Quante contraddizioni e, nello stesso momento, quanta ostinazione nelle idee! Quanta esperienza e quanta fantasia! Quanta ingenuità e quanta bricconeria! Quale istinto conservatore e quale furore rivoluzionario! Quanta dissimulazione e quanto fracasso! Quanta pazienza e quanti risvegli! Dopo secoli e millenni, durante i quali ha messo in piedi tutta una serra ed un serraglio, improvvisamente si direbbe che se ne è disgustata, che le dà nausea, che rovescia il vassoio con uno spintone del braccio e che ricomincia con capitoli nuovi. Scaraventa nella fognatura degli interi ordini con i loro generi, i loro sottogeneri e le loro specie, e non conserva altro che un pidocchio ed una cavalletta. E nello stesso tempo conserva accuratamente in fondo a se stessa certi principi, che non abbandona mai, per esempio la simmetria, certe idee, dalle quali non ha mai finito di trarre degli sviluppi, come la stella che si ritrova ovunque dalla cellula primitiva fino a quelle mani sagge e lavoratrici che, in fondo alle braccia, l'uomo porta su tutta la creazione che alza verso Dio. Ci si può fidare di lei per sfruttare fin nei minimi particolari tutte le possibilità di una situazione e di una forma stabilita. Quando, per esempio, il tema della palma o quello della felce o quello del fungo è messo a concorso, essa propone varianti a decine di migliaia. Si dà un gran da fare a dipingere sul petto dei suoi uccelli o dei suoi pesci gli stemmi che loro appartengono. C'è tutto un reparto decorativo e riguardante l'abbigliamento nella natura, una tecnica da, sarta... Essa nasconde delle "sorprese" e degli indovinelli in fondo ad alcune delle sue creazioni, come il pasticcere mette una fava nella focaccia dell'Epifania. Ed altre volte, si annoia, si impunta, si ostina, si abbandona a tutti gli abusi della produzione industriale, moltiplica, a danno di tipi superbi, gli articoli più

comuni, si direbbe che non può più fermarsi. Oppure ha ricevuto evidentemente un'ordinazione e si è fermata a metà dell'esecuzione, si direbbe che l'ha trovata troppo difficile o che, improvvisamente, si è messa a pensare ad altro. Essa sogna, sbadiglia, dice di sì, dice di no, capisce al contrario, si abbandona a dei giochi di parole adatti ad una persona sorda, a meno che non si tratti che di semplici scherzi. Per esempio, le si dice: cavallo, ed essa fabbrica tosto quella ridicola pedina del gioco degli scacchi, che si chiama ippocampo, e lo getta nel suo acquario... Oppure talvolta è colta da un entusiasmo eccessivo: le si era detto lucertola, ed essa ha fatto un ittiosauro; le si era detto: coda di cavallo, ed essa introduce con orgoglio dei setoloni grandi come dei pini e del tutto inutilizzabili. Non si finirebbe mai di passare in rassegna le riserve, gli scaffali della merce rifiutata, dei ferri vecchi, dei pezzi difettosi, degli esperimenti, dei granchi presi. I conservatori di musei rovistano là in mezzo con commozione, come un sarto in mezzo agli abiti della nonna. Ma ciò che vi è di più profondo nella natura è la comica birichineria; si direbbe che Prakriti sa benissimo che il suo creatore non l'ha fatta che per divertirsi con lei, sebbene finga di non accorgersene. Non fa mica male la sua parte, essa è una complice. E, quando lei si sgrida, chiude gli occhi, e con un sorriso incantatore, da una rosa pura come il respiro di una fanciulla manda fuori una farfalla” (20).

3) A questo testo poetico aggiungiamo alcune righe nelle quali P. Teilhard de Chardin riassume la sua visione di biologo: “La vita procede attraverso effetti di massa, a colpi di moltitudini lanciate in avanti, senza ordine (così almeno sembra a prima vista). Miliardi di germi e milioni di adulti si spingono, si evitano, si divorano fra, loro: vanno a gara a chi occuperà più posto ed i posti migliori. Tutto lo spreco apparente e tutta la durezza, tutto il mistero e lo scandalo, ma nello stesso tempo, per essere giusti, tutta l'efficacia biologica della lotta per la vita. Nel corso del gioco implacabile che affronta e forza gli uni dentro agli altri i blocchi di sostanza vivente in via di irresistibile dilatazione, l'individuo è, senza dubbio, spinto ai limiti delle sue possibilità e del suo sforzo. Emergenza del più adatto, selezione naturale: non sono queste vane parole, anche se non si vuole intendere né un ideale finale, né una spiegazione definitiva.

“Ma non è l'individuo quello che sembra contare di più nel fenomeno. Più profondo di una serie di combattimenti singoli, è un conflitto di probabilità

che si sviluppa nella lotta per esistere. Riproducendosi senza economia, la vita si corazza contro i pericoli, accresce le sue probabilità di sopravvivere, e nello stesso tempo moltiplica le sue probabilità di progresso.

“Ed ecco dove si realizza e riappare, al livello delle particelle animate, la tecnica fondamentale del Metodo per tentativi, quest'arma specifica ed invincibile di ogni moltitudine in espansione: il Metodo per tentativi, in cui si combinano in un modo così curioso la fantasia cieca delle grandi moltitudini e l'orientamento preciso di un fine perseguito, il Metodo per tentativi, che non è solamente il caso col quale si volle confonderlo, ma un caso guidato. Compiere tutto, per provare tutto; provare tutto, per trovare tutto. Non è forse il mezzo per compiere quest'impresa, sempre più enorme e più costosa man mano che si estende maggiormente, ciò che in fondo la natura, se così si può dire, cerca nella sua profusione?” (21).

4) Forse ora si comprenderà meglio la frase citata sopra, e cioè che Dio non è un orologiaio, ma un creatore di nature, che l'universo non è una macchina, ma una repubblica di nature, e la profondità della riflessione di san Tommaso dove dice che “poiché la volontà di Dio è sommamente efficace, ne consegue che non soltanto le cose che vuole fare si fanno, ma che si fanno anche nel modo nel quale vuole, le une necessariamente, le altre contingentemente” (22).

e) L'ascesa dell'“Albero della vita”.

Dal seno stesso di quel formicolare d'attività in conflitto fra loro, l'“Albero della vita” si eleva progressivamente dalle forme acquatiche, agli anfibi, ai rettili, ai mammiferi, ai primati. Il filo d'Arianna che permette di misurare il progredire di questa ascensione è ciò che P. Teilhard de Chardin chiama la comparsa e lo sviluppo della cefalizzazione o cerebrazione (23). “Dall'istante - egli dice - in cui la misura (o parametro) del fenomeno evolutivo viene cercata nell'elaborazione del sistema nervoso, cade nell'ordine non soltanto la moltitudine dei generi e delle specie, ma l'intero reticolato dei loro verticilli, delle loro reti, dei loro rami, si innalza come un fascio fremente. Una ripartizione delle forme animali secondo il loro grado di cerebralizzazione non abbraccia soltanto i contorni imposti dalla sistematica, ma conferisce pure all'“Albero della vita” un risalto, una fisionomia, uno slancio, nel quale è impossibile non riconoscere il segno della verità” (24).

Lo sviluppo del sistema nervoso e della cerebralizzazione, che è nell'animale la condizione fisiologica dello sviluppo del suo psichismo, diviene eccezionale nei primati: “Ciò che costituisce l'interesse ed il valore biologico del primati è che essi rappresentano un ramo di pura e diretta cerebralizzazione. Negli altri mammiferi, senza dubbio, sistema nervoso ed istinto vanno crescendo gradualmente. Ma in essi quel lavoro interno è stato distolto, limitato, ed infine arrestato per mezzo di differenziazioni accessorie. Il cavallo, il cervo, la tigre, mentre il loro psichismo saliva, sono diventati parzialmente, come l'insetto, prigionieri degli strumenti di corsa o di preda, nei quali le loro membra si sono trasformate. Nei primati, invece, l'evoluzione, trascurando ed in seguito lasciando plastico tutto il resto, ha lavorato direttamente al cervello. Ed ecco perché, nella marcia ascendente verso la maggiore coscienza, sono essi che tengono il primo posto. In questo caso privilegiato e singolare l'ortogenesi particolare del ramo viene a coincidere esattamente con l'ortogenesi principale della vita stessa;... essa è aristogenesi...” (25).

f) La nostra visione presente dell'ordine dell'universo amplia e precisa la visione degli antichi.

Si vede in quale senso le ricerche moderne permettono di ampliare e, nello stesso tempo, di precisare la visione che avevano gli antichi del conflitto delle forze da cui risulta il nostro universo sul piano della materia e, più misteriosamente ancora, sul piano della vita, e di quel mescolarsi di distruzioni e di costruzioni, di male e di bene, al quale la comparsa degli esseri biologicamente e psichicamente più perfetti ha dato il suo significato. Rimane fermo che nell'insieme, come potevano constatare gli antichi, l'universo della natura rappresenta un ordine, ma un ordine duro ed implacabile. Non è, non può essere ancora, l'ordine cristiano. Sarebbe ingenuo stupirsi, pretendere che “gli innumerevoli fenomeni, scoperti per mezzo del telescopio o del microscopio, abbiano la fisionomia cristiana”, scandalizzarsi di non incontrare il cristianesimo osservando l'Orsa maggiore. Pierre Termier (26), che raccoglie questa obiezione di SullyProudhomme, non esita a rispondere che bisogna varcare un limite e giungere fino alla realtà dell'anima spirituale, toccata dalla grazia, perché l'ordine cristiano possa comparire.

3. LA SOFFERENZA DEGLI ANIMALI

Siamo nel punto di vista adatto per parlare della sofferenza degli animali. Questo problema è evitato sia da coloro che, come i cartesiani, privano l'animale di psichismo per fame una specie di macchina, sia da coloro che, al contrario, attribuiscono all'animale una sensibilità propriamente umana. Una cosa sola è certa, in realtà, e cioè che l'animale non è né macchina né uomo. “E' realmente impossibile per un uomo immaginare come pensa un cane; ciononostante, vi è una scienza-di-cane che esiste di fatto e che è l'oggetto della psicologia animale” (27).

a) I nostri doveri verso gli animali.

E' forse questo il momento di aprire un'utile parentesi cercando di definire il nostro atteggiamento morale riguardo agli animali. Per spiegare che il diritto ed il dovere non sono sempre correlativi e che possono esserci degli obblighi senza diritti corrispondenti, Jacques Maritain pone in questi termini il problema dei nostri doveri verso gli animali (28): “Abbiamo dei doveri verso gli animali o dei doveri riguardanti gli animali? Nel secondo caso si tratterebbe, in realtà, di dovere verso gli esseri umani, o verso la società o verso me stesso, nel senso che la crudeltà verso gli animali sviluppa dei sentimenti e delle abitudini d'insensibilità o di sadismo, che corrompono l'individuo e minacciano il prossimo. Allo stesso modo ho dei doveri riguardanti, ad esempio, l'ordine della mia camera, ma non ho dei doveri verso la mia camera, bensì soltanto verso me stesso ed anche, non vi pare? verso coloro che vengono a trovarmi. Ebbene, io penso che vi sia qualcosa di simile nel caso degli animali; anzi nel caso di ogni cosa esistente naturale, di tutto ciò che porta in sé il marchio della creazione (29). Noi abbiamo veramente dei doveri verso queste cose. Sì, e tuttavia esse non hanno dei diritti corrispondenti: non li hanno, senza dubbio, non perché siano privi della facoltà di rivendicare tali diritti (gli idioti ed i bambini hanno dei diritti senza avere la capacità di esigere la loro realizzazione) ma perché gli animali non sono agenti morali o persone. La teoria della correlazione assoluta fra diritti e doveri giunge qui ad un punto morto. Se gli animali avessero dei diritti, non si dovrebbe anche dire che hanno dei doveri, cosa che nessuno ammette? In conclusione, abbiamo in questo caso dei doveri verso alcuni esseri senza che questi abbiano dei diritti corrispondenti. Intendo parlare dei doveri verso

questo o quell'animale individuale stabilito, quel cavallo, quel cane: essi, infatti, sono degli individui viventi, degli abbozzi di persone; devo nutrirli, non devo ucciderli senza necessità. E senza dubbio, si può dire che, come essi sono degli abbozzi di persone, e come i sensi interni sono, nei più elevati fra loro, una ombra di intelligenza, così c'è in essi un'ombra, un abbozzo di ciò che i diritti propriamente detti sono presso l'agente libero. Ma non si tratta che di un'ombra, di un abbozzo: mentre i doveri che abbiamo verso di essi sono dei veri doveri. Qual è il fondamento di tali doveri? Il rispetto per la vita, per l'essere, la pietà naturale, il senso della solidarietà cosmica, così sviluppato nell'India”.

Ma chiudiamo questa parentesi e ritorniamo al nostro argomento.

b) Le ragioni della sofferenza degli animali.

D) La ragione fondamentale che giustifica la presenza della sofferenza negli animali è precisamente la perfezione e la delicatezza della loro costituzione e del loro organismo: la sofferenza è il prezzo della loro sensibilità. Un apparecchio fotografico non soffre, ma non può vedere.

Sopprimere la vulnerabilità degli organi dell'animale, significa sopprimere l'animale stesso, e significa pure privare l'universo di quell'immensa zona di vita, incomparabilmente ricca e varia, che collega il mondo inferiore dei minerali e dei vegetali con il mondo dell'uomo.

E', senza dubbio, assai facile essere d'accordo su questo punto. Nello stesso tempo chiedere a Dio d'intervenire continuamente con dei miracoli per evitare la sofferenza degli animali, significherebbe rifiutare il mondo delle nature, quale Egli lo ha creato, e richiederGli la creazione di un qualche altro. Un verso.

Ma non sono risolte tutte le questioni. Si dirà: Data l'esistenza del nostro mondo animale, e di conseguenza della sofferenza, la somma della loro sofferenza non potrebbe essere minore? La risposta è questa: Sì, potrebbe essere minore, ma potrebbe pure essere maggiore. Anche in questo caso, bisogna evitare l'insidia continua nella quale è stato preso Leibniz, di un Dio tenuto dalla Sua bontà infinita a creare un certo mondo migliore piuttosto di un altro, tenuto anzi a creare il migliore dei mondi possibili.

In ragione della Sua bontà infinita, Dio è tenuto, non a creare un mondo infinitamente buono, il che è una pura assurdità, ma a creare un mondo, alla fin fine, buono.

2) La sofferenza nell'animale è la percezione di un disordine. che sopraggiunge nel suo organismo o nel suo ambiente abituale. Di conseguenza essa potrà in certi casi (ed è questo uno dei suoi aspetti secondari) avere l'ufficio d'un avvertimento salutare ed invitare l'animale a regolarizzare il proprio comportamento.

Ma anche qui sembra che la natura abbia proceduto per tentativi e per approssimazione piuttosto che mirando ad un rigore assoluto. I biologi ci assicurano che “il dolore che, dopo un'esperienza, ci fa evitare i traumatismi, è regolato male: esagerato in certi casi (mal di denti, nevralgie), in altri casi molto pericolosi non appare (nefrite, tubercolosi polmonare, cancro nella sua fase iniziale)” (30). Dal punto di vista filosofico, che è il nostro, non è questione di sapere se sarebbero possibili degli assetti migliori (su ciò ci troviamo d'accordo senza difficoltà) ma di sapere se quel mondo della natura che Dio stesso ha costruito, ma dando libero corso alle attività delle creature, è alla fine un mondo buono, nel quale la vita prevale sulla morte, il bene sul male, l'essere sul nulla.

c) Sofferenza umana e sofferenza animale.

I) La sofferenza umana è la sofferenza di una persona dotata di un'anima immortale nella quale si possono scolpire per sempre le esperienze delle prove del tempo. E' vera a questo riguardo la frase di Léon Bloy: “Soffrire, passa, avere sofferto non passa”..

La sofferenza degli animali è una sofferenza senza seguito, poiché è la sofferenza di esseri la cui anima non ha seguito. Il minerale, materia e forma, il vegetale corpo ed anima, sono del sussistenti; ma la forma del minerale e l'anima del vegetale, non lo sono. Allo stesso modo, l'intero animale, corpo ed anima, è sussistente, non l'anima dell'animale. E' metafisicamente impossibile che la forma del minerale, dell'idrogeno, del doro o del ferro sussista senza la materia cui essa dà forma; che l'anima del vegetale o dell'animale sussista senza il corpo che essa anima (31). Le forme degli esseri deperibili scompaiono per lasciare il posto ad altre forme che scompariranno; la distruzione di un essere assicura la generazione di un altro; così si spiega il succedersi delle specie. Solo l'anima umana, che è spirituale, può sussistere e sopravvivere alla dissoluzione dei corpi.

2) La sofferenza umana può essere toccata dalla grazia, essere sopportata nella fede e nell'amore, assomigliare un poco alla sofferenza del Cristo. Allora, per la carità che la illumina, è benedetta, merita la ricompensa inseparabile dalle beatitudini evangeliche: “Rallegratevi e siate lieti, perché la vostra ricompensa sarà grande nei cieli” (Mt., V, 12). San Paolo scrive: “Credo che le sofferenze del tempo presente non siano paragonabili alla gloria che deve rivelarsi in noi” (Rom., VIII, 18).

La sofferenza animale non si eleva al di sopra del tempo; resta immersa nel flusso delle cose che si fanno e si disfano ogni giorno; appartiene al puro dominio di ciò che è fuggitivo e caduco; non assomiglia, se non esteriormente, alla sofferenza umana. All'occhio della filosofia (32), essa partecipa alla sorte dei fenomeni astronomici, non ha la fisionomia cristiana. L'illusione, l'errore consisterebbe nel volerle dare un significato cristiano.

d) “Il lupo abiterà con l'agnello”.

La profezia di Isaia (XI, 6-8), sull'era nuova: “In quel tempo il lupo abiterà con l'agnello, il leopardo si sdraierà vicino al capretto, il toro ed il leone mangeranno insieme ed un bambino li porterà al pascolo, la giovenca pascolerà con l'orso ed i loro piccoli albergheranno insieme, tanto il leone quanto il bue mangeranno della paglia, il poppante giocherà vicino alla tana del serpente”, non può esser preso alla lettera. Si tratta di una parabola, che significa, attraverso ad immagini, il regno messianico, regno di grazia e di verità, di armonia e di pace, che incomincerà già da questo mondo, ma che non è di questo mondo. Nella prima metà del XII secolo un giovane ebreo, Giuda di Colonia, attratto dal cristianesimo, ma esitante a riconoscerne la sua realizzazione della predizione profetica dell'Antico Testamento, viene improvvisamente illuminato, mentre la predizione d'Isaia si chiarisce tosto ai suoi occhi quando incontra in un monastero renano due antichi briganti che, divenuti frati, si sono trasformati, con una dolcezza meravigliosa, in servitori dei poveri e dei viandanti (33).

e) Nell'al di là c'è posto per la vita animale?

l) Dio può risuscitare un uomo. Quando Gesù risuscita Lazzaro, è l'anima stessa di Lazzaro che viene infusa in un corpo entrato in decomposizione (non è già più un corpo umano) per riformarlo nuovamente, vivificarlo, rifarlo suo; dimodochè Lazzaro, dopo la risurrezione, è la medesima persona,

identica, del Lazzaro di prima della risurrezione. Ciò è possibile solo perché l'anima di Lazzaro, essendo spirituale ed immortale, non è stata toccata dalla sua separazione dal corpo, è rimasta intatta, è sopravvissuta.

Ma Dio, che può risuscitare un uomo, non può risuscitare un animale. Può senza dubbio ridare la vita al cadavere di una tigre, ma che cosa accadrebbe allora? La prima anima che vivificava quel corpo è stata annientata dalla morte, poiché non era in grado di sussistere anche solo un secondo senza il corpo. Dio non può ridare la vita a quel cadavere se non infondendogli un'altra anima, numericamente distinta dalla precedente (non creata dal nulla come l'anima spirituale dell'uomo, ma “emersa” dalla materia, “prodotta” dalla potenzialità della materia); dimodochè l'animale rianimato non potrebbe essere numericamente lo stesso di prima.

Non è quindi possibile che gli animali del nostro mondo possano risuscitare nell'al di là.

2) Ma rimane un problema. Fra il mondo dei corpi degli eletti risuscitati e glorificati a somiglianza del Cristo, ed il mondo minerale dei nuovi cieli e della nuova terra (Apoc., XXI, I; II Petr., III, 13), ci sarebbe posto, nell'al di là, per delle forme di vita o vegetale o animale, le cui modalità ci rimangono totalmente sconosciute e inimmaginabili quaggiù?

E' nota la risposta di san Tommaso. Da una parte, in virtù di un'esegesi oggi abbandonata - Apoc., X, 6 non significa che il tempo cesserà, ma che non ci sarà più né oggi né domani - egli pensa che il movimento dell'universo che quaggiù dà origine alla complessità degli esseri ed alla vita biologica, cesserà. D'altra parte il corpo dell'uomo, non essendo più “animale”, ma “spirituale” (I Cor., XV, 44) non avrà più da cercare l'aiuto né la compagnia del mondo delle piante e di quello degli animali 84).

Il problema è stato ripreso poco tempo fa da Olivier Lacombe, alla fine di un recente saggio sull'animale e l'uomo (35). Dopo avere confrontati due testi di san Paolo: “Riunire tutte le cose nel Cristo, quelle che sono nei cieli e quelle che sono sulla terra” (Ephes., I, 10); “Anche la creazione attende con ardente desiderio la manifestazione dei figli di Dio... con la speranza di essere liberata essa pure dalla schiavitù della corruzione per partecipare alla libertà gloriosa dei figli di Dio” (Rom., VIII, 19 e seguenti), egli domanda: “Questa creazione di cui ci parla l'Apostolo, non comprenderebbe il regno animale? La domanda è senza dubbio indiscreta, sebbene ogni tentativo di risposta

debba essere straordinariamente discreto”.

Ed ecco le sue riflessioni: “Osserviamo, prima di tutto, che dando una risonanza cosmica al dogma della risurrezione della carne, conseguenza dell'Incarnazione e della Redenzione, san Paolo si colloca nell'economia della grazia e non fa appello ad alcuna esigenza di giustizia e neppure ad alcuna suggestione di convenienza derivante dall'ordine naturale. E' dunque per una eccedenza di generosità totalmente gratuita che la nuova terra dell'Apocalisse (XXI, I), sarà liberata dalla schiavitù della corruzione.”

Dal momento che questo mondo inaudito, nato dalla grande trasfigurazione escatologica, obbedirà alle leggi di una nuova fisica, senza alcuna comunanza di misura con quelle della nostra fisica, non è possibile pensare che l'ordine della vita infrarazionale vi sia pure rappresentato, ma sottoposto alle leggi di una nuova biologia? Può darsi, dopo tutto, che ciò non sia inverosimile. E senza immaginare alcun destino postumo alla vita animale, in quanto realizzata in ciascuno degli animali che vissero, vivono, e vivranno nel tempo, non chiudiamo a questo grado dell'essere, che è la vita irrazionale nella sua accezione di momento antologico, gli accessi che l'Epistola ai Romani sembra non negare loro”.

f) La sofferenza degli animali può essere occasione d'una prova per la fede. La risposta al problema della sofferenza degli animali si pone, come abbiamo visto, sul piano della ragione filosofica, cioè su di un piano pre-cristiano. Per le persone (e questo caso è più frequente di quanto si creda) che sono incapaci di considerarlo sotto tale aspetto, questo problema rimarrà senza una soluzione diretta.

Il teologo o il padre spirituale che esse consulteranno non si ostinerà nel volerle convincere a qualunque costo. Egli sa che Dio ha un numero infinito di modi coi quali mettere alla prova le anime dei fedeli.. Lo scandalo provato di fronte allo spettacolo della sofferenza degli animali può essere uno.

La soluzione (ce n'è sempre una) in tal caso è indiretta. Essa consiste nell'elevarsi al di sopra della prova con dei puri atti di fede teologale e di fiducia nell'infinita santità e nella giustizia infinita di Dio.

Il loro turbamento e la loro ferita saranno guariti dalla notte pacificatrice della fede.

Dio attende da ciascuno di noi, in un certo momento della nostra vita, a proposito di un certo problema o di una certa prova, che mettiamo

completamente nelle Sue mani prima la nostra intelligenza e poi la nostra sorte.

4. NON TRATTIAMO IL CASO DEL BAMBINI

Noi affrontiamo qui il problema della sofferenza dell'uomo, che è per il teologo non un male della natura, ma un male della pena che deriva da una caduta iniziale della persona umana, e che può essere illuminata dalla pazienza e dall'amore.

La sofferenza del bambini, sebbene siano incapaci di dare attraverso alla ragione ed alla fede un senso alla loro prova, è, essa pure, un male della persona umana.

Un puro filosofo, disattento od estraneo ai lumi della rivelazione, la collocherebbe accanto al male degli animali, nel male della natura, quale si rivela sul piano della biologia.

Ma per il credente, per il teologo, per il filosofo cristiano, essa va iscritta in un altro registro. Essi si turbano e si commuovono perché non possono scoprire, per manifestarlo e svelarlo a tutti, un volto, una fisionomia cristiana a quella sofferenza. Ed allora crederanno di distinguere nel grido di Rachele che piange i suoi figli e che non vuole essere consolata (Mt., II, 18) come un ricorso supremo alle rivelazioni della fede, una reminiscenza del paradiso perduto, nel quale Dio non aveva previsto per i bambini la sofferenza e la morte.

NOTE

(1) SAN TOMMASO, op. cit. (I, q. 19, a. 9). Riguardo al fatto che “la distruzione di una cosa è la generazione di un'altra”, ARISTOTELE pensava di poter venire alla conclusione della perpetuità del mondo. (De generatione et corruptione, lib. I, cap. 3; 318, 25; v. commento di SAN TOMMASO, lez. 7, testo 17).

(2) ID. (I, q. 22, a. 2, ad. 2). San Tommaso non vuole che si pensi che i leoni brucassero l'erba nel paradiso terrestre: “Alcuni dicono che gli animali che ora sono feroci ed uccidono gli altri, erano miti non soltanto verso l'uomo, ma anche verso gli animali. Ma questo è assolutamente irrazionale. Il peccato dell'uomo non ha cambiato la natura degli animali, né fatto sì che quelli che per natura sono carnivori, vivessero prima di erbe, come i leoni e gli avvoltoi” (IBID., I, q. 96, a. 1, ad. 2).

(3) IBID., I, q. 48, a. 2.

(4) J. MARITAIN, Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale (cit., p. 71). Tali anomalie riguardo ad un ordine particolare risultano dal gioco delle interferenze che producono l'ordine

universale.

(5) ID., p. 34.

(6) IBID., p. 71.

(7) Su questo argomento i punti di vista di P. TEILHARD DE CHARDIN, in *Le phénomène humain*, e in *Le groupe zoologique humain*, sarebbero preziosi se fossero spogliati, da una parte, della filosofia animista nella quale essi sono avvolti, e dall'altra, delle loro trasposizioni fantasiose sul piano della sociologia, della filosofia, della religione.

(8) v. MERSCH, S.J., *L'origine de l'univers selon la science* (in "Nouvelle Revue Théologique", marzo 1953, pp. 225-51. Ofr. L. DE BROGLIE, *Physique et microphysique*, Albin Michel, Paris 1947, p. 77): "Dando libero corso alla nostra immaginazione, potremmo supporre che all'origine dei tempi, nel giorno che successe a qualche divino fiat lux, la luce, dapprima sola al mondo, a poco a poco abbia generato, per condensazione progressiva, l'universo materiale quale noi possiamo oggi contemplarlo, grazie alla luce stessa".

In un discorso all'Accademia Pontificia delle Scienze, pronunciato in italiano il 22 ottobre 1951, Pio XII ricorda che, facendo deduzioni dalla legge dell'entropia 'Che trova un'equivalenza nel microcosmo, si è condotti alla visione di un universo materiale che esaurisce progressivamente le sue riserve primitive di energia, e di cui si può datare di conseguenza la nascita e la morte: "Sembra davvero che la scienza d'oggi, risalendo d'un tratto milioni di secoli, sia riuscita a rendersi testimone di quel fiat lux iniziale, di quell'istante nel quale sorse dal nulla, assieme alla materia, un oceano di luce e di radiazioni, mentre le particelle degli elementi chimici si separavano e si raggruppavano in milioni di galassie" (Doc. Cattol., 16 dicembre, col. 1547).

(9) Il pontefice si è compiaciuto di magnificare le conquiste moderne dell'astrofisica, che manifestano contemporaneamente in un modo impressionante la fragilità dell'uomo e la grandezza del suo spirito: "Nel suo ardimento e nella sua intrepidità, lo spirito umano... si lancia sulla traccia delle galassie fuggenti nello spazio, rifacendo alla rovescia il percorso che esse hanno seguito durante miliardi di anni del tempo passato, e diventa così quasi lo spettatore dei processi cosmici che si sono svolti nel primo mattino della creazione. Che cosa è dunque lo spirito di questo essere minuscolo che è l'uomo, perduto nell'oceano dell'universo materiale, per aver osato chiedere ai suoi sensi, di una piccolezza infinitesimale, di scoprire il volto e la storia del cosmo immenso e per averli svelati entrambi? Una sola risposta è possibile, e di un'evidenza folgorante: lo spirito dell'uomo appartiene ad una categoria dell'essere essenzialmente diversa dalla materia e a lei superiore, per quanto questa sia di dimensioni illimitate... Possa la concezione moderna della scienza astronomica, che è stata l'ideale di tanti grandi uomini del passato, di un Copernico, di un Galileo, di un Keplero, di un Newton, essere ancora feconda di meraviglioso progresso per l'astrofisica moderna e fare sì che... l'immagine astronomica dell'universo raggiunga un perfezionamento sempre più profondo" (PIO XII, Allocuzione rivolta in francese ai partecipanti all'ottava assemblea generale dell'Unione astronomica internaz., ricevuta in udienza il 7 settembre 1952. Doc. Cattol., 5-10-1952, coll. 1217-1223).

(10) A. EINSTEIN, *Comment je vois le monde*, traduz. Solovine, Flammarion, Paris 1958, pp. 19-21.

(11) J. MARITAIN, *Réflexions sur la nécessité et la contingence*, in *Raison et raisons*, cit., p. 53.

(12) ID., pp. 52-53.

(13) IBID., p. 62.

(14) P. TERMIER, *La terre, la vie et l'homme*, in "Nova et Vetera", 1929, pp. 232-39.

(15) Dal punto di vista dell'immagine scientifica del mondo, si può rendere onore a Teilhard, di avere formulato e precisato "la legge della promozione universale... Nel corso del tempo reale... l'insieme del reale (dato di prima vista nell'universo), non cessa di rinforzare la sua unità, perché passando da unificazioni parziali ad unificazioni più complete e più ampie, tutto diventa sempre di più uno... Non era possibile precisare? L'iperfisica lo permette: ciò che abbiamo chiamato la "Legge di Teilhard", offre due precisazioni: da una parte l'unificazione si realizza per complessificazione, il che significa che l'elemento non va perduto, ma che, al contrario, è salvato, esaltato nel tutto in cui si unisce ad altri elementi. D'altra parte (ed è la seconda precisazione che ci offre la legge di Teilhard), l'unificazione si realizza per autocomplessificazione; l'elemento o parte, per passare nel tutto che lo supera, non ha bisogno di subire dall'esterno una spinta costrittiva; dal suo fondo più intimo proviene questo superamento verso il tutto, nel quale esso si ritrova in più ed in meglio. Per farla breve: la legge di promozione universale è una legge di autocomplessificazione" (PAUL BERNARD GRENET, *Pierre Teilhard de Chardin ou le philosophe malgré lui*, Beauchesne, Paris 1960, p. 214).

Precisiamo che la filosofia di Teilhard è inaccettabile: creazione concepita come complessione, completamento, pleromizzazione "per l'essere assoluto stesso", "effetto, non più di causalità, ma di unione, creatrice" (unità della materia dell'universo), preesistenza attuale, sebbene impercettibile, del superiore nell'inferiore, psichismo delle molecole ed estensione della coscienza a tutti i livelli dell'essere, "lo spirito che emerge attraverso ad un'operazione pancosmica dalla materia" (Cfr. la dottrina cattolica della creazione immediata dell'anima umana), trasferimento delle leggi della biologia nel dominio della vita sociale e della storia, ecc. In teologia, la creazione della quale ci è stato detto che è completamento "per l'essere assoluto stesso", richiama "l'immersione incarnatrice" e questa la "compensazione redentrica", "tre atti indissolubilmente legati nella comparsa dell'essere partecipato"; "la cosmogenesi culmina nella Cristogenesi che ogni cristiano venera"; "il valore comparato del Credo religiosi diventa misurabile attraverso al loro potere rispettivo di attivazione evolutiva", eccetera.

(16) Mentre la perfezione di una macchina risulta dal carattere funzionale di ciascuno dei suoi elementi, per quanto riguarda il mondo organico, spiega F. J. J. BUYTENDIJK, il suo valore ontologico, i suoi gradi di perfezione sono, invece, la ricchezza, il lusso, il superfluo (*Traité de psychologie animale*, PUP, Paris 1952, pp. 6 e 86).

(17) Tenendo conto di tutte le mostruosità, anche banali, se ne valuta il numero "a qualche centinaio ogni centomila nascite" (RENÉ ROYER, *Sens et non-sens de la vie*, in *Qu'est-ce que la vie? Semaines des intellectuels catholiques*, 1957, ed. P. Horay, Paris 1958, p. 184).

(18) Su questi fenomeni v. L. CUÉNOT, *Invention et finalité en biologie*, Flammarion, Paris 1941, pp. 64 sgg.

(19) SANT'AGOSTINO si accontentava di rispondere che le mosche e le pulci sono state create per umiliare il nostro orgoglio. (In *Joa. Evangelium*, tratto I, nn. 14, 15). Pascal parla del ronzio delle mosche, che ci "assassina". Il curato d'Ars morente non voleva che si cacciassero dal suo viso "le povere mosche".

(20) P. CLAUDEL, *La légende de Prakriti*, in *Figures et paraboles*, ed. Gallimard, Paris 1936, pp. 109, 144-48.

- (21) P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, Seuil, Paris 1955, p. 116.
- (22) SAN TOMMASO, *op. cit.*, I, q. 19, a. 8.
- (23) P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'apparition de l'homme* (Seuil, Paris 1956, p. 309), dove risponde a Jean Rostand, per il quale nel genere animale un ragno è altrettanto perfetto quanto un mammifero.
- (24) ID., *Le phénomène humain* (*cit.*, p. 158). Nel suo *Traité de psychologie animale*, BUYTENDIJK, che oppone lo scheletro esterno degli artropodi allo scheletro interno dei vertebrati, il sistema nervoso gangliare del primo ai sistemi nervosi centrali del secondo, vede con Cuvier e Bergson, nel sistema nervoso, l'organo che più di qualunque altro fa la perfezione della specie animale (p. 76).
- (25) IBID., *Le phénomène humain*, *cit.*, p. 174.
- (26) P. TERMIER, *La joie de connaître*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1926, pp. 322-23.
- (27) J. MARITAIN, *Pour une philosophie de l'histoire*, Seuil, Paris 1957, P. HO.
- (28) ID., *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, *cit.*, p. 150.
- (29) Cfr. la pagina dello stesso autore in *Les degrés du savoir* (Desclée De Brouwer, Paris 1932, p. 213), sull'immensa moltitudine dei soggetti transoggettivi che ci circondano, "ciascuno dei quali è un centro misterioso, ricco anche di una certa profondità ontologica e metafisica e che, in questa relazione da me a te vuol essere trattato con rispetto e con amore. Tu, sorgente, tu, pesce, e tu, passero; che la carità venga a perfezionare in modo soprannaturale la nostra debole percezione filosofica dei rapporti fra gli esseri, e allora san Francesco parlerà alla sua sorella acqua ed ai suoi fratelli uccelli e pesci...".
- (30) L. CUÉNOT, *Invention et finalité en biologie*, *cit.*, p. 79.
- (31) Un corpo composto di materia e di forma, può per miracolo sussistere senza la sua estensione. (Cfr. SAN TOMMASO, IV Sent., dist: 44, q. 2, a. 2, quaest. 3, ad. 4; III, q. 54, a. 1, ad. 1; *Evang.* in Joan., XX, 9). Ma né la materia, né la forma dei minerali, dei vegetali, degli animali possono esistere separatamente. Esse sono inevitabilmente solidali.
- (32) Già dal punto di vista della psicologia animale, F.J.J. BUYTENDIJK giustifica l'osservazione di Aristotele, per il quale il ridere è proprio dell'uomo: "Ogni allegrezza, ogni esuberanza è essenzialmente ricchezza, sovrabbondanza, superfluo, cioè ciò che va al di là del necessario. Tale liberazione, già apparente nella natura, è la condizione prima della vita mentale; quest'ultima comunque non riesce mai a svilupparsi nella bestia. L'"umanità" del giovane antropoide è senza dubbio parzialmente umana, in un modo puerile, scherzoso, giocoso; ma in tal caso si tratta di un bambino che non tende a divenire uomo, a divenire il suo proprio adulto: il più "elevato" degli animali assomiglia ad un bambino tragico, condannato, dopo una parvenza di evasione, a ricadere nella natura propria del mondo animale. Tale è l'allegria del giovane scimpanzé, che si esprime nel suo sfoggio di mobilità, nel suo commercio con innumerevoli oggetti; è un'allegrezza che sfuma e si spegne a poco a poco, mentre quella dell'uomo si approfondisce sempre più, fino a divenire gioia, vale a dire sovrabbondanza interiorizzata, senza esuberanza" (*Traité de psychologie animale*, *cit.*, p. 312. I corsivi del testo sono dell'autore). Bisogna ancora ricordare, con Nietzsche, che l'uomo è il solo essere al mondo che sappia mentire (ID., p. 15).
- (33) P. L. (tomo CLXXX, col. 815). Questo racconto è stato pubblicato in francese da A. DE

GOURLET, sotto il titolo: Judas de Cologne, Récit de ma conversion, Bloud, Paris 1912, cap. 6, p. 31.

(34) SAN TOMMASO, De potentia, q. 5, a. 5, 9.

(35) O. LACOMBE, nella raccolta Qu'est-ce que la vie? Semaines des intellectuels catholiques, 1957, cito pp. 101- 2.

CAPITOLO SESTO

DIO E' RESPONSABILE DEL PECCATO?

Dio poteva creare un mondo senza peccato; Egli permette che il peccato si verifichi, ma non ne è in alcun modo la causa, né diretta né indiretta.

I. LA FORMA SUPREMA DEL MALE

a) *E' celata agli atei e rivelata alla fede.*

Col peccato tocchiamo il punto più sconcertante del mistero del male. Coloro che non credono in Dio possono certamente soffrire, forse atrocemente, conoscere personalmente le angosce della disperazione; ma ignorando che cos'è il peccato, la rivolta della creatura contro la trascendenza di quella Potenza infinita che l'ha creata con amore, ed evitando il pensiero dell'al di là di questa vita e di un destino eterno dell'uomo, sono incapaci, quando trattano del problema del male, di collocarlo nella sua vera prospettiva e non sanno dargli le sue supreme e terribili dimensioni.

Il mistero del peccato incomincia a rivelarsi all'anima alla quale è stata rivelata la bontà infinita di un Dio creatore, il dramma inaudito della redenzione del mondo per mezzo del sangue della Croce, il carattere provvisorio della vita nel tempo. Ma è ai contemplativi, illuminati dai doni della scienza e della sapienza e crocifissi nei loro corpi, che sarà concesso, man mano che si eleveranno maggiormente nella notte benedetta da Dio, di poter sondare le tenebre opposte e deviatrici della notte del peccato ed entrare, a prezzo di quella distensione del loro essere, nei segreti del mistero della redenzione.

b) *E' permessa come offesa a Dio ed alla sua creazione.*

I) L'assioma di sant'Agostino (1) e di san Tommaso (2) secondo il quale Dio, infinitamente potente e buono “non permetterebbe mai ad alcun male di esistere nelle Sue opere, se non fosse abbastanza potente e buono per far uscire il bene dallo stesso male”, è sempre valida, ma su un altro piano, proporzionalmente simile ma essenzialmente diverso, quando si passa dal male della natura al male del peccato.

Il male della natura è *permesso* nel senso che è legato di per sé ed inseparabilmente ad un bene, il quale è desiderato e direttamente voluto da Dio. Esso è tollerato, accettato da Dio, voluto ma, poiché non è desiderato da

Lui (è a dispetto, non a causa, di quel tanto di nulla che esso contiene irrimediabilmente, che l'essere creato è voluto e desiderato da Dio), del male della natura si dice che è voluto indirettamente e per accidente. Se Dio vuole la generazione di nuove forme, deve acconsentire alla distruzione delle vecchie.

Il male del peccato, invece, non è legato di per sé ed inseparabilmente ad alcun bene; esso non tende che a distruggere l'opera divina (3); non si può dunque supporre che esso possa, anche indirettamente e per accidente, essere voluto da Dio. Esso è *permesso*, tollerato, sofferto in un senso totalmente diverso dal male della natura; è permesso come una rivolta, un'offesa *che Dio non può volere in alcun modo*, che non può approvare ed alla quale non può *acconsentire*, se non rinnegando Se stesso, che potrebbe senza dubbio reprimere con la forza ed annientare dalle sue radici, ma che può anche, se decide di rispettare persino la resistenza della nostra volontà, permettere che si produca e che dia frutti.

2) Quando si dice che il male del peccato è permesso, ciò non vuol dunque significare che è accettato, consentito, tollerato, per farla breve voluto indirettamente perché esso sarebbe l'opposto di un bene ricercato da Dio. Ci sarà sempre qualche bene misterioso del quale il peccato sarà l'opposto (4). E questo bene potrà comportare delle cose magnifiche. La caduta del primo Adamo provoca la redenzione del secondo Adamo. *O felix culpa*. Ma credere il peccato voluto per la redenzione significherebbe cadere nella bestemmia della prospettiva hegeliana di un Dio immanente al male come al bene e che vuole indefinitamente l'uno per l'altro. La sola volontà umana poteva fare il peccato, e la sola volontà divina la redenzione. Ed è vero che Dio non avrebbe mai deciso di permettere all'uomo di ribellarsi liberamente a Lui se non avesse potuto ordinare alle magnificenze della redenzione una caduta che Gli era metafisicamente impossibile di volere.

Riassumendo, i mali sono sempre l'occasione di qualche bene misterioso. Ma vi sono dei mali ai quali Dio può, senza distruggere Se stesso, rassegnarsi in ragione di quel bene, e che Egli vuole *per accidente*. Ma per i mali che tendono a distruggere Dio, *soltanto la creatura peccatrice è capace di volerli per accidente*, in ragione di qualche miserabile bene che li nasconde nelle sue pieghe..

3) Dio permette che Lo si offenda e che si possa andare fino agli estremi dell'offesa. Non c'è che una via per penetrare in questo mistero: essa ci è aperta dal Vangelo. Pensiamo al Cristo insultato. Egli è veramente il Verbo fatto carne, nostro Signore e nostro Dio (Gv., XX, 28), potrebbe ricorrere a suo Padre che gli manderebbe tosto più di dodici legioni di angeli (Mt., XXVI, 52), non ha che da volere per fare indietreggiare e gettare a terra coloro che lo hanno arrestato (Gv., XVIII, 6); e si lascia schiaffeggiare (Gv., XVIII, 22), sputare sul viso (Mt., XXVI, 67) accusare d'impostura e di bestemmia (Mt., XXVII, 65), incoronare di spine, schernire (Gv., XIX, 2), poi crocifiggere (Gv., XIX, 18). E' il loro Dio, venuto per salvarli e per mendicare il loro amore, che gli uomini possono oltraggiare fino a questo punto.

2. LA CONDIZIONE NATURALE DI OGNI CREATURA LIBERA

a) *Ogni creatura libera ha per essenza la possibilità di aderire o di non aderire a Dio.*

I) Soltanto all'Essere che è regola a se stesso, soltanto a Dio, è impossibile, per essenza, allontanarsi dalla regola; Dio soltanto è per natura infallibile, non suscettibile di peccato.

Ogni creatura, in quanto dipendente dal suo Creatore, ha, per essenza, la sua regola suprema al di fuori di se stessa, nascosta nel mistero dell'assoluta trascendenza del suo Creatore.

Ed ogni creatura intelligente e libera ha, per essenza, la possibilità, la capacità di aderire o di non aderire, attraverso ad un atto di scelta, alla sua regola misteriosa ed assolutamente trascendente. Sopprimere la possibilità, la capacità della scelta, supporre una creatura libera, uomo od angelo (5), che sia per natura (non parliamo ora di ciò che Dio può fare per mezzo dei Suoi interventi gratuiti e dei Suoi liberi favori) nell'impossibilità e nell'incapacità di peccare, significa supporre una creatura che sia regola suprema a se stessa, una creatura che sia il Creatore. "Se c'è libero arbitrio, bisognerà che la creatura possa aderire o non aderire alla Causa da cui dipende. Orbene, dire che non può peccare, sarebbe come dire che non può aderire alla sua Causa; donde nasce la contraddizione" (6).

2) Dio può non creare degli esseri liberi, ma, se ne crea, essi possono sbagliare. Chiedergli di fare una volontà creata che non possa sbagliare,

significa chiedergli di fare una volontà creata che sia la regola stessa del suo modo di agire, che non abbia dunque nulla al di sopra di sé su cui regolarsi, in poche parole, una volontà creata che sia nello stesso tempo creata ed increata.

La questione della peccabilità radicale delle creature libere è affrontata da san Tommaso nella *Summa* a proposito dell'angelo: "L'angelo - egli dice - come una qualsiasi creatura ragionevole, se lo si considera nella sua natura, può peccare; e, se accade che una creatura non possa peccare, ciò le deriva da un dono della grazia, non dalla condizione della sua natura... Il solo atto che non può deviare dalla rettitudine è quello la cui regola si identifica con la virtù dell'agente. Se, in realtà, la mano dell'artigiano fosse la regola stessa del taglio che egli deve produrre, l'artigiano non potrebbe mai tagliare il legno per trasverso; il suo taglio sarebbe infallibilmente esatto; ma diversamente esso può essere esatto o no. Orbene la volontà divina è la sola che sia la regola della sua azione, non essendoci nulla al di sopra di essa... E' dunque soltanto nella volontà divina che il peccato non può esistere. In qualunque volontà di una creatura, il peccato può intervenire proprio in ragione della sua natura" (7).

Di conseguenza, se si considera l'ordine della natura, facendo astrazione degli interventi puramente gratuiti di Dio, si dirà che è altrettanto impossibile a Dio fare una creatura impeccabile, quanto fare un circolo quadrato.

b) L'ambivalenza della creatura libera è voluta in considerazione del suo bene.

I) Abbiamo detto or ora che Dio può non creare degli esseri liberi, ma che, se ne crea, essi potranno sbagliare. E' impossibile per Dio creare un essere libero senza creare un essere con una facoltà naturalmente bivalente e che può o conformarsi alla regola suprema od allontanarsene.

Osserviamo incidentalmente che queste specie di impossibilità, come quella di fare un circolo quadrato, rivelano senza dubbio un difetto; ma sarebbe vano cercarlo in Dio, esso è insito nell'oggetto proposto, che, essendo contraddittorio, distrugge se stesso: "Le cose che implicano contraddizione - dice san Tommaso - non cadono sotto l'onnipotenza divina, non essendo possibili in se stesse; perciò ci si esprime con maggior esattezza, dicendo: esse non si possono fare, che dicendo: Dio non le può fare" (8).

Creando un essere di capacità naturalmente bivalente, ciò cui Dio tende, ciò

che vuole direttamente, è dare a quell'essere la facoltà meravigliosa di volgersi liberamente verso la regola suprema; ma questa prima facoltà ha come prezzo, in quel medesimo essere, la tremenda facoltà di allontanarsi dalla regola suprema; questa seconda facoltà non è desiderata, ma è tollerata come inseparabile dalla prima, diciamo cioè che è voluta soltanto indirettamente e per accidente.

2) Poter peccare non significa peccare: si pecca soltanto per un libero atto di scelta. E di questo atto, giova ripeterlo, Dio non è in alcun modo responsabile; è impossibile che Egli lo voglia sia direttamente che indirettamente o per accidente.

Poter peccare ed effettivamente non peccare, suppone un atto di libera preferenza, di libero amore. E simili atti sono così cari a Dio che giustificano ai Suoi occhi tutta l'opera della creazione e in particolare quella degli esseri liberi.

c) Eccellenza della creatura libera.

I) “La natura che può peccare e non peccare è buona”, dice san Tommaso (9). Nella prospettiva dell'agire, le nature degli uomini e degli angeli, che sono fatte per superare se stesse, adattandosi ad una regola superiore, dalla quale esse possono disgraziatamente discordare, si pongono senza dubbio infinitamente al di sotto della pienezza della natura divina che non può conoscere regole superiori, ma molto al di sopra dell'indigenza delle nature animali, incapaci persino di percepire alcun invito a superarsi (10).

Nella prospettiva dell'essere, le nature degli uomini e degli angeli, che, sebbene tratte dal nulla, sono spirituali ed immortali, si pongono assai al di sotto dell'assoluta immutabilità divina che contemplanò, ma molto al di sopra delle nature animali sprofondate nel flusso delle cose periture e senza domani (11).

2) Le creature libere, poiché sono le creature più alte, tratte dal nulla per essere più delle altre vicine a Dio, sono travagliate da una duplice tendenza e sottoposte ad una specie di soggezione. Da una parte, sono attratte dalla Sorgente del loro essere, che possono conoscere ed amare, dall'altra, continuano a subire la minaccia e la vertigine del nulla. In un grande testo, in cui spiega che la tendenza verso il nulla non può venire da Dio (che avrebbe

precisamente soltanto da non intervenire per distruggere ed annientare gli esseri) ma che resta inerente per essenza ad ogni creatura ed è legata alle sue viscere, san Tommaso scrive: “Il non-essere non ha causa propria, non ha causa per sé. Nessuna cosa infatti può essere causa, se non in quanto essa ha l'essere, e l'essere è, di per sé, causa di essere. Di conseguenza, causa della "tendenza al non-essere non può essere Dio, ma piuttosto la creatura che contiene ciò in se stessa in quanto proviene dal nulla. Dio potrebbe essere detto causa dell'annientamento della cose per accidente, e cioè sottraendo loro l'azione per mezzo della quale le conserva” (12).

d) L'elevazione all'ordine soprannaturale non sopprime l'ambivalenza delle creature libere fino a quando sussiste lo stato di passaggio.

La natura degli uomini e degli angeli non è stata lasciata a se stessa ed abbandonata alle sue sole esigenze. Essa è diventata il vaso nel quale Dio ha versato la grazia soprannaturale. Ma questo non ha per nulla alterato, finché essa rimane nello stato di passaggio, la sua forzata ambivalenza. Elevati dalla grazia iniziale, l'uomo e l'angelo hanno conservata la facoltà radicale di poter liberamente o aderire o rifiutare di aderire alla regola superiore. “E' peculiarità della provvidenza divina - scrive san Tommaso - guidare ciascun, essere secondo la sua natura, poiché, come dice Dionigi, la provvidenza non è corruttrice, ma salvatrice delle nature” (13). A coloro che pensavano che se gli angeli fossero stati creati con la grazia abituale o santificante, nessuno di essi avrebbe peccato. san Tommaso risponde nella Summa, che la grazia, “sopravvenendo in un soggetto, lo inclina secondo il modo stesso della natura di quel soggetto; orbene il modo di agire proprio della natura intellettuale è di portarsi liberamente verso le cose che vuole; di conseguenza, l'inclinazione della grazia non impone alcuna necessità; colui che possiede la grazia può non servirsene e peccare” (14).

3. COME POTENZA ASSOLUTA, DIO POTEVA CREARCI SUBITO NELLO STATO FINALE E DI BEATITUDINE

1) Dio non può creare degli uomini liberi che siano incapaci di peccare per natura, ma può renderli incapaci di peccare per mezzo delle disposizioni soprannaturali della Sua provvidenza. Questo è l'insegnamento di san Tommaso: “Se una creatura ha il privilegio di non poter peccare, essa deve

ciò a un dono della grazia, non alla condizione della sua natura” (15). Così gli angeli e gli eletti, saziati dalla visione immediata ed ininterrotta della divinità, sono nella beata impossibilità di peccare. Essi aderiscono immutabilmente a Dio per mezzo di un consenso che è, per così dire, al di là della nostra divisione degli atti in necessari e liberi; essi sono liberati da loro stessi e dalla loro fragilità essenziale poiché possiedono ed hanno più di quanto sono. Non sono per questo privati del libero arbitrio, perché al di sotto di quella adesione a Dio, che purifica forzatamente la loro volontà, “esiste una quantità di cose che essi possono fare o non fare” (16).

2) Ciò che Dio fa nell'al di là per le Sue creature fedeli, al termine del loro tempo di prova, non avrebbe potuto farlo di botto, creando gli angeli e gli uomini nel cielo ed immergendoli subito nell'oceano della Sua beatitudine infinita? Essi sarebbero stati dall'origine intrinsecamente incapaci di peccare, “avendo in se stessi un principio di stabilità che li avrebbe preservati totalmente dal peccato” (17).

Sì, Dio poteva fare ciò. Se si tiene conto della Sua potenza assoluta, cioè di ciò che poteva fare conformemente alla Sua sapienza ed alla Sua bontà infinita, si dirà senza esitazione che Egli poteva creare tutti gli angeli e tutti gli uomini nella beatitudine celeste. Ed è vero che se Dio avesse scelto questo partito il mondo non avrebbe conosciuto il peccato, sarebbe stato migliore. Per lo meno sotto un certo aspetto: poiché in un mondo immediatamente glorificato non ci sarebbe stato posto né per il perdono della redenzione né per il mistero di un Cristo risuscitato e di una Chiesa risuscitata. Tuttavia non dimentichiamo che è un'illusione pensare che, in ragione appunto della Sua bontà infinita, Dio fosse tenuto a creare, a creare un certo mondo migliore di un altro, cioè a creare il migliore dei mondi possibili.

4. COME POTENZA ORDINATA, DIO CI HA CREATI NELLO STATO DI PASSAGGIO

a) Il significato dello stato di passaggio.

I) Come potenza assoluta, se si considerano i mondi ch'Egli poteva fare nella Sua sapienza e nella Sua bontà infinita, Dio poteva crearci nello stato finale. Ma come potenza ordinata, se si considera il mondo che ha liberamente decretato di fare, sempre nella Sua sapienza e bontà infinita, Si è attenuto ad

un altro partito, nel quale noi siamo creati, angeli e uomini, nello stato di passaggio, con la possibilità di aderire o di non aderire a Dio, e nel quale la beatitudine giunga come la conclusione di un'avventura, come un termine, un frutto.

2) Tale partito è ancora buono; sotto alcuni aspetti potrà persino apparire migliore; esso tiene conto, per beatificare la creatura, della legge, iscritta nel suo stesso cuore, per la quale essa desidera di essere la cooperatrice di Dio nell'opera di compimento dell'universo e nell'opera del suo proprio compimento. In questo senso abbiamo detto che il privilegio della creatura libera è di potersi superare.

Ricordiamo la testimonianza del Padre Eliseo del Martiri, che assicura che quaggiù, secondo san Giovanni della Croce, “la somma perfezione di qualunque soggetto nella sua gerarchia e nel suo grado è di salire e di crescere, secondo il suo talento e le sue capacità, all'imitazione di Dio, ed anche, il che è più mirabile e divino, fino ad essere il suo cooperatore convertendo e riconducendo al bene le anime” (18). Anche l'Apostolo aveva scritto: "Noi siamo i cooperatori di Dio" (I Cor., III, 9).

“La creatura sarebbe migliore - dice san Tommaso - se aderisse costantemente a Dio. Tuttavia è buona quella creatura che può aderire e non aderire a Dio” (19). Egli si riferisce a sant'Agostino (20) per spiegare che ci sono ora nel cielo delle creature che aderiscono costantemente a Dio, e sulla terra delle altre creature che possono ancora scegliere, e che un universo nel quale sono rappresentati questi due stati della creatura, quello del fiore e quello del frutto, è, sotto un certo aspetto, migliore.

3) Soltanto nello stato di passaggio, in cui l'ambivalenza naturale per ogni creatura libera è rispettata in modo che può o aderire o rifiutare di aderire alla Sorgente trascendente del suo essere per appoggiarvi la sua vita morale, si può produrre il sommo atto di libera preferenza, per il quale Dio è amato dalla creatura al di sopra di ogni cosa ed al di sopra di se stessa. Questo atto così caro a Dio, che non può essere imposto (imporlo significherebbe sostituirgli un atto d'un altro genere). Dio lo attende dalla Sua creatura, ed è venuto a mendicarlo..

b) Il mistero dello stato di passaggio.

Esso è racchiuso in due parole. Dio vuole salvare tutti gli uomini: se essi sono salvi, a Lui la gloria, se non lo sono, a loro la colpa. Se sono salvi, a Lui la gloria. Infatti poiché Egli è l'autore ed il conservatore delle creature libere, angeli o uomini, può, senza far loro violenza, senza toccare la struttura metafisica della loro libertà (21), far loro pronunciare sotto una mozione ininterrompibile il sì che le eleva infinitamente al di sopra di se stesse, le trascina nella Sua orbita, apre loro le porte della Sua intimità e della visione beata. La creatura ha, senza dubbio, l'iniziativa di quel sì, senza la quale non sarebbe libera, ma l'iniziativa seconda. Nella linea del bene, e del bene della salvezza, la prima iniziativa non può venire che da Dio (22). Nessun angelo, nessun uomo adulto può entrare né progredire nella vita soprannaturale, altrimenti che per l'effetto di una mozione sovrana di Dio Salvatore. Non vi è alcuna creatura libera che non debba la sua salvezza alla bontà divina. Se non siamo salvati, a noi la colpa. Infatti, prima di farei entrare sotto la mozione sovrana della Sua grazia, vi è un momento in cui Dio viene a muovere la nostra anima secondo il trattamento richiesto dalla nostra natura che ha la facoltà di aderire o di non aderire a Lui. In quel momento, dipende da noi di opporci o no alla Sua volontà salvatrice universale, di ostacolare o no i Suoi disegni, di frustrare o no le Sue premure; in poche parole, prima di toccarci con la Sua mozione sovranamente efficace, Dio ci tocca con una mozione a cui ci possiamo opporre. In questo caso, tutta l'iniziativa del rifiuto viene soltanto da noi: in realtà, se Dio solo può essere causa prima dell'essere e del bene, soltanto la creatura libera può essere causa prima del male (23), essa sola può prendere l'iniziativa di fare il nulla, di annullare in sé l'influsso divino. Nell'intenzione salvatrice divina, la mozione che può essere resa vana è ordinata alla mozione che non può essere frustrata come il fiore al suo frutto, come il granello di frumento alla sua spiga; se essa non viene interrotta, cede tosto il posto alla mozione salutare sovranamente efficace; se essa è interrotta, lo slancio che porta tutte le creature ad agire, sarà, per colpa della creatura libera, deviato verso il male (24). Nessun angelo, nessun uomo adulto è perduto se non per aver liberamente respinto le premure divine. Ecco il modo di agire normale ed ordinario della potenza divina ordinata. La grazia in esso è data alle creature libere tenendo conto del trattamento richiesto dalla loro natura che, essendo di per sé fallibile, può non aderire a Dio.

2) Ma in questo medesimo mondo che dipende dalla Sua potenza ordinata, Dio può pure, se vuole, concedere la Sua grazia, senza tenere conto del trattamento richiesto dalla natura delle creature libere. Egli può fare dei miracoli, mandare loro, fin dal primo momento, invece della mozione interrompibile, la mozione sovrana sotto l'impulso della quale esse dovranno ancora acconsentire, dire di sì, ma non dovranno più deliberare o scegliere fra il bene ed il male.

Egli può fare di più, può andare, scrive san Tommaso, “contro ciò che esige l'ordine delle cose” (25) riducendo al silenzio, con la Sua misericordia, quelli stessi che Gli resistono; oppure, come dice la Liturgia, “forzare le nostre volontà anche ribelli” (26) (senza tuttavia ledere la struttura metafisica del nostro libero arbitrio, che Egli solo può, poiché lo ha creato, muovere dall'interno).

Il governo del mondo rimane sempre quello della potenza divina ordinata; ma questo governo comprende, oltre al suo esercizio normale ed ordinario, un esercizio che bisogna chiamare eccezionale e straordinario, per quanto lo si possa supporre frequente. Il primo esercizio lascia che si producano le resistenze eventuali della creatura libera; il secondo esercizio o previene tali resistenze o trionfa su di esse.

Riferendoci alla distinzione fra grazia operante e grazia cooperante, diremo: L'esercizio ordinario della potenza ordinata comporta, in un primo tempo, una mozione generale ininterrompibile della grazia operante verso il bene soprannaturale conosciuta sotto il nome di bene universale, in cui la volontà consente senza deliberare; poi una mozione della grazia cooperante coll'intenzione di aiutare la volontà a deliberare ed a scegliere; tale mozione è decomponibile: finché essa tende a fare considerare la regola dell'agire, rimane interrompibile; se non viene interrotta, è seguita dall'impulso ininterrompibile che fa produrre l'atto salutare.

L'esercizio straordinario della potenza ordinata, invece, comporta di botto una mozione speciale, non soggetta ad interruzione, della grazia operante per cui la volontà consente all'atto salutare senza dovere decidere (27).

3) La distinzione fra questi due esercizi, uno normale e l'altro eccezionale della provvidenza, è sottolineata dall'autore del *Court traité de l'existence et de l'existant*. “Dio - egli dice, - può, se vuole, portare di botto un esistente creato ad un atto libero buono per mezzo di un'attivazione o mozione

ininterrompibile od infallibilmente efficace. Si tratta in questo caso delle Sue libere predilezioni e dei prezzi di riscatto pagati per le anime nella comunione dei santi. Fino a qual punto la Sua sapienza leghi in ciò la Sua potenza, e quale sia la regola decisa dal Suo amore, quale lo slancio di effusione di esso, ecco il mistero dei misteri. Rimane il fatto che, secondo l'ordine della natura, l'attivazione ininterrompibile è preceduta dalle attivazioni interrompibili come il termine nel quale esse fruttificano di per se stesse, quando l'annientamento della libertà creata non le ha rese sterili" (28).

In uno scritto un po' anteriore, il medesimo scrittore aveva già distinto quei due modi di agire della potenza ordinata: "Dio può, se vuole, attivare verso l'atto buono la libertà creata mediante una mozione che, data, non presuppone alcuna possibilità di sfuggirle (grazia efficace). Egli può pure, secondo il corso ordinario delle cose, attivarvi la libertà creata per mezzo di una mozione che abbraccia la possibilità che ci si possa sottrarre ad essa. E quando la creatura non ha annientato per opera della grazia (il che non è un merito da parte sua, né un atto, né una scelta, né un contributo qualsiasi, poiché non prendere l'iniziativa del nulla non significa fare qualche cosa, ma soltanto non muovere sotto l'azione divina), la mozione divina o la grazia semplicemente sufficiente fruttifica essa stessa in mozione o grazia efficace di per se stessa" (29).

c) Due testi di San Tommaso d'Aquino.

I due modi di agire della potenza divina ordinata, l'uno ordinario, l'altro straordinario, sono messi in evidenza da san Tommaso nella *Summa Contra Gentiles*.

Egli si riferisce al primo quando spiega: Come è ragionevole fare colpa all'uomo di non volgersi verso Dio, sebbene non lo possa fare senza la grazia (30): "Se nessuno può, per il movimento del suo libero arbitrio, meritare o attirare la grazia divina, può tuttavia impedire a se stesso di riceverla. Nel libro di Giobbe infatti (XXI, 14) sta scritto: "Essi hanno detto a Dio: Allontanati da noi; non desideriamo conoscere le tue vie"; e ancora (XXIV, 13), " Sono stati ribelli alla luce". E poiché dipende dal nostro libero arbitrio di porre o no un ostacolo alla ricezione della grazia divina, colui che pone questo ostacolo è legittimamente considerato responsabile. Dio è infatti, per quanto Lo riguarda, pronto a concedere la Sua grazia a tutti gli uomini, come sta scritto (I Tim., II, 4): " Egli vuole che tutti gli uomini siano salvi e

giungano alla conoscenza della verità". Ma sono privati della grazia coloro soltanto che in se stessi vi pongono un ostacolo. Così, quando il sole illumina il mondo, si considera responsabile colui che chiude gli occhi, se da ciò consegue qualche male, sebbene egli non possa vedere senza la luce del sole".

San Tommaso si riferisce al modo straordinario della potenza divina, quando spiega: Come Dio libera alcuni dal peccato e ve ne lascia degli altri (31):

“Colui che pecca pone un ostacolo alla grazia, e, secondo l'ordine normale delle cose, quantum ordo rerum exigit, non dovrebbe riceverla affatto.

Tuttavia Dio può agire al di fuori di questo ordine, praeter ordinem rebus inditum, per esempio quando ridona la vista ad un cieco o risuscita un morto; accade allora che, nella Sua bontà sovrabbondante, Egli vada incontro col Suo soccorso a quelli stessi che pongono un ostacolo alla grazia, che li distolga dal male e li converta al bene.

“Però non dà la vista a tutti i ciechi né guarisce tutti gli ammalati: in quelli che Egli guarisce, appaiono le opere della Sua potenza; negli altri è conservato l'ordine naturale. Allo stesso modo, non va incontro col Suo soccorso a tutti quelli che si chiudono alla grazia per distoglierli dal male e convertirli al bene, ma soltanto a quelli nei quali vuole manifestare la Sua misericordia; negli altri appare l'ordine della Sua giustizia. Dio, dice san Paolo (Rom., IX, 22), volendo mostrare la Sua collera e fare conoscere la Sua potenza, ha sopportato con grande pazienza dei vasi di collera già pronti per la perdizione, ed ha manifestato le ricchezze della Sua gloria quanto ai vasi della misericordia preparati anticipatamente per la Sua gloria” (32).

A ciò bisogna aggiungere che, se ci sono pochi miracoli per risuscitare i morti, ve ne sono moltissimi per risuscitare i peccatori. Riguardo al miracolo di Naim, sant'Agostino scrive: “La risurrezione del giovanetto ha rallegrato sua madre vedova; la risurrezione spirituale dei peccatori rallegra ogni giorno la Chiesa, nostra Madre” (3).

5. LA CREAZIONE NELLO STATO DI PASSAGGIO, IN CUI SOPRAGGIUNGE IL PECCATO, È COMPATIBILE CON L'INFINITÀ DELLA BONTÀ DIVINA?

La risposta è chiara. Sì; se è vero che Dio non è assolutamente, in alcun modo responsabile del peccato: 1. Né direttamente e positivamente,

spingendoci ad esso; 2. Né indirettamente e negativamente, non facendo ciò che la Sua bontà è tenuta a fare per distogliercene (4). Consideriamo ora la prima di queste due condizioni.

a) Che Dio non possa essere la causa diretta del peccato, è evidente. Come pensare che Dio sia la causa del peccato direttamente e positivamente, spingendoci ad esso? Dio, se è l'Assoluto, non può distogliersi da Se stesso; e se crea, cioè se plasma degli esseri che derivano da Lui non può, senza disfarli mentre li fa, volerli distogliere da Lui; non può né volere non amare Se stesso, né volere non amare ed aizzare contro di Sé gli esseri che ha fatto a sua somiglianza (35). .

«Non vi è bene - dice san Tommaso - che Dio possa preferire alla Sua bontà, mentre può preferire questo bene finito a quell'altro bene finito», il bene di un tutto al bene di una parte; «di conseguenza, il male della colpa, che distrugge l'ordine verso il bene divino, non è voluto da Dio in alcun modo» (36). Il male delle nature particolari è tollerato, cioè voluto per accidente, in vista del bene universale della natura la quale resta ordinata al bene trascendente della divinità; il male della colpa, invece, essendo il rifiuto diretto del bene trascendente della divinità, non può essere voluto da Dio in alcun modo (37).

b) Secondo Calvino «i peccati non si fanno soltanto attraverso il permesso di Dio, ma anche attraverso la Sua potenza».

E' follia pensare che Dio possa volere farci peccare, eppure ci sono stati degli spiriti che hanno sostenuto tale follia, in nome dei Padri, in nome persino della Bibbia.

Calvino ha il coraggio di scrivere: «Dio, per eseguire i Suoi giudizi per mezzo del diavolo, che è il ministro della Sua ira, volge dove Gli pare l'intendimento dei cattivi, e muove la loro volontà ed aiuta il loro sforzo». Egli è persuaso che questa sia la dottrina di sant'Agostino: «sant'Agostino stesso, nel quinto libro contro Giuliano, ritrattando l'antica opinione, sostiene fermamente che i peccati non si fanno soltanto attraverso il permesso o la sopportazione di Dio, ma anche attraverso la Sua potenza, per punire gli altri peccati» (38). La distinzione fra la volontà ed il permesso del male sarà in realtà, come abbiamo visto, respinta da Calvino: «Alcuni ricorrono a questo punto alla differenza fra volontà e permesso, dicendo che gli iniqui periscono perché Dio lo permette ma non perché lo vuole. Ma perché diremo che lo

permette, se non perché lo vuole? Tanto più che non è affatto di per sé verosimile che sia soltanto per il permesso e non per l'ordine di Dio, che l'uomo si sia acquistata la dannazione” (39). E più avanti: “Ciò che io dico non deve sembrare per nulla strano: il fatto è che Dio non soltanto ha preveduto la caduta del primo uomo, ed in essa la rovina della sua posterità, ma che così ha voluto” (40). Anche in questo caso l'intenzione divina per Calvino rimane santa ed irreprensibile.

c) In qual senso Dio acceca ed indurisce i peccatori?

1) Ma non ci sono dei testi biblici per affermare che Dio getta Egli stesso l'uomo verso il peccato? Per esempio, quello dell'Esodo (IV, 21; VII, 3; XIV, 4): “Indurirò il cuore di Faraone”, riportato da san Paolo (Rom., IX, 18): “Usa misericordia a chi vuole ed indurisce chi vuole”. Oppure quello di Isaia (VI, 9-10): “Va', e dirai a quel popolo: "Ascoltate e non comprendete, vedete e non conoscete! ". Indurisci il cuore di quel popolo, tura le sue orecchie, chiudi i suoi occhi. Che esso non veda con i suoi occhi, che non oda con le sue orecchie, che il suo cuore non comprenda, che non sia guarito una seconda volta”, riportato da Giovanni (XII, 39-40): “Se non potevano credere, è perché Isaia ha detto ancora: " Egli ha accecato i loro occhi ed indurito il loro cuore affinché non vedessero con i loro occhi ed il loro cuore non comprendesse e non si convertissero ed io non li guarissi”“(41). Questi testi non provano che Dio precipita alcuni uomini nell'impenitenza finale, che è la peggiore delle colpe?

2) Rispondiamo prima di tutto che vi sono dei testi evidenti di senso contrario. Per esempio, quello di Ezechiele (XXXIII, 11): “Io sono vivente - dice Jeova il Signore - non mi compiaccio affatto della morte del cattivo, ma del fatto che il cattivo cambi strada e viva”. Oppure quello di Giacomo (I, 13): “Che nessuno, quando è tentato, dica: "E' Dio che mi tenta". Poiché Dio non potrebbe essere tentato dal male ed Egli stesso non tenta nessuno: ma ciascuno è tentato dalla sua propria bramosia che lo attira e lo lusinga”. Rispondiamo soprattutto che ciò che è metafisicamente impossibile, non può essere né evidente né provato.

3) Che cosa possono dunque significare i, primi testi? “Quando Dio acceca ed indurisce - spiega san Tommaso nel suo Commentario su san Giovanni (XII, 39-40) - non si deve immaginare che Egli inoculi la malizia né che

spinga verso il peccato; ma soltanto che Egli cessi d'infondere la grazia. Quando concede la grazia, è opera della Sua misericordia, quando la rifiuta, è colpa nostra, e ciò accade perché Egli trova in noi un ostacolo, causa huius quod non infundit est ex parte nostra, inquantum scilicet in nobis est aliquid gratiae divinae e repugnans. Dio, per ciò che dipende da Lui, illumina ogni uomo che viene in questo mondo (Gv., I, 9); Egli vuole che tutti gli uomini siano salvi e vengano alla conoscenza della verità (I Tim., II, 4). E' soltanto quando ci siamo allontanati da Lui, che Egli ci toglie la Sua grazia, sed quia nos a Deo recedimus, ideo gratiam suam nobis subtrahit, secondo quanto è scritto: "Poiché hai respinta la conoscenza, Io ti respingerò" (Osea, IV, 6), e: "La tua rovina viene da te, o Israele, è da Me solo che ti viene l'aiuto" (42). Accade come se un uomo chiudesse le imposte della sua camera ed io gli dicessi: "Non puoi vedere perché la luce del sole ti ha abbandonato". Sarebbe forse colpa del sole? No, ma di colui che si difende contro la luce, hoc non esset ex defectu solis, sed quia ipse sibi lumen solare interclusisset. Quando san Giovanni dice che gli Ebrei non potevano credere perché Dio li aveva accecati, vuol dire che avevano essi stessi creato l'ostacolo che li doveva accecare, secondo quanto è scritto nel libro della Sapienza (II, 21): "E' la loro malizia che li ha accecati" (43).

Nel testo parallelo della Summa theologiae; san Tommaso completa il paragone su esposto. Quando chiudo le persiane, si produce l'oscurità senza che il sole abbia agito da parte sua. Ma se mi oppongo alla grazia, Dio, che è un agente libero, può allora ritirare il raggio che mi inondava; Egli mi acceca in questo senso, ma questa revoca della grazia è conseguenza del mio rifiuto: "Causa della revoca della grazia non è soltanto colui che rifiuta, ma anche Dio stesso, che, secondo il proprio giudizio, non manda la Sua grazia... a coloro nei quali trova un ostacolo" (44). Se Egli li abbandona alla dialettica del loro peccato, saranno loro stessi che lavoreranno al loro accecamento ed al loro indurimento (45).

Questo è l'unico senso metafisicamente possibile, se si vuole interpretare in un modo stretto e rigoroso i testi della Scrittura riguardo a Dio che indurisce i peccatori (46). "Per perderVi, o mio Dio, bisogna abbandonarVi. Te nemo amittit, nisi qui dimittit, e colui che Vi abbandona, dove va, dove fugge se non dalla Vostra benevolenza verso la Vostra collera?" (47).

d) Nell'azione del peccatore, ciò che vi è di essere risale a Pio; la deviazione

si ferma al peccatore.

Il peccato è un'azione concreta, ma disordinata, cioè privata della sua ordinazione alla regola. Tutto quanto vi è di essere in tale azione risale a Dio come unica causa prima ed universale dell'essere. Tutto quanto vi è di privazione risale alla creatura libera come unica causa prima dell'annientamento dell'essere. Pensiamo, dice san Tommaso, allo zoppicamento; esso è un modo di camminare disordinato, tutto quanto c'è di positività in esso risale fino ai centri. locomotori, tutto quanto vi è di deviazione risulta dalla tibia curvata (48).

Troviamo la stessa teoria, ma più sviluppata, nel De malo (49). L'impulso universale che trascina i viventi ad agire può essere ricevuto sia in una pianta vigorosa, nella quale produrrà dei semi perfetti, sia in una pianta debole, nella quale non darà che semi sterili. Allo stesso modo, la mozione universale, che spinge le creature libere ad agire, può essere ricevuta in due modi: o in una volontà ben disposta e rettamente ordinata; e in tal caso l'azione sarà buona e risalirà totalmente a Dio come alla sua causa prima. Oppure in una volontà che si sottrae alla giusta regola; e in tal caso l'azione disordinata si decompone: quanto vi è in essa di essere risale a Dio come alla sua causa prima, ma la deviazione deriva unicamente dal libero arbitrio (50). All'obiezione: la causa della causa è causa dell'effetto, la risposta è semplice: "L'effetto che procede dalla causa intermedia non si riconduce alla causa prima se non in quanto essa è conforme alla direzione della causa prima: ma non se procede da una causa intermedia di direzione contraria alla causa prima. Il padrone non può essere ritenuto responsabile di ciò che il servo fa contro il suo ordine. Così pure, il peccato che il libero arbitrio commette contro il precetto divino non può risalire a Dio come alla sua causa" (51). Questa analisi di san Tommaso è profonda e chiara. Ma se si dimentica un solo istante la definizione del male, e se si dimentica che il peccato è un'azione, ma privata del suo ordine alla regola, immediatamente scompare la distinzione fra ciò che esso deve da una parte a Dio e dall'altra parte al libero arbitrio della creatura, e Dio, responsabile di quanto vi è di essere nell'azione cattiva, apparirà come responsabile di quanto vi è di deviazione nell'azione cattiva. In tal caso si varca la soglia del mistero per inabissarsi nell'assurdo.

6. DIO NON È CAUSA, NEPPURE INDIRETTA, DEL PECCATO

Noi possiamo essere causa del peccato degli altri, sia direttamente, inclinando ad esso la loro volontà, sia indirettamente, non cercando di allontanarli o di strapparli ad esso (52). Diremo che Dio è indirettamente causa dei nostri peccati, perché non li impedisce, mentre potrebbe farlo?

a) Dove Dio è tenuto ad intervenire e dove non lo è, anche in virtù della Sua bontà infinita.

Se si tratta di noi, ci è offerta una sola possibilità di soccorrere la libertà altrui: quella di un invito diretto od indiretto, fatto con tanto amore e discrezione che, se vi tiene dietro uno smacco, questo non possa essere imputabile che al rifiuto della volontà peccatrice. A ciò noi siamo tenuti sotto pena di peccare noi pure.

Ma se si tratta di Dio, non è soltanto per mezzo di un invito esterno, ma anche per mezzo di una mozione interiore che Egli può agire sulle libertà create. E qui due vie Gli sono aperte: una, richiesta dalla nostra condizione alla quale Egli è tenuto, l'altra, contraria alla nostra propria volontà, ed alla quale, di conseguenza, saremo noi i primi ad ammettere che Egli non è tenuto in alcun modo.

I) Dio è tenuto, sotto pena di derogare non solo dalla Sua bontà infinita, ma dalla giustizia, a dare a ciascuno, per mezzo o di un invito esterno, o almeno di mozioni interiori, delle grazie ininterrompibili, sotto l'impulso delle quali si compirà l'atto salutare, e che, d'altra parte, siano così convincenti che, se vengono interrotte, si potrà attribuire la colpa soltanto al rifiuto della volontà peccatrice. Tale è, secondo i teologi, la via della potenza ordinata ordinaria, dove la grazia è presentata tenendo conto del trattamento richiesto dalla natura di per sé fallibile (e qui abbiamo visto che si trova il fondo del mistero) delle creature spirituali: e cioè rispettando le possibili resistenze del loro libero arbitrio. Non è detto che la bontà divina, essendo infinita, debba avere degli effetti di una potenza infinita, il che corrisponderebbe ad una assurdità; non è detto che essa debba offrire a tutti degli inviti e delle premure eguali, che non possa dare due talenti quando essa ne richiederà ancora due, cinque quando ne richiederà ancora cinque, per offrire finalmente se stessa, in entrambi i casi, come ricompensa. Questo è certo, che Dio non sarebbe Lui stesso, non sarebbe la bontà infinita, se fosse un padrone “che prende dove non ha depresso, che raccoglie dove non ha seminato” (Lc., XIX,

21).

2) Ma Dio non può, mentre concede una grazia, derogare al trattamento richiesto dalla natura delle Sue creature spirituali, necessariamente suscettibili di peccato? Non potrebbe, senza tuttavia distruggere la struttura metafisica della loro libertà, inviare loro di colpo una spinta ininterrompibile verso l'atto salutare, “forzare le loro volontà anche se ribelli”, salvare così anche quelle che si ostinano a resistergli? Non potrebbe, in casi di questo genere, ricorrere alla Sua potenza ordinata straordinaria e miracolosa? Sì, lo potrebbe, come abbiamo detto, e lo fa: anzi noi pensiamo che lo faccia assai sovente.

Ma potrebbe farlo sempre? Esigere questo significherebbe attendere da Lui un altro mondo diverso da quello che ha scelto di fare, in cui lo straordinario diventerebbe l'ordinario, in cui l'eccezione sarebbe trasformata in regola. Proprietà della provvidenza divina, come ci ricorda san Tommaso, è di governare le cose secondo le loro nature, essa non è “corruttrice, ma salvatrice delle nature” (53).

Ma, per lo meno, le eccezioni potrebbero essere più frequenti? orse. Però la vera questione non consiste in questo. Si può forse esigere che Dio causi anche una sola eccezione alla legge della Sua potenza ordinata ordinaria? Quando essa ha colmato le sue creature di tali aiuti che, se sono respinti, la colpa ricade tutta su di loro (mentre se essi li accetteranno, ne ricaveranno gloria), la bontà divina è forse tenuta, sotto pena di cessare di essere infinita, d'infrangere la resistenza di colui il quale vuole liberamente rivoltarsi contro di lei? Non è questa la domanda che rimane senza risposta; bensì un'altra: perché Dio fa qualche volta ciò che non è tenuto in alcun modo a fare? E perché lo fa per uno piuttosto che per un altro? Qui riesce opportuno il consiglio di sant'Agostino: “Non giudicare, se non vuoi sbagliare” (54).

3) E' nella prospettiva della potenza divina ordinaria che bisogna leggere il seguente passo, in cui Kierkegaard spiega che l'amore di Dio può benissimo decretare, per salvare ci, la follia dell'Incarnazione, ma non distruggere in noi la possibilità di scandalizzarcene e perciò di perderci: “Dio e l'uomo sono due nature separate da una differenza infinita. Qualunque dottrina che non ne voglia tenere conto, è una follia per l'uomo ed una bestemmia per Dio. Nel paganesimo è l'uomo che riconduce Dio all'uomo (dèi antropomorfici); nel cristianesimo è Dio che si fa uomo (Uomo-Dio). Ma a questa carità infinita

della Sua grazia, della Sua misericordia, Dio mette tuttavia una condizione, una sola, che non può fare a meno di mettere. Ed è proprio questa la tristezza del Cristo: di essere obbligato a metterla. Egli si può avvilito fino alle apparenze di un servo, sopportare il supplizio e la morte, invitarci tutti ad andare a Lui, sacrificare la Sua vita... Ma dello scandalo, no! non può abolire la possibilità. Oh atto incomparabile! E quanta tristezza imperscrutabile del Suo amore in questa impotenza di Dio stesso (ed in un altro senso, in questo Suo rifiuto di volerlo) in questa impotenza di Dio a fare sì, anche se lo volesse, che quell'atto d'amore non si risolve per noi esattamente nell'opposto, cioè nella nostra estrema miseria! Perché la peggiore cosa per l'uomo, ancor peggiore del peccato, è scandalizzarsi del Cristo, ed ostinarsi nello scandalo. Ed è proprio questo ciò che il Cristo, che è l'Amore, non è in grado di impedire. Voi vedete che Egli" ce lo dice: "Beati coloro che non si scandalizzeranno di me". Egli non può fare di più" (55).

b) Nella sua potenza ordinaria, Dio fa immensamente di più di quanto è tenuto a fare: Egli fa persino delle follie.

Nella linea della Sua potenza ordinata ordinaria, per cui, toccando le anime secondo il trattamento richiesto dalla loro natura, invia loro delle grazie che esse potranno interrompere se vogliono, ma destinate nel Suo pensiero a fruttificare in grazie ininterrompibili sotto la mozione delle quali si compirà l'atto salutare, Dio fa immensamente di più di quanto è tenuto a fare per allontanarci dal peccato; spinto dall'amore, Egli incalza i peccatori con le Sue misericordie.

I) Si legge nel Vangelo che Pietro, avvicinandosi a Gesù, gli chiese: "Signore, quante volte perdonerò a mio fratello quando peccherà contro di me? Fino a sette volte? Gesù gli rispose: "Non ti dico sette volte, ma settanta volte sette"" (Mt., XVIII, 21). Ecco il perdono richiesto agli uomini. E Dio farà di meno verso di loro? "Chi fra voi, se suo figlio gli chiede del pane, gli darà una pietra? O se gli chiede del pesce, gli darà un serpente? Se dunque voi, che siete cattivi, sapete dare delle cose buone ai vostri figli, quanto più vostro Padre che è nei cieli darà delle cose buone a coloro che Gliene chiedono r" (Mt., VII, 9-II). Le misericordie divine sembrano attratte dal peccato come l'aquila dalla sua preda. Esse scandalizzano: "" Perché mangi e bevi con i pubblicani e la gente della malavita? " Gesù, in risposta, dice loro:

"Non sono quelli che stanno bene che hanno bisogno del medico, ma gli ammalati. Non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori alla penitenza" (Lc., V, 30-32). Le parabole non finiscono mai di raccontarci le premure quasi paradossali del Salvatore: "Quale uomo fra voi, se ha cento pecore e ne perde una, non lascia le altre novantanove nel deserto per andare alla ricerca di quella smarrita finché non la trova? In verità vi dico che ci sarà maggior gioia nel cielo per un solo peccatore che si pente che per novantanove giusti che non hanno bisogno di penitenza" (Lc., XV, 4-7). E prima, durante il pranzo in casa di Simone il Fariseo, in cui la peccatrice viene perdonata, leggiamo: "Colui, al quale si perdona poco, ama poco" (Lc., VII, 47).

c) Le giustificazioni per vie normali e per vie miracolose.

Dio non si stanca di ritornare a bussare alla porta di coloro che Lo hanno cacciato dalla loro casa, dimodochè, sebbene la giustificazione del peccatori sia, come la creazione, l'effetto della sola onnipotenza divina, essa è un'opera così comune che non può, da questo punto di vista, essere considerata miracolosa; è soltanto nel caso in cui Dio interverrà secondo la Sua potenza ordinata straordinaria, per esempio, concedendo di colpo una grazia ininterrompibile e di per sé efficace, che essa sarà considerata come un miracolo: "Le opere miracolose - dice san Tommaso - si presentano come prodotte al di fuori del corso regolare e consueto delle cose: per esempio, quando un ammalato riacquista improvvisamente la piena salute, al di fuori della guarigione abituale alla natura o all'arte. Sotto questo aspetto la giustificazione dell'empio talora è miracolosa, talora non lo è. La giustificazione si realizza secondo il corso normale ed abituale, quando, sotto l'impulso interiore di Dio, l'uomo si volge verso Dio, in un primo tempo attraverso ad una conversione imperfetta per elevarsi successivamente alla conversione perfetta... Ma talvolta Dio commuove l'anima con una veemenza tale che essa raggiunge immediatamente una certa perfezione di giustizia, come accadde per la conversione di Paolo" (56) o del buon ladrone.

d) La potenza della preghiera di intercessione del Cristo e degli amici di Dio. Sappiamo che tutte le grazie di bontà con le quali Dio, da per mezzo del Suoi interventi abituali, sia per mezzo delle Sue iniziative miracolose, bussa alla porta dei nostri cuori per strapparci al peccato, dipendono dalla mediazione

del Cristo stesso che si diede come prezzo del riscatto per tutti (I Tim., II, 6), elevato dalla terra per attrarre a sé tutti gli uomini (Gv., XII, 32); che esse sono una risposta alla preghiera suprema, per mezzo della quale egli ha, sulla croce, richiesto a suo Padre il perdono per tutti: “E' Lui che durante il tempo della sua vita umana (avendo presentato, con un grande grido e fra le lacrime, delle implorazioni e delle suppliche a Colui che avrebbe potuto salvarlo dalla morte, ed essendo stato esaudito in ragione della sua pietà) ha, sebbene fosse Figlio, imparato da ciò che ha sofferto l'obbedienza, e che, reso in tal modo perfetto, è divenuto per tutti coloro che gli obbediscono principio di salvezza eterna, avendolo Dio nominato grande sacerdote secondo l'ordine di Melchisedech” (Hebr., V, 7-10).

La preghiera di Gesù per la salvezza del mondo è infinita in ragione della divinità di Colui che prega, e nulla certamente potrebbe esserle aggiunto in intensità; ma essa non è destinata ad annullare la nostra, essa è fatta, al contrario, per provocarla, suscitarla, elevarla. E' la preghiera del Capo, che richiede che ad essa si partecipi, che richiede di crescere in estensione, di propagarsi per tutto il Corpo. Il Salvatore desidera aggregarsi del membri che, a loro volta, pregheranno per il mondo, e che, trascinati da Lui, potranno essere secondo il loro posto con Lui, in Lui, per Lui, salvatori degli altri. Il mistero dell'adesione al Cristo, che è il Capo, crea il mistero della comunione dei santi in vista della corredenzione del mondo. “Ora - dice l'Apostolo - mi rallegro delle mie sofferenze per voi; e ciò che manca alle tribolazioni del Cristo, lo compio io nella mia carne, per il suo Corpo che è la Chiesa” (Col., I, 24).

Tale mistero di corredenzione viene insegnato nel Vangelo. Come pensare che Dio abbia bisogno di noi per estendere il Suo regno? Eppure sta a noi supplicarlo di inviare degli operai per il raccolto: “Vedendo le folle, Gesù ebbe pietà, poiché quella gente era stanca e prostrata come pecore che non hanno di che pascolare. Allora disse ai suoi discepoli: "La messe è abbondante, ma gli operai sono pochi. Pregate dunque il Padrone della messe di mandare gli operai per il raccolto"" (Mt., IX, 36-38). Quando i discepoli domandano a Gesù di insegnare loro a pregare egli suggerisce loro il Padre Nostro, e le tre prime richieste paradossali che si dovranno rivolgere a Dio, saranno che il Suo nome sia glorificato, che venga il Suo regno, che sia fatta la Sua volontà. Queste cose divine avverranno dunque, in parte, dipendentemente dalle nostre iniziative umane. Bisogna concludere che,

secondo il fervore della preghiera degli amici di Dio, verranno decise, in più larga parte, le effusioni delle grazie premurose sia ordinarie sia miracolose, i progressi della città di Dio, i progressi della conversione del mondo. Se il curato d'Ars non fosse stato un santo, molte anime, senza dubbio, non sarebbero state salvate; e tuttavia è cosa certa che tutte quelle che si sarebbero perdute, sarebbero state perdute per loro colpa. Si comprende, sotto questo punto di vista, l'ardore travolgente che consuma il cuore degli amici di Dio, la veemenza e l'insaziabilità del loro desiderio. Santa Caterina da Siena si sente responsabile dei disordini dei suoi tempi; Maria dell'Incarnazione, orsolina, supplica il Padre eterno di rendere giustizia a Suo Figlio, poiché Gli ha promesso in eredità tutte le nazioni; santa Teresa di Lisieux vorrebbe annunciare il Vangelo contemporaneamente in tutte le parti del mondo. E' anche facile indovinare che questi contratti di amore, per i quali le creature pattuiscono con Dio di pagare per i peccatori, non si concludono che a prezzo di sofferenze indicibili e ai agonie che devono assomigliare a quella del Salvatore.

e) La suprema possibilità di salvezza per coloro che sono assolutamente abbandonati. “

Raccomando dunque, prima di tutto, che si recitino delle preghiere, delle suppliche, delle azioni di grazia per tutti gli uomini... Ciò è buono e gradito a Dio, nostro Salvatore, che vuole che tutti gli uomini siano salvi e vengano a conoscenza della verità”. (I Tim. II, 1-4). Il Verbo “era la luce, quella vera, che illumina ogni uomo che viene in questo mondo” (Gv. I, 9). Questa assoluta certezza che possediamo, cioè che Dio previene ogni adulto con la sovrabbondanza delle Sue grazie, che non va a raccogliere dove non ha seminato, è provata in moltissimi casi dalla nostra stessa esperienza di cristiani peccatori. Ma non è, in altre circostanze, smentita dai fatti, non è un grave impegno sostenerla di fronte alla spaventosa angustia della vita e della morte di tanti esseri umani? Il cristiano pensa a quegli abbandonati “la cui sorte suscita nell'anima un'angoscia intollerabile, a causa della notte assolutamente nera nella quale la morte li ha colti... Parlo di tanti poveri esseri che non avevano fatto che il loro umile dovere di ogni giorno e sui quali, in un istante, la morte si è precipitata come una belva. Immolati dai capricci della guerra e della ferocia, perseguitati non per la giustizia alla quale non pensavano neppure, ma per l'atto innocente della loro semplice

esistenza in un punto disgraziato dello spazio e del tempo. E che cosa è il loro supplizio e la loro morte se non l'immagine ed il duro riassunto nel quale possiamo leggere le sofferenze di milioni di miseri nel corso dei secoli, travolti dalla grande macchina di orgoglio e di rapina tanto vecchia quanto l'umanità? Vinti, ridotti in schiavitù, fuori-casta, intoccabili, schiavi d'ogni tempo, negri venduti all'incanto da mercanti di carne umana, donne e bambini esposti al sweating-system, proletari dell'epoca industriale, tutti quelli che la miseria ha destituito dalla condizione di uomo, tutti i maledetti della comunità di quaggiù... E quanti altri sono morti assolutamente abbandonati! Non hanno dato la vita, la vita è stata loro presa nelle tenebre dell'orrore. Essi hanno sofferto senza averlo voluto; non hanno saputo perché morivano. Coloro che sanno perché muoiono sono dei grandi privilegiati" (57).

Ed ecco ora la risposta, l'ultima risposta possibile: "Tutto sembra accadere come se l'angoscia di Gesù fosse qualcosa di così divinamente immenso che occorra, perché un'immagine di essa passi alle sue membra e perché gli uomini partecipino completamente a quel grande tesoro di amore e di sangue, che essa si divida in essi secondo i suoi aspetti contrastanti. I santi vi entrano volontariamente, offrendosi con Lui... La beatitudine dei perseguitati illumina la loro esistenza terrestre. Più essi sono abbandonati, più possono dire con Giovanni della Croce: " Miei sono i cieli e mia è la terra...". Ma coloro che sono totalmente abbandonati, le vittime della notte, coloro che muoiono come dei reietti dall'esistenza terrestre, quelli che sono gettati nell'agonia del Cristo senza saperlo ed involontariamente, costituiscono un altro aspetto di quell'agonia che manifestano, ed è necessario senza dubbio che tutto sia manifestato... Come un'eredità lasciata a quest'altra schiera, egli ha detto: " Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato? ". Come potrebbe non avere cura della grande schiera dei veri miserabili, dei morti senza consolazione, di coloro che portano quel marchio della sua agonia? Come", se essi non si trovano in stato di ribellione contro l'Autore della loro vita (58), "il loro stesso abbandono non sarebbe il segno della loro appartenenza al Salvatore crocifisso ed un titolo supremo alla Sua misericordia? Sulla soglia della morte, nell'istante in cui passano da una parte all'altra del velo, mentre l'anima sta per abbandonare la carne di cui il mondo non ha voluto sapere, non ha forse Egli il tempo di dire loro ancora: "Tu sarai con me in paradiso""(59) anche quando per loro, fino al limite estremo, nulla, nemmeno da parte di Dio, avrà brillato agli occhi degli uomini?

f) Il gran numero degli eletti.

E' noto il senso delle parole di Matteo (XXII, 14): “Molti sono i chiamati, ma pochi gli eletti”. Esse riguardano la vocazione del popolo ebreo. Mentre tutti sono chiamati a ricevere il Messia, solo una piccola parte saprà riconoscerlo, e la massa si perderà o per errore o per perversità. Ma nella rivelazione nulla impedisce di credere nel grande numero degli eletti. E' anzi questo il senso probabile delle parole di Giovanni (XIV, 2): “Vi sono molte dimore nella casa di mio Padre”. Senza dubbio, se si considera l'andazzo col quale procede il mondo, è un'altra frase del Salvatore che torna alla mente: “Entrate dalla porta stretta. Come è larga e spaziosa la strada che conduce alla perdizione, e come sono numerosi quelli che vi si incamminano; com'è stretta la porta ed angusta la strada che conduce alla vita, e come sono pochi coloro che la trovano!” (Mt., VII, 13-14). Considerando il mondo, come non dire che esso si incammina per le strade della follia? Ma considerando il prezzo del sangue versato per noi sulla Croce, come non sperare che là dove abbonda il peccato, sovrabbondi la grazia? (Rom., V, 20). L'Apocalisse ci rivela, accanto alla pienezza degli eletti venuti dalle dodici tribù d'Israele, la folla immensa venuta dalla Gentilità, “che nessuno poteva contare, di tutte le nazioni, e razze, e popoli, e lingue, in piedi davanti al trono e davanti all'Agnello, vestiti di bianco e con delle palme in mano “(Apoc., VII, 9-10).

7. L'UOMO È LA CAUSA DEL SUO PECCATO

a) Le suggestioni del mondo, del diavolo, delle passioni, non possono costringerci al peccato.

Il mondo esteriore ci invita al male quando ci presenta dei beni che suscitano in noi il desiderio, ma che sono illusori, perché ci distoglierebbero dal nostro fine ultimo e perché non li potremmo possedere se non trascurando la considerazione della regola della ragione e della legge divina (60). Tocca allora alla ragione intervenire per sviare il corso dei nostri pensieri e neutralizzare l'effetto della tentazione. Accade, è pur vero, in alcuni casi nettamente patologici, che la passione possa spingere l'uomo alla demenza e privarlo totalmente dell'uso della ragione; ma allora, supponendo che una simile passione non sia stata provocata da una colpa anteriore, l'atto che ne conseguirà sarà assolutamente involontario, e quindi senza peccato (61). Anche il diavolo è impotente a costringerci al peccato. Gli angeli, buoni o

cattivi, possono agire sulla nostra ragione come una proposta esteriore, come una suggestione; ma sono radicalmente incapaci di toccare il nostro libero arbitrio. Il diavolo tuttavia non può commuovere la nostra immaginazione e risvegliare le nostre passioni al punto da legare in tal modo indirettamente la nostra ragione e da ostacolare totalmente la sua attività? Questo non pare impossibile, dice san Tommaso, e potrebbe riscontrarsi in certi casi di persone invasate. Ma allora, qualunque cosa faccia un uomo in tali condizioni, non può essergli imputata come peccato (62).

In tutti questi casi, o non c'è libero arbitrio e non c'è peccato; oppure c'è peccato ed il nostro libero arbitrio è in causa.

h) E' l'uomo che prende l'iniziativa del male.

E' evidente che all'uomo è lasciata l'iniziativa dei suoi atti liberi, ma in modo differente secondo che l'atto libero è buono o cattivo.

I) Se l'atto libero è moralmente buono, apportatore di nuovi valori positivi, come potrebbe la prima iniziativa non risalire a Dio? Allora è la seconda iniziativa che è lasciata all'uomo, quella del sì pronunciato sotto la mozione divina e nel quale egli impegna il proprio destino. Questa dipendenza, anziché distruggere la nostra libertà, ne è la causa. Il sì che diciamo liberamente a Dio è l'attività spirituale più pura e più ricca che possa venire al mondo, la risposta più santa della creatura al suo Creatore; donde gli potrebbe venire, in ultima analisi, la sua bellezza, se non da Dio? Egli muove gli esseri dall'interno, secondo la natura che ciascuno di essi trae da Lui, non facendole violenza, ma attivandola ed innalzandola. Per natura, l'uomo è ordinato verso il bene considerato in tutta la sua ampiezza, verso il bene totale che è il solo capace di determinarlo, dimodochè i beni di quaggiù, che sono particolari, lo trovano in uno stato di indifferenza dominante a loro riguardo: egli può volerli, in quanto sono del bene, o trascurarli, in quanto non sono il bene totale. Dire che Dio muove l'uomo secondo la sua natura, significa che gli concede, prima, di desiderare il bene totale, poi, lasciandolo dominatore di tutti i beni particolari, di scegliere quelli che lo avvicineranno al suo fine ultimo.

Di conseguenza, bisognerà ammettere che Dio conosce i nostri atti liberi nel decreto eterno attraverso al quale ci spinge a produrli. Non diciamo che Egli li conosce in anticipo: un essere che conosce in anticipo è per definizione un essere immerso nel tempo, che passa esso pure dal passato al presente, al

futuro, che può dunque ricordarsi del passato e talvolta prevedere l'avvenire. Orbene Dio, ed è questo il Suo proprio mistero, non è nel tempo, non c'è in Lui né ricordo del passato né previsione dell'avvenire. Egli abita sulla vetta della Sua eternità senza successione, donde vede con un solo sguardo, nella loro presenzialità, cioè nell'istante stesso in cui appaiono all'esistenza, per coesistere con Lui e divenire a Lui simultanei, tutti gli avvenimenti successivi che compongono la trama del tempo. Egli non conosce in anticipo, ma ci vede da tutta l'eternità prendere liberamente, hic et nunc, quelle iniziative che per noi appartengono al presente o già al passato o ancora all'avvenire. “Ciò che si chiama la prescienza di Dio - dice sant'Anselmo - non è, per parlare con esattezza, una prescienza. Colui infatti per il quale tutte le cose sono presenti, conosce le future non per una prescienza, praescientia, ma per una scienza alla quale tutto è presente, praesentium scientia” (63). E san Tommaso dice: “Tutte le cose del tempo sono presenti a Dio da sempre, non soltanto, come alcuni dicono, perché Egli ne porta in Se stesso le idee, ma perché il Suo sguardo si pone da sempre su di esse, tali e quali Gli sono presenti” nella loro esistenzialità (64). Gaetano commenta: “Il primo istante di quest'ora è nell'istante eterno; l'ultimo istante di quest'ora è, non certamente nel primo, ma esso pure nel medesimo istante eterno” (65). Così, nell'istante senza successione della sua eternità, in cui non c'è posto né per il ricordo, né per la prescienza, e che contiene, dominandoli, tutti gli istanti fuggitivi del nostro tempo, Dio vede tutti i sì che ci concede di concedergli.

2) Che cosa accade nel caso del peccato? Esso è commesso dall'uomo, senza Dio e contro Dio.

Esso è commesso senza Dio. E' l'uomo solo che ne prende l'iniziativa, che è la causa prima del peccato: “La causa prima del venir meno della grazia - dice san Tommaso - viene da noi” (66). La creatura dunque può essere causa prima di qualche cosa? No, Dio solo è causa prima di tutto ciò che esiste e che avviene nel mondo, ma precisamente il peccato non è qualcosa. E' una mancanza attinente a qualcosa.

Non soltanto senza la volontà di Dio, ma contro la sua volontà, il peccato è commesso, Non perdiamo mai di vista le iniziative del suo amore. Il peccato è sempre un rifiuto alle sue premure, una resistenza alle pressioni interiori e segrete della Sua grazia salvatrice. La creatura libera, infatti, in quanto viene dal nulla, ha il terribile privilegio di potere annientare in sé l'influsso delle

mozioni divine. Essa è crudele con se stessa, dice santa Caterina da Siena, “quale maggiore crudeltà può esercitare contro di sé, che quella per cui si dà la morte con il peccato mortale?” (67). Allora è Dio che la prende come testimone: “Che cosa potevo fare per la Mia vigna che lo non abbia fatto?” (Isaia, V, 4). Egli assume la voce del salmista per farsi supplichevole: “Oggi, se udite la Sua voce, non indurite i vostri cuori” (Ebr., III, 8, 15; IV, 7). Parlando dell'atto cattivo, Jacques Maritain dirà: “Dio non può essere causa del male stesso o della privazione, della mutilazione che deforma quell'atto; di ciò la causa prima sono io; il male come tale è la sola cosa che posso fare senza Dio, sottraendomi in tal caso, come per un'iniziativa emanata dal mio nulla, al flusso della causalità divina. Nella linea del male la causa prima è la creatura. Sine me nihil potestis facere (Gv., XV, 5); queste parole sono vere nei due sensi: senza Dio non possiamo fare nulla, senza di Lui possiamo fare il nulla (68). La prima iniziativa viene dunque sempre da Dio nel caso del bene, perciò l'iniziativa della libertà creata deriva essa stessa dall'iniziativa divina. Ma a causa della possibilità di rifiuto, che fa parte naturalmente di ogni libertà creata, nel caso del male, la prima iniziativa viene sempre dalla creatura, dal momento che Dio può, ma, non vuole impedire alla creatura di opporre un rifiuto, quando vuole” (69).

Dio conosce il rifiuto della creatura (non certamente essendone la causa, poiché Egli non causa ciò che annienta) nella mozione positiva verso il bene che la creatura annienta. Non lo conosce prima, anteriormente all'iniziativa della creatura: per parlare con esattezza, non c'è in Lui, né prescienza, né ricordo. Egli vede da tutta l'eternità l'istante in cui si realizza quel rifiuto. Non ne è sconcertato: ciò che Lo sorprenderebbe, sarebbe che una creatura potesse introdurre, senza di Lui, il minimo atomo di essere nella trama del mondo. Ma il peccato è pure privazione. Non turberà tuttavia il piano provvidenziale? No, se questo piano è stabilito da tutta l'eternità tenendo conto di ciò che Dio vede da tutta l'eternità (70).

c) Dio, che non ha l'idea del male, conosce nel bene il male limitato del mondo ed il male illimitato inventato dall'uomo.

l) Le idee che sono nell'intelligenza divina sono i modi in cui l'essenza divina può essere partecipata. Esse sono perciò, da una parte, i principi di conoscenza, le ragioni esplicative delle cose; e dall'altra, i principi di produzione, gli esemplari o modelli delle cose (71).

Vi sono in Dio delle idee del male? Sarebbe come domandare se c'è nell'essenza divina un male che sia percepito dall'intelligenza divina, e per mezzo del quale, da una parte, si spiegherebbe il male delle cose, e a rassomiglianza del quale, dall'altra, questo verrebbe prodotto. La risposta è evidente. In Dio c'è soltanto l'idea delle cose: delle cose buone, oppure delle cose rovinate dal male; ma allora è nel bene, che queste cose dovrebbero avere e che non hanno, che Dio conosce il male (72). Ma in Lui non ci sono idee del male (73).

2) Ricordiamo a questo punto la distinzione fondamentale fra il male della natura ed il male del peccato.

Il male della natura non è desiderato da Dio. Ciò che è desiderato è il bene e tutte le sue infinite derivazioni, che sono delle partecipazioni all'essenza divina, delle realizzazioni delle idee divine. Ma questo bene cui Dio mira comporta inseparabilmente un lato di nulla e di privazione al quale bisognerà dunque rassegnarsi e che, in questo senso, è voluto indirettamente. Le forme del male della natura con le loro derivazioni sono volute indirettamente da Dio, in quanto accompagnano le forme e le derivazioni del bene volute direttamente da Lui. Esse sono incluse nelle idee divine del bene e misurate attraverso ad esse.

Ma le forme del peccato non sono volute da Dio in alcun modo. Non sono incluse come volute indirettamente nelle idee creatrici né misurate attraverso ad esse. Esse sono inventate liberamente con tutte le loro spaventose derivazioni dall'uomo, causa prima del peccato. A questo concetto s'ispira quella pagina profonda del Court traité (74): “Ho detto che Dio non ha l'idea del male. Egli ha inventato Béhémoth e Leviathan e tutte le forme terrificanti che popolano la natura ed il mondo della vita, i pesci feroci, gli insetti distruttori, ma non ha inventato il male morale ed il peccato. Non è Lui che ha avuto l'idea di tutte le contaminazioni e le abominazioni, del disprezzi sputati sul Suo proprio Volto, del tradimenti, delle lussurie, delle crudeltà, delle viltà, delle malvagità bestiali, delle licenze raffinate, delle depravazioni dello spirito che le Sue creature possono contemplare. Quelle cose sono nate soltanto dall'annullamento della libertà umana: esse sono uscite da questo abisso. Dio le permette come una creazione della nostra facoltà di creare il nulla.“

Egli le permette perché è abbastanza forte, secondo la espressione di

sant'Agostino, per fare volgere tutto il male che ci piacerà di introdurre nel mondo ad un bene maggiore, nascosto nel mistero della trascendenza, e di cui nulla nella natura ci permette d'immaginare in che cosa possa consistere. L'uomo di fede, poiché ha un'intuizione della sua grandezza e se ne meraviglia, misura la grandezza del male che un tale bene compenserà abbondantemente.

«La nostra disgrazia sta precisamente in questo fatto, che non esiste il copione scritto anticipatamente da Dio (sarebbe una cosa meno funesta); e che l'elemento nefasto del dramma viene da noi, esseri creati, mentre Dio gioca sul sicuro. Poiché il male dell'atto libero è una nostra creazione, lasciando i nostri mostri proliferare fino alla fine e permettendo che le risorse infinite della nostra facoltà di annientare sviluppino tutte le forme di degradazione e di corruzione dell'essere, la libertà divina manifesterà la sublimità della sua onnipotenza, traendo proprio da ciò il bene superiore che essa si pone, non per lei, ma per noi” (75).

d) Dio è offeso dal nostro peccato.

I) La contemplazione del mistero della redenzione ci insegnerà a conoscere il vero mistero del male del peccato. Se fu necessario un Dio per salvarci, non è forse perché il male racchiude in sé qualche malizia infinita? Ritroviamo a questo punto la domanda posta da sant'Anselmo nel *Cur Deus homo*. Tale sarà il pensiero di san Tommaso: “Il peccato commesso contro Dio trae una certa infinità dalla Maestà infinita: l'offesa infatti è tanto più grave quanto più alta è la dignità dell'offeso. E' per questo che se la soddisfazione doveva essere equivalente, condigna, esigeva un atto la cui efficacia, venendo contemporaneamente da Dio e dall'uomo, fosse infinita” (76). San Giovanni della Croce scrive in forma violenta, che i peccati sono “così odiosi a Dio che Lo hanno costretto alla morte, que Dios tanto aborrece que le obligaron a muerte” (77).

2) Il peccato è un'offesa a Dio, un'ingiuria alla Sua Maestà infinita. Colpisce Dio privandolo di ciò che Gli è dovuto secondo giustizia: lede il diritto assoluto del Fine ultimo ad essere amato sopra ogni cosa. Più concretamente colpisce Dio stesso, senza dubbio non in Se stesso, ma là dove è vulnerabile, e cioè nell'amore con il quale Si sforza di salvarci. “Che cosa significa dunque questo concetto di offesa a Dio?... Con una prima approssimazione si

potrebbe dire che il peccato è delcida, nel senso che, per quanto dipende da lui, giungerebbe a distruggere Dio, se fosse possibile. Ma ciò è precisamente del tutto impossibile. Mi getto su di un uomo per ucciderlo, ma il mio coltello è di carta. Questo paragone chiarisce la natura dell'atto, non il modo col quale tocca Dio, perché il peccato distrugge qualche cosa dell'ordine creato, ma non distrugge nulla in Dio. Con una seconda approssimazione, che mi sembra preferibile, si potrebbe dire che il peccato priva la volontà divina di qualche cosa che essa ha realmente voluto... Nella sua volontà antecedente, Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati, così come vuole i miei atti siano buoni. Se io pecco, qualche cosa che Dio ha voluto ed amato non accadrà in eterno: e questo per mia propria iniziativa (78). Sono così la causa, annientante, di una privazione riguardo a Dio, privazione quanto al termine o all'effetto voluto (non certamente quanto al bene di Dio stesso)... Il peccatore non priva soltanto l'universo di una cosa buona, ma priva Dio stesso di una cosa che era voluta da Lui, condizionatamente, ma realmente... La colpa morale colpisce l'increato, non in se stesso, poiché è assolutamente invulnerabile, ma nelle cose, negli effetti che egli vuole ed ama. In questo senso si può dire che Dio è il più vulnerabile degli esseri. Non occorrono frecce avvelenate, né cannoni né mitragliatrici, basta un invisibile movimento nel cuore di un agente libero, per colpirlo, per privare quaggiù la Sua volontà antecedente di qualche cosa che Egli ha voluto ed amato da tutta l'eternità e che non sarà mai" (79).

3) Qualcuno ha scritto che nell'Antico Testamento l'uomo ha paura di Dio, ma che, nel Nuovo, è Dio che ha paura dell'uomo, paura di me, paura di voi, del male che posso ancora fargli per mezzo mio, per mezzo di altri. Sì, Dio ha paura del peccato ha paura per me del male che Gli posso fare; è per questo che manda il Suo unico Figlio amatissimo a cercarmi sulle strade del mondo ed a chiamarmi sotto la sua Croce, Quaerens me sedisti lassus, Redemisti crucem passus, Tantus labor non sit cassus.

NOTE

(1) Enchiridion, cit., cap. 11.

(2) SAN TOMMASO, op. cit., I, q. 2, a. 3, ad. 1.

(3) "Malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult" (ID., I, q. 19, a. 9).

(4) Dio, dice SAN TOMMASO, può volere due cose: permettere che i mali esistano e fare rientrare in

un ordine superiore i mali che non può volere.: “Ex quo sequitur quod velit mala facta ordinare, non autem quod velit ea fieri” (I Sent., dist. 46, a. 4).

(5) “Gli angeli stessi non sono, per natura, nell'impossibilità di peccare; il peccato di molti di essi lo ha dimostrato”; è per la grazia che i buoni angeli sono ora confermati nel bene (ID., II Sent., dist. 23, q. 1, a. 2, ad. 2).

Riguardo a tutti i beni che sono al livello della sua natura e che costituiscono il suo universo connaturale, l'angelo è stato creato in uno stato di sovrana libertà inflessibilmente retta. Ma Dio non è al livello della natura dell'angelo né parte del suo universo connaturale; egli è infinitamente al di sopra. Che noi siamo nell'ordine della natura o nell'ordine della grazia, Dio è un bene infinitamente trascendente che la creatura intelligente, angelo o uomo, deve amare al di sopra di ogni cosa, di un amore di libera opzione, per appoggiarvi la sua vita morale (IBID., III Contra Gentiles, cap. 109).

(6) IBID., II Sent., dist. 23, q. 1, a. 1.

(7) IBID. (I, q. 63, a. 1). Consideriamo come l'unica tesi conforme al pensiero di san Tommaso e come l'unica che permetta di risolvere l'enigma del peccato dell'angelo, quella secondo la quale, considerato nella sua natura, l'angelo, come ogni creatura intelligente e libera, è suscettibile di peccato riguardo all'ordine naturale stesso e non soltanto riguardo ad un ordine soprannaturale possibile. Dal punto di vista metafisico, l'argomento è stato ripreso nello studio magistrale di J. MARITAIN, *Le péché de l'ange, Essai de réinterprétation des positions thomistes* (“Revue Thomiste”, 1956, pp. 197-239). Dal punto di vista teologico, il R. P. PHILIPPE DE LA TRINITÉ, prendendo atto delle Tecenti pubblicazioni, ha sottoposto ad un esame, in certo senso esauriente, questo aspetto del peccato dell'angelo (“*Etudes Carmélitaines*”, *Du péché de Satan et de la destinée de l'esprit*, Paris 1948, pp. 44-85; e in “*Ephemerides Carmeliticæ*”, *Réflexions sur le péché de l'ange*, Roma 1957, n. 1, pp. 45-92; *La pensée des Carmes de Salamanque et de Jean de saint Thomas*, n. f, pp. 315-75; *Evolution de saint Thomas sur le péché de l'ange dans l'ordre, naturel*, 1958, pp. 338-90)..

(8) SAN TOMMASO, op. cit., I, q. 25, a. 3. (V. indietro, p. W2).

(9) ID., II Sent., dist. 23, q. 1, a. 2; De Veritate, q. 14, a. 1, ad. 16.

(10) IBID., De malo, q. 16, a. 2.

(11) La distinzione delle due prospettive, l'una dell'agire o del bene, l'altra dell'essere, è fatta da SAN TOMMASO (op. cit., I, q. 48, a. 2).

(12) ID., I, q. I04, a. 3, ad. 1.

(13) IBID. (II Sent., dist. 23, q. 1, a. 2): “Dio doveva permettere la tentazione o il peccato dell'uomo?” (Cfr. *Compendium theologiae*, cap. 142), Dio, permettendo i mali non deroga dalla sua bontà: “L'ufficio della provvidenza non è di perdere la natura degli esseri che governa, ma di salvarla... Se il male fosse totalmente escluso dalle cose, esse non sarebbero regolate secondo la loro natura, dalla provvidenza divina”.

(14) IBID., I, q. 62, a. 3, ad. 2.

(15) IBID., I, q. 63, a. 1.

(16) IBID., De veritate, q. 24, a. 1, ad. 16.

(17) IBID., q. 24, a. 9.

(18) Obras de S. Juan de la Cruz, ed. Silverio, tomo IV, p. 351; (trad. Lucien-Marie de Saint-Joseph, p. 1370).

(19) SAN TOMMASO, De veritate, q. 24, a. 1, ad. 16.

(20) Cfr. De Genesi ad litteram, lib. VIII, cap. 20, n. 39.

(21) Ricordiamo brevemente che ciò che è vero per l'essere, è vero per l'agire, che è ancora una forma di essere. Orbene, entrando nella dipendenza dell'Essere in sé, gli esseri emergono dal nulla e prendono possesso dalla loro propria esistenza; e più entrano in questa dipendenza, più il loro essere è ricco e consistente. Allo stesso modo, entrando nella dipendenza dell'azione divina, detta libertà divina, gli esseri agiscono ed agiscono liberamente; e più entrano in questa dipendenza, più la loro azione, la loro libertà, è ricca e consistente. La libertà creata non è dunque indipendenza, ma dipendenza intima e profonda, in rapporto alla libertà originaria. Ma, essendo ordinata alla ragione stessa di bene come al proprio oggetto, essa rimane in un'indipendenza radicale, in un'indifferenza dominatrice sostanziale, in rapporto a tutti i beni parziali; essa può accettarli come beni, o rifiutarli come parziali ed inadeguati alla ragione stessa del bene. Soltanto il bene assoluto, che colmasse l'immensità del suo desiderio, sarebbe per lei un oggetto determinante. Quando essa passa, compiendo un atto buono, dalla facoltà di volere all'atto di volere, non può essere che sotto una mozione divina, che non distrugge, ma che anzi attualizza la sua indifferenza dominatrice. Solo Dio, che ha fatto questa delicata macchina del nostro libero arbitrio, è in realtà capace di muoverla senza romperla. Se si tratta di un atto cattivo, vedremo che nulla di ciò che riguarda la deviazione può dipendere da Dio.

Questa grande metafisica è riassunta con sicurezza da BOSSUET (Traité du libre arbitre, cap. VIII): "Come l'essere creato non cessa di essere, per il fatto che è di un altro, cioè per il fatto che è di Dio, e viceversa è ciò che è, per il fatto che è di Dio, così bisogna intendere che l'agire creato non cessa, se così si può dire, di essere un agire, per il fatto che è di Dio; anzi è tanto più agire in quanto Dio gli concede dell'essere. Non è dunque vero che Dio, causando l'azione della creatura, le impedisce di essere azione, ché anzi gliela concede: poiché bisogna che le dia tutto ciò che essa ha, e tutto ciò che essa è; e più l'azione di Dio sarà come, immediata, più sarà concepita come quella che dà immediatamente a ciascuna creatura e ad ogni azione della creatura, tutte le proprietà che loro convengono. Così, ben lungi dal poter dire che l'azione di Dio sulla nostra le toglie la sua libertà, si deve invece concludere che la nostra azione è libera a priori, per il fatto che Dio la fa essere libera. Poiché, se si attribuisse ad altri, anziché al nostro autore, di fare in noi la nostra azione, si potrebbe credere che egli colpisca la nostra libertà, e rompa, per così dire, muovendola, una molla così delicata che non avrebbe per nulla fatto. Ma Dio fa attenzione di non togliere nulla alla sua opera per mezzo della sua azione, poiché egli vi fa invece tutto ciò che vi è, fino all'estrema precisione, e fa, di conseguenza, non soltanto la nostra scelta, ma anche nella nostra scelta, la libertà stessa" V. avanti, p. 203.

SOEREN KIERKEGAARD ha senza dubbio ragione quando scrive: "La cosa più grande che si possa fare per un essere è di farlo libero. Ci vuole l'onnipotenza per farlo tale". Ma ha egli compreso che la libertà dell'uomo non è indipendenza di fronte a Dio, e che è soltanto nell'ordine morale, non nell'ordine metafisico, che l'uomo può farsi l'avversario di Dio, dimenticando in sé le nozioni della grazia divina? Se ne dubiterebbe, leggendo quello che segue: "L'onnipotenza che con la sua forte mano può pesare sul mondo può anche farsi così leggera che ciò che ha creato posseda l'indipendenza". E: "Che Dio abbia potuto creare di fronte a lui degli esseri liberi, è la croce che la filosofia non può

soportare, ma alla quale essa è rimasta appesa” (Citaz. tratte da JEAN WAHL, *Études Kierkegaardiennes*, Vrin, Paris 1949, p. 412).

(22) La volontà, dal momento stesso in cui è mossa da Dio a dire quel sì decisivo, non vuole, né può attualmente dire di no; ecco il “senso composto”: un uomo seduto non può essere contemporaneamente in piedi. Ma sotto un altro aspetto, essa può dire no, nel senso che, mossa da Dio a dire sì, conserva ancora, sotto quella mozione, la facoltà di dire no: un uomo seduto conserva, in “senso limitato”, la facoltà di alzarsi.

(23) “Defectus gratiae prima causa est ex nobis” (s. TOMMASO, I - II, q: 112, a. 13, ad. 2. V. avanti, p. 204; e indietro, p. 82).

(24) Alla distinzione fra mozione interrompibile e mozione ininterrompibile, si può fare corrispondere la distinzione che fanno i teologi fra la volontà divina antecedente e la volontà divina conseguente, fra la grazia detta sufficiente e la grazia di per sé efficace.

L'effetto della grazia di per sé efficace è di spingere all'atto salutare. Qual'è l'effetto della grazia che possiamo interrompere? Pensiamo, ad esempio, ad un uomo che, uscendo progressivamente dal peccato, incominci a fare un atto di attrizione, prima di fare l'atto di carità e quello di contrizione perfetta, che lo introdurranno nell'amicizia divina.

Bisogna dunque dire che la mozione interrompibile o sufficiente produce l'atto soprannaturale di attrizione, e che, se esso è detto sufficiente e non efficace, è perché l'atto di attrizione non è sufficiente a giustificare il peccatore? Ma allora, non si vede più ciò che il peccatore interrompe, non si parlerà dunque di grazia interrompibile, ma semplicemente di grazia “sufficiente”. E non si vede neppure perché la grazia sufficiente dell'attrizione non sia sempre seguita dalla grazia efficace della giustificazione.

Allora bisogna dire piuttosto riguardo alla mozione interrompibile che essa tende sempre a concedere e che concede effettivamente, quando non viene interrotta, di considerare in modo attuale la regola dell'agire, vale a dire che, nel momento in cui la volontà è trascinata dalla mozione che spinge tutte le creature ad agire, concede il potere di orientare, ed ulteriormente (ma allora sarà sotto la mozione della grazia ininterrompibile), di produrre l'atto soprannaturale di attrizione?

Se si vogliono seguire con attenzione le dichiarazioni di san Tommaso sull'origine della deformità del peccato; che va ricercata nella non-considerazione della regola, bisogna attenersi, a nostro avviso, al secondo partito, con l'autore di *Court traité de l'existence et de l'existant* (v. soprattutto, pp. 156-60, nota). L'effetto della mozione interrompibile è sempre quello di mettere hic et nunc di fronte al dilemma: ciò è conforme oppure ciò è contrario alla regola. Interrompere la mozione significa sopprimere il dilemma attraverso la considerazione unilaterale del bene contrario alla regola.

(25) SAN TOMMASO, III Contra Gentiles, cap. 161.

(26) “Et ad te nostras etiam rebelles compelle voluntates” (Secreta del sabato dopo la quarta domenica di Quaresima e della quarta domenica dopo Pentecoste).

(27) Sulla distinzione fra mozione generale e mozione speciale della grazia operante, v. c. JOURNET, *L'aventure des anges* (in “Nova et Vetera”, 1958, pp. 132 sgg. Cfr. s. TOMMASO, op. cit., I - II, q. 9, a. 6, ad. 3. V. avanti, p. 196).

(28) J. MARITAIN, *Court traité*, cit., p. 161.

(29) ID., *Saint Thomas d'Aquin et le problème du mal*, cit., p. 243.

(30) SAN TOMMASO, III Contra Gentiles, cap. 159.

(31) ID., cap. 161.

(32) Troviamo la stessa dottrina nella *Lectura ad Hebraeos* (cap. XII, lett. 3, ed. Marietti, n. 689): “Se qualcuno pone un ostacolo alla grazia e successivamente il suo cuore è portato a toglierlo, ciò è effetto di un dono della grazia di Dio che lo attira per mezzo della sua misericordia. Secondo GAL. (I, 15): Quando è piaciuto a Colui che mi ha fatto partecipare fin dal seno materno e che mi ha chiamato per mezzo della sua grazia, ecc...Là, dove l'ostacolo è tolto c'è l'opera della misericordia di Dio; là dove non lo è, c'è l'opera della sua giustizia”. Per scongiurare ogni pelagianismo ed insistere sull'opera delle premure divine (che noi possiamo, ahimè! infrangere ed annientare) san Tommaso aveva scritto, poco prima che “non porre ostacolo [all'atto salutare] è già opera della grazia”.

(33) SANT'AGOSTINO, Sermone XCVIII, n. 2.

(34) Cfr. SAN TOMMASO, I- II, q. 79, a. 1.

(35) “Omne peccatum est per recessum ab ordine qui est in Deum sicut in finem. Deus autem omnia inclinatur et convertitur in seipsum sicut in ultimum finem” (IBID. V. indietro, p. 89).

(36) “Malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult” (IBID., I, q. 19, a. 9).

(37) Ciò che caratterizza metafisicamente il male della colpa è che esso rifiuta a Dio la sua prerogativa di fine ultimo: “Malum culpae in hoc differt a ceteris malis, quod ipsum, quantum est ex se, est privativum boni divini secundum seipsum, si esset privabile... Cetera autem mala respiciunt bonitatem divinam in aliquo particulari effectum” (GAETANO, I, q. 19, a. 9, n. 4).

(38) CALVINO, *Institution chrétienne* (Ginevra-Parigi 1888, lib. II, cap. 4, n. 3). Qual è, nel quinto libro dell' *Opus imperfectum contra Julianum*, la dottrina di sant'Agostino? A proposito di Rom. (VII, 19): “Non faccio il bene che voglio e faccio il male che non voglio”, egli afferma che il peccato originale ha lasciato in noi, come una pena, una “necessità di peccare” sulla quale non trionfiamo che per mezzo della grazia più forte di tutte le necessità. (cap. LXI), e che, aggiungiamolo pure, sarà offerta a tutti gli adulti. Ma precisamente questa necessità di peccare non è affatto riducibile alla potenza divina: “Forse che il male dell'uomo”, di cui parla l'apostolo quando scrive che fa il male che non vuole, “risale all'Autore stesso dell'uomo? numquid hoc malum hominis... ipsum hominis pulsque Auctorem?” (cap. LII). E' evidente che questa “necessità di peccare” si deve spiegare come la colpa commessa dai bambini “non per opera di Dio, ma per il sopraggiungere del peccato, non del opere, sed peccati origine” (cap. VII). E' pure evidente, ripetiamolo una volta ancora, che non si può trattare che di una necessità di peccare, facendo astrazione della grazia, che previene ciascuno di noi. Il libro finisce con un avvertimento a Giuliano: “Ma tu, se non c'è in te della follia, considera se non è follia sostenere che Dio è autore non soltanto del male della pena, che è una giustizia, ma anche del male che porta il nome di iniquità?” (cap. LXIV). E' ben chiaro che Agostino è assai lungi dal ritrattare ciò che aveva detto in precedenza, per esempio nella terza e quarta delle 83 Questioni, e cioè che l'uomo non diventa affatto cattivo per la volontà divina ma per la perversità della sua propria volontà, est ergo vitium voluntatis qua est homo deterior; quod vitium... longe abest a Dei voluntate.

(39) ID., lib. III, cap. 23, n. 8. (V. indietro, p. 95).

(40) IBID. (n. 7). Si tratta del primo peccato che, osserviamolo bene, non poteva essere voluto “per punire altri peccati”.

(41) SANT 'AGOSTINO, nella quattordicesima delle 17 questioni su san Matteo, proponeva di leggere al contrario le ultime parole: “e che essi si convertissero e che io li guarissi”, spiegando che gli ebrei dovevano essere accecati, poi criminali, poi sconvolti per la coscienza del loro delitti, poi vinti dall'amore, flagrantissima dilectione conversi.

(42) Per quest'ultimo versetto di Osea che san Tommaso cita secondo la volgata, il testo del Settanta porta: “Nella tua distruzione, Israele, chi sarà il tuo soccorso?”, ed il testo ebraico si può leggere così: “Tu sei perduto Israele, ma il tuo soccorso è in me”, oppure: “Ciò che ti perde, Israele, è il fatto che sei contro di me, tuo soccorso”.

(43) SAN TOMMASO, *Lectura super Joannem*, XII, lez. 7, n. 1698.

(44) “Deus autem, proprio iudicio, lumen gratiae non immittit illis in quibus obstaculum invenit” (ID., I - II, q. 79, a. 3).

(45) E' la colpa che rovina l'uomo: l'accecamiento e l'indurimento non sono altro che il risultato (IBID., ad. 1).

(46) Gli esegeti avranno senza dubbio altre considerazioni da far valere. A proposito di Marco (IV, II): “A voi il mistero del regno di Dio è stato concesso, ma a quelli di fuori tutto arriva per mezzo di parabole, affinché, guardando con i loro occhi, non vedano...”. M.-J. LAGRANGE scrive nell'Évangile de Jésus-Christ (Lecoffre, Paris 1928, p. 169): “Tutto è abbastanza chiaro, tuttavia, se si consente ad interpretare delle parole pronunciate in una lingua semitica, secondo le leggi di quello spirito... Dio vuole la salvezza del suo popolo, poiché suscita un predicatore... L'intenzione di Dio è evidente, essa deve sgorgare dal linguaggio che egli adopera, chiaro, insistente, tale da costringere gli ebrei a scegliere. Orbene, la loro scelta è prevista, e tale scelta li trascina verso l'abisso. Va' dunque, dire il Signore al suo messaggero, con l'arezza irritata di un amore anticipatamente deluso, va' a parlar loro affinché si induriscano, ed affinché non sia loro perdonato! Espressione strana, ma di una bellezza commovente. Ciò che era accaduto al tempo di Isaia, accadde al tempo di Gesù; gli evangelisti non possono far altro che constatarlo, e sapevano benissimo che la colpa non era imputabile a Dio. Sta a noi penetrare nel loro pensiero seguendo il corso che esso ha preso”.

(47) SANT 'AGOSTINO, *Confessioni*, lib. IV, cap. 9, n. 14.

(48) SAN TOMMASO, I- II, q. 79, a. 2.

(49) ID., *De malo*, q. 3, a. 2.

(50) L'atto libero deriva infatti da una duplice mozione divina: 1. la mozione divina generale che attiva universalmente gli esseri, particolarmente il dinamismo fisico della volontà; 2. la mozione divina morale, sia interrompibile, sia ininterrompibile, che sprona verso un certo atto buono determinato. Pensiamo, ad esempio, ai sì pronunciati davanti ad un tribunale: se la testimonianza è veritiera, dipende dalla duplice mozione divina da mi deriva il suo essere fisico e la sua retta ordinazione morale; invece, nel caso di una testimonianza falsa, la mozione divina morale è stata interrotta; continua soltanto la mozione divina che dà all'atto il suo essere fisico (Cfr. IBID., ad. 2; e J. MARITAIN, *Court traité...* cit.,

p. 156, nota 1, par. 3).

Io posso, al momento di agire, interrompere la mozione divina che mi portava a considerare la regola “e per ciò stesso domandare - per così dire il permesso di fare il male”. Di conseguenza, agendo senza considerare la regola, dirigo verso il male il flusso di essere che mi era concesso per andare verso il bene: ecco il permesso di effettuare il male, “il decreto [divino] che concede il permesso e che presuppone il concetto che la mozione generale che attiva tutto l'ordine fisico non è sottratta al fisico dall'atto cattivo” (Cfr. ID., p. 177).

(51) SAN TOMMASO, I- II, q. 79, a. 1, ad. 3.

(52) ID., I - II, q. 79, a. 1.

(53) IBID., II Sent., dist. 23, q. 1, a. 2. Cfr. Compendium, cap. 142: “Providentiae non est naturam gubernatorum perdere sed salvare”. Altrove san Tommaso scrive che non era cosa conveniente che il Verbo si incarnasse in tutti gli uomini, poiché ciò avrebbe annullato il gran numero di presupposti che sono connaturati con la natura umana. Ne sarebbe risultato un altro mondo, nel quale la passione del Cristo, che è la più grande prova d'amore da parte di Dio nei nostri riguardi, non sarebbe stata possibile (III, q. 4, a. 5, ad. 2).

(54) Cit. da SAN TOMMASO, I, q. 29, a. 5, ad. 3.

(55) S. KIERKEGAARD, *Traité du désespoir (Die Krankheit zum Tode)*, Gallimard, Paris 1932, pp. 243-44. Il testo continua: “Ciò che egli può, adunque, la cosa in suo potere, è questa: riuscire, attraverso al suo amore, a fare la disgrazia di un uomo, come nessuno lo avrebbe potuto fare a se stesso. Oh contraddizione impenetrabile dell'amore!”. Precisiamo riguardo a queste ultime righe che non è evidentemente l'amore del Cristo che finisce per fare la disgrazia di un uomo, ma la rivolta di quell'uomo contro le premure del Cristo; se vi è contraddizione, essa esiste fra la volontà salvatrice del Cristo e la volontà perversa del peccatore. Questo è il senso di: “Se non fossi venuto, se non avessi parlato loro, non avrebbero peccato; ma ora non hanno scusa per il loro peccato...” (Gv., XVI, 22-24).

(56) SAN TOMMASO, I - II, q. 113, a. 10. Cfr. III, q. 86, a. 5, ad. 1.

(57) J. MARITAIN, *Bienheureux les persécutés...*, in *Raison et raisons*, cit., p. 347.

(58) “I perseguitati ed i santi, che si sono salvati per mezzo del Cristo, salvano come cause strumentali, e in virtù del sangue di Cristo, i persecutori ed i malfattori. I poveri persecutori ed i poveri peccatori, i poveri figlioli prodighi che si dibattono nell'esperienza del male e negli impuri affari del mondo, saranno così salvati, salvo coloro (numerosissimi forse o relativamente rari, chi sa il loro numero?) i quali hanno ucciso in se stessi ogni divina semenza di buona volontà e che preferiscono l'inferno a Dio. Ad eccezione di quegli uomini che rifiutano di essere riscattati, il mondo stesso che odia il Cristo, e i Suoi discepoli sarà alla fine riconciliato col Cristo, ma dopo la fine della storia” (J. MARITAIN, *Pour une philosophie de l'histoire*, Seuil, Paris 1959, p. 154).

(59) IBID., *Raison et raisons*, cit., p. 350.

(60) SAN TOMMASO, I - II, q. 75, a. 2.

(61) ID., I - II, q. 78, a. 7. (V. avanti, pp. 270 e 272).

(62) IBID., I-II, q. 80, a. 3.

(63) SANT ' ANSELMO, Dialogo sulla caduta del diavolo, P.L., t. CL VIII, c. 353.

(64) SAN TOMMASO, I, q. 14, a. 13.

(65) GAETANO, I, q. 14, a. 13, n. 12.

(66) SAN TOMMASO, I-II, q. 112, a. 3, ad. 2. (V. indietro, pp. 182 e 191).

(67) Le preghiere di santa Caterina da Siena, Ottava preghiera fatta a Roma, martedì 22 febbraio 1379, ed. Art Catholique, Paris 1919, p. 74.

(68) Su Giovanni (I, 3), P. LOMBARDO (I Sent., dist. 46), scrive: "Et sine ipso factum est nihil, id est peccatum". Cfr. il commentario di SANT ' AGOSTINO su questo stesso testo: "Il peccato è nulla e gli uomini divengono nulla quando peccano" (In Joan Evang., tratto I, n. 13).

(69) J. MARITAIN, Une philosophie de la liberté, in Du régime temporel et de la liberté, Desclée De Brouwer, Paris 1933, p. 32.

(70) "Si tratta con questo di stabilire una determinazione della scienza divina da parte della creatura, o per dir meglio, attraverso l'irruzione del nulla, di cui la creatura ha la prima iniziativa? Ma credete forse che il non-essere sia in grado di determinare? E credete per di più che gli esseri creati siano per la scienza divina qualcos'altro che un termine secondario, raggiunto come una materia pura péi nulla formativa o specificatrice? Dimenticate che soltanto l'essenza divina è per sé oggetto formale e specificatore, e che né le cose (all'infuori di Lui) che Dio conosce, né i decreti, né le concessioni della sua volontà hanno la minima parte determinante riguardo alla sua conoscenza? Se non incominciamo col riconoscere la libertà assoluta della scienza divina riguardo ai suoi oggetti creati, non incominciamo a parlare di queste cose. Anche quando essa conosce ciò di cui non è causa (il male come tale) non è mai formata da ciò che conosce. E anche le sue concessioni rimangono formatrici, in questo senso che coglie ancora le iniziative del rifiuto della creatura e le assume nei disegni e nelle forme per cui passa il torrente dell'essere" (J. MARITAIN, La clef des chants, in Frontières de la poésie et autres essais, Rouart, Paris 1935, p. 188).

Nelle pagine precedenti, la conoscenza divina creatrice è illustrata dall'immagine della creazione musicale: "E' soltanto quando la sinfonia è fatta e compiuta che nello spirito del musicista è compiuta la sua idea creatrice, intendo dire quanto alla sua esprimibilità, quanto ai particolari delle sue determinazioni e del suoi contorni... Osiamo dire che, in un certo senso, la stessa cosa accade per la conoscenza divina. Poiché se vogliamo comprendere in qualche modo le proprietà della scienza creatrice, detta scientia visionis, non è soltanto la considerazione di ciò che si chiama la volontà antecedente (per la quale egli vuole che tutto sia buono, che tutto sia salvo) che noi dobbiamo aggiungere alla considerazione dell'essenza divina infinitamente trasparente di fronte all'intelligenza divina, ma è anche la considerazione della volontà conseguente di Dio, per mezzo della quale egli permette il male della creatura libera (e in ragione di quali circostanze se non del rifiuto di questa? E non intendo parlare soltanto della possibilità generale di rifiuto inclusa nella libertà creata, ma anche delle iniziative di rifiuto che realmente emanano da essa in questo o in quel momento). Se è vero che nella linea del male la creatura è causa prima, deficiente, non efficiente (causa prima della privazione o del nulla che colpisce quel certo momento della sua libertà), bisogna pur dire che il male non può essere conosciuto se non nell'istante medesimo in cui colpisce in tal modo l'esistenza, in cui la creatura si sottrae volontariamente all'influsso di essere e di bontà che discende dall'amore creatore; e poiché il tempo è tutto quanto presente all'immobile nunc eterno, da tutta l'eternità la privazione, la non-

regolazione volontaria, il non-essere radice dell'atto deviato compiuto da me in quella certa ora di quell'orologio dell'universo o dell'atomo è, era e sarà conosciuto da Dio" (ID., pp. 182 e 186-88).

(71) V. indietro, p. 97.

(72) "Il male, come tale, è il nulla, poiché è una privazione, per esempio la cecità. Di conseguenza, c'è bensì in Dio un'idea della cosa cattiva, *rei malae*, non certamente in quanto cattiva, *in quantum mala est*, ma in quanto cosa, *in quantum res est*; ed il male stesso è conosciuto da Dio, attraverso al bene opposto a quel male e che manca alla cosa cattiva, *et ipsum malum per oppositum bonum cognoscitur a Deo*, a quo *res privationi subiecta deficit*" (SAN TOMMASO, I Sent., dist. 36, q. 2, a. 3, ad. 1.).

(73) "Malum non habet in Dea ideam" (ID., I, q. 15, a. 3, ad. 1).

(74) J. MARITAIN, *Court traité*, cit., pp. 191-93.

(75) "Deus gloriam sua m quaerit non propter se, sed propter nos" (SAN TOMMASO, II-II, q. 132, a. 1, ad. 1).

(76) ID., III, q. 1, a. 2, ad. 2. Cfr. *L'Eglise du Verbe incarné*, tomo 11, p. 151.

(77) SAN GIOVANNI DELLA CROCE, Lettera X, Silverio, tomo IV, p. 267.

(78) Cfr. SAN TOMMASO (Sent. I, dist. 47, q. 1, a. 2, ad. 1): "Coloro che non sono con Dio, per quanto dipende da loro, sono contro Dio, per il fatto che contrariano la volontà divina antecedente".

(79) J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, cit., pp. 175-76.

CAPITOLO SETTIMO LA PENA DEL PECCATO ATTUALE

Il male della pena è una reazione al male del peccato (I). Come si può urtare contro le cose divine senza fiaccarsi contro di esse? La pena segue la colpa, come l'ombra segue il corpo.

Da ciò deriva che la differenza dei peccati genererà la differenza delle pene. Parleremo fra poco della pena del peccato originale. Ora bisogna dire qualcosa della pena eterna del peccato mortale, poi della temporale del peccato veniale. Così si tocca l'argomento sui misteri dell'inferno, della pena punitiva ed espiatoria, del purgatorio.

I. IL MISTERO DELL'INFERNO.

Si tratta qui del mistero del doppio disordine del peccato, che continua ad essere liberamente voluto, nonostante la duplice sanzione che trascina con sé.

I. DIO È RESPONSABILE DELL'INFERNO?

1) È evidente che tutto quanto vi è nell'inferno di ricchezze e di splendori ontologici, le nature incorruttibili degli angeli, le anime spirituali degli uomini, e, più tardi, i loro corpi risuscitati; tutto ciò che vi è inoltre di positività ontologica nel desiderio naturale dei reprobati verso la felicità, e persino nella loro incessante attività intelligente e libera, ha un'origine suprema in Dio: tutto ciò è il risultato del dono iniziale e non suscettibile di pentimento della Sua misericordia che Lo spinge a creare tutte le cose, il mondo materiale, gli angeli, l'uomo, non per annientarli, ma per sostenerli con la Sua provvidenza, nel loro essere e nel loro agire (2).

È evidente d'altra parte che tutto ciò che vi è nell'inferno di male del peccato, di rivolta, d'orgoglio, di bestemmia non può essere "un elemento strumentale dell'universo", non può risalire in alcun modo a Dio, né direttamente né indirettamente.

2) Ma che cosa pensare del male della pena dei reprobati, del male della sofferenza, inseparabile dalla loro rivolta? Dio ne è forse la causa? Egli ne è causa in quanto vuole e non può non volere ciò contro cui i reprobati urtano per la loro colpa volontaria e permanente. Perché cessasse l'insolubile conflitto in

cui li mantiene la loro ribellione, e perché fosse lasciato loro campo libero, bisognerebbe che scomparisse il duplice ostacolo contro il quale si infrangono, cioè Dio e l'ordine della creazione; bisognerebbe che Dio, da una parte, Si rinnegasse distruggendo Se stesso, e, da un'altra, rinnegasse il decreto per mezzo del quale ha impresso un ordine all'universo. Quando si parla della santa giustizia di Dio che si oppone al male, non si può indicare altro (Ce bisognerebbe pur ricordarsene) che il duplice amore, uno necessario, per il quale esso non può non volere se stesso, l'altro libero, per il quale, avendo decretato il mondo nella sua saggezza, non gli è possibile disdirsi. "Non punire il dannato significherebbe per Dio accettare quell'affermazione di sé contro di Lui, che è il peccato stesso" (3).

3) Dio è la luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo (*Gv.*, I, 9); nelle tenebre ci sono soltanto coloro che Gli chiudono l'accesso nel loro cuore: così come l'uomo che chiude le imposte si mette nell'oscurità. Tuttavia, come san Tommaso ci ha fatto osservare (4), c'è una differenza: quando l'uomo chiude le imposte, si produce l'oscurità senza che il sole abbia reagito, ma quando egli chiude il suo cuore a Dio, Dio ritrae da lui liberamente il raggio della Sua grazia.

Accade della pena come del peccato: io mi fiacco contro il muro, senza che il muro abbia potuto reagire liberamente; ma quando il peccatore si erge contro Dio, Dio, che è un agente libero, reagisce liberamente contro il peccatore, abbandona il peccatore, lo esilia dal Suo amore. Come spiegare questa misteriosa azione di contraccambio? Bisogna capire che "rifiutare di amare significa rifiutare di essere amato; e rifiutare di essere amato, significa escludere se stesso dall'amore che era stato proposto". Allora il raggio d'amore che veniva liberamente incontro a noi viene ritirato dal suo Autore. L'amore di amicizia "è reciproco... Non si può respingere l'amore senza essere respinto da lui... La: dannazione è prima di tutto questa esclusione dall'amore di Dio, il cui principio è il rifiuto di essere amato da Dio. Ciò non significa... che da parte di Dio essa sia una pura constatazione del rifiuto opposto dal peccatore. Dio respinge colui che Lo respinge ed in questo modo lo condanna" (5).

4) Si vede così in che senso totalmente indiretto il male della pena può essere voluto da Dio (6), permesso da Lui. Non è il primo Amore, come ha detto il

Poeta, ma è prima di tutto la rivolta contro il primo Amore e la Sua opera che ha fatto l'inferno (7). Il primo Amore, respinto, Si ritira.

Si vede pure che cosa si può rispondere alla domanda: se il male è permesso e sopportato per qualche grande bene, per quale grande bene è permesso il male della pena, da quale grande bene è giustificato? Dovremo rispondere: è la rivolta contro quel bene che è la santità infinita di Dio, che trascina la pena detta della dannazione; è la rivolta contro quel bene che è la santità finita della creazione, che trascina la pena detta del senso (8).

2. CARICATURE DELL'INFERNO

E' assurdo, è basso, è odioso pensare che Dio possa compiacersi della sofferenza dell'inferno, che possa cercare e trovare nella vendetta un modo per soddisfare la Sua giustizia; eppure c'è forse, a proposito dell'inferno, una bestemmia più diffusa?

a) *La punizione-vendetta.*

Anche da un punto di vista puramente filosofico, la giustificazione delle sanzioni per mezzo della teoria della punizione-vendetta, è inaccettabile; essa non offre che una pseudo-spiegazione antropomorfa ed irrazionale. Secondo tale teoria, scrive Jacques Maritain, “la pena è essenzialmente una reazione, ed una reazione *arbitraria* o puramente volontaria, intendo dire determinata unicamente dal libero decreto di colui che l'infligge (caso della punizione umana, della punizione della legge positiva; pene *discrezionali*, che sono alla discrezione del legislatore). E soprattutto, secondo quella teoria, la pena tende *prima di tutto* al male da produrre in colui che è punito. E' come se la sofferenza e la miseria del colpevole desse soddisfazione alla natura o agli dèi. Una forza superiore godrebbe del piacere della vendetta dopo l'offesa. Una teoria simile non è soltanto antropomorfa. L'esempio umano sul quale essa si fonda, cioè la vendetta, è precisamente qualche cosa di illecito e di cattivo. San Tommaso (II-II, q. 108, a. 1), spiega che la vendetta, in quanto mira specialmente al *male* da infliggere all'offensore e si acquieta in questo male, è assolutamente illecita ed inescusabile, è un peccato che risponde ad un altro peccato. La vindictio non può essere lecita (*aliis debitis circumstantiis servatis*) se non quando l'intenzione dell'agente mira principalmente al bene di cui la pena inflitta al colpevole è il mezzo, per esempio il suo emendamento o la protezione degli altri o il mantenimento

della giustizia. *Justitiae conservationem*: dunque la giustizia della punizione è di per sé altra cosa che la vendetta, come è di per sé altra cosa che un rimedio. La teoria, o piuttosto l'idea confusa, il fantasma della punizione-vendetta, non fa altro che porre del problemi ed aggravare la problematica della sanzione. Se la morte dell'assassino dovesse restituire la vita alla sua vittima, si comprenderebbe che essa compensi in qualche modo la morte di questa. Ma no, si aggiunge soltanto la morte alla morte, la sofferenza alla sofferenza. Che gioia c'è nella sofferenza degli uomini, nel male aggiunto al male? E qual è il soggetto che potrebbe godere di questa addizione del male al male, qual è la forza alla quale si dovrebbe questo raddoppiamento del male? La natura? Essa se ne ride. Dio? Egli non si compiace del male. L'ordine delle cose? Esso non prova né piacere né dispiacere. La punizione-vendetta é una caricatura. Ci deve essere un'altra teoria più profonda, più ontologica.." (9).

b) *Berdiaev*.

In Berdiaev troviamo dei tocchi straordinariamente lucidi e penetranti quando vede nell'idea religiosa dell'inferno "una profonda affermazione dell'essere personale" (10), e quando ricollega quest'idea al mistero della libertà umana: "L'uomo è libero di scegliere i tormenti fuori di Dio invece della beatitudine in Dio; egli ha, in un certo senso, diritto all'inferno. Orbene l'inferno è l'impossibilità di amare Dio, a causa di un certo orientamento della libertà umana, in seguito ad un allontanamento da Dio e ad una separazione da Lui, ad un isolamento in sé" (11). "Se si afferma sistematicamente la personalità e la libertà, da ciò si arriva alla possibilità dell'inferno. E' facile superare l'idea dell'inferno, ma allora la personalità e la libertà ci sarebbero tolte" (12).

Ma egli neutralizza tosto e distrugge la portata di quelle osservazioni: "D'altra parte - egli dice - la nostra personalità e la nostra libertà non possono conciliarsi con i supplizi eterni... E' ancora possibile ammetterli dal punto di vista dell'uomo, ma è impossibile ammetterli dal punto di vista di Dio" (13). In conclusione l'inferno per lui non è altro che un mito, nato dalla semplice esperienza che facciamo quaggiù della sofferenza: "Il concetto delle pene eterne nacque dall'esperienza, in virtù della quale ogni sofferenza già provata durante la vita ci pare che si eternizzi. Dei tormenti che non fossero eterni non sarebbero le pene dell'inferno. L'inferno è precisamente quell'infinito, quell'ignoranza della fine, quell'eternità di una sofferenza contenuta in un

solo istante, e non nella sua perpetuazione” (14). Egli scherza, quando si serve dell'*Inferno* di Dante per accusare il cristianesimo di “riportare la vita spirituale a sfere naturalistiche” (15). Egli si acceca e se la: prende con il Vangelo, quando dichiara che “la dottrina delle sanzioni postume non è altro che il prodotto dell'epoca barbara e crudele che vedeva una giustizia sulla terra nell'affermazione del supplizi, delle torture e del castighi” (16). Tutta la dottrina cristiana dell'escatologia, d'altra parte, è travolta dalla marea del suo gnosticismo (17).

c) *Le difficoltà di Ivan Karamazov* (18).

I) “Alioscia, non bestemmi. Capisco come trasalirà l'universo, quando il cielo e la terra si uniranno nello stesso grido di allegrezza, quando tutto ciò che vive o ha vissuto esclamerà: “*Hai ragione, Signore, poiché le Tue vie ci vengono rivelate!*””. Eppure Ivan di questa armonia eterna non ne vuole sapere.

Anche se è invitato, rifiuterà per amore dell'umanità: “L'entrata è troppo cara per noi. Preferisco restituire il mio biglietto d'ingresso... Non mi rifiuto di ammettere Dio, ma molto rispettosamente Gli restituisco il mio biglietto”. “Ma questa è ribellione - disse dolcemente Alioscia, con gli occhi bassi”. Alioscia ha ragione. Sta forse a noi, tratti dal nulla dalla bontà divina, fissare le condizioni di questo viaggio, la cui meta è “ciò che l'occhio non ha visto, ciò che l'orecchio non ha udito, ciò che non è salito al cuore dell'uomo?”. Tenendo conto di tale meta, l'Apostolo poteva dire: “Penso che le sofferenze del tempo presente non siano paragonabili alla gloria che deve rivelarsi in noi” (*Rom.*, VIII, 18).

Ivan non accetta di essere considerato un ribelle: “Si può forse vivere ribelli? Ebbene, io voglio vivere”. Egli vuole avere ragione contro Dio: “Immagina - dice ad Alioscia - che i destini dell'umanità siano nelle nostre mani e che per rendere definitivamente felici gli uomini, per procurare loro finalmente la pace ed il riposo, sia indispensabile mettere alla tortura anche soltanto un piccolo essere, il bambino che si colpiva il petto con il suo piccolo pugno, e di fondare la futura felicità sulle sue lacrime. Accetteresti in tali condizioni di creare una simile felicità? Rispondi sinceramente”. “No, non accetterei”, disse Alioscia. Ed anche qui, egli ha ragione. I. Dio ci ha creati in una condizione di armonia in cui non esistevano né la sofferenza, né la morte. II. Se ci avesse creati lasciandoci allo stato di natura, la sofferenza e la morte

non ci avrebbero risparmiati, ma anche in tal caso la felicità finale dei giusti si sarebbe fondata sulla fedeltà dei loro cuori, non sulla sofferenza o l'ingiustizia. Come pensare, senza bestemmiare, che, poiché esiste quella felicità, sia indispensabile che venga messo alla tortura un solo essere, ch'essa debba e possa fondarsi sulle lacrime di un bambino?

Ma “che cosa vale un'armonia che comporta un inferno?” Questa domanda di Ivan è diretta in pieno contro quelli soltanto che tentano di giustificare la sofferenza umana dicendo che è richiesta perché l'ordine universale del cosmo proceda regolarmente (19), oppure che vedono nell'inferno “un elemento strutturale dell'universo” (20).

Ivan capisce benissimo “la solidarietà del peccato e del castigo”. Egli pensa anzi che vi siano dei peccati che nessuno ha il diritto di perdonare. All'uccisore di suo figlio, la madre può perdonare “le sue sofferenze di madre, ma non ciò che ha sofferto suo figlio, sbranato dai cani. Quand'anche suo figlio perdonasse, ella non ne avrebbe il diritto”. Ma se la madre non può perdonare, come ritroverà la pace? Ella è nel risentimento, è infelice, non vi è cielo per lei, ella è, a sua volta, in inferno. “Se non esiste il diritto di perdonare che cosa diventa l'armonia?”. Il sofisma è evidente. In questo mondo come nell'altro, sarebbe forse richiesto alla madre di vedere nella tortura di suo figlio, altro che un abominevole peccato? No: agli occhi degli uomini, degli angeli e di Dio, il peccato è eternamente meritevole di odio. Ma può ella desiderare che l'uccisore veda improvvisamente il proprio delitto, supplicare che il suo cuore sia cambiato, perché il suo peccato gli diventi odioso, come a Dio? Perdonare consiste in questo, consiste nell'accordarsi a Dio fino a questo punto. Con la grazia divina ogni uomo può così, deve così perdonare. Dio, Sorgente del perdono, può concedere ci di perdonare (ma il peccatore potrà rifiutare il perdono). E' la risposta di Alioscia: “Hai chiesto se esiste nel mondo intero un essere che abbia il diritto di perdonare. Sì, questo essere esiste. Egli può perdonare tutti e tutto, poiché è Lui che ha versato il Suo sangue innocente per tutti e per tutto” (21). Dio solo infatti, ha il diritto supremo di perdonare, poiché è prima di tutto contro di Lui che si erge il peccato, è prima di tutto Lui che è offeso. *Tibi soli peccavi et malum coram Te feci.*

Come gli eletti, ricordandosi dei loro peccati, potranno non detestarli? Ed allora come potrebbero essere felici? La risposta è questa: le condizioni di vita saranno cambiate: “L'orrore del peccato è accompagnato dal dolore in

coloro che sono suscettibili di dolore, come l'uomo quaggiù. Ma nell'altra vita, i santi non sono più accessibili al dolore: i loro peccati passati dispiacciono loro, essi li disapprovano, senza che vi sia in essi ombra di tristezza, secondo quanto è detto da *Isaia* (LXV, 16): *Sono dimenticate le angosce passate*" (22). Essi guarderanno il male, l'inferno stesso, con gli occhi di Dio, la loro volontà non sarà diversa dalla volontà di Dio. Ma queste concezioni sono superiori a noi.

2) Più tardi Alioscia noterà i pensieri del capo-villaggio Zosimo sull'inferno:

“Miei Padri, mi chiedo: *Che cos'è l'inferno?* Io lo definisco così: *La sofferenza di non potere più amare*” (23).

La vita terrestre, limitata nel tempo, è offerta ad un essere spirituale, perché possa far dono del suo amore. Orbene questo essere “ha respinto questo dono inestimabile, non lo ha apprezzato né amato, lo ha considerato ironicamente, vi è rimasto insensibile...”.

“Si parla del fuoco dell'inferno in senso letterale; io ho paura di sondare questo mistero, ma penso che se anche vi fossero delle vere fiamme, i dannati godrebbero, perché dimenticherebbero, fra i tormenti fisici, non fosse che per un solo istante, la più orribile tortura morale.

E' impossibile liberarli da quel tormento, poiché è dentro di loro, non all'esterno...”.

“...Essi si nutrono del loro orgoglio irritato come un affamato nel deserto si metterebbe a succhiare il proprio sangue. Ma sono insaziabili nei secoli dei secoli e respingono il perdono; maledicono Dio... e vorrebbero che Dio si annientasse, Lui e tutta la Sua creazione... Hanno sete della morte e del nulla, ma la morte li fuggirà” (24).

3. COLPA PASSEGGERA, PENA ETERNA?

Dio, nella Sua bontà infinita, poteva creare o non creare, creare qualunque mondo peggiore o migliore. Poteva creare le creature libere nello stato finale o nello stato di passaggio. Egli ha scelto (abbiamo tentato di dire perché) il secondo partito. In noi come negli angeli, lo stato di passaggio termina con lo stato finale, tanto per i buoni quanto per i cattivi.

a) Passaggio dal tempo all'eternità.

1) Considerata soltanto dal punto di vista della riflessione filosofica, per chi ha colto profondamente che cos'è l'uomo nella sua unità indivisibile di spirito e di corpo, di ragione e di senso, la morte appare come uno scandalo tale, e costituisce uno spostamento della nostra sostanza a tal punto, che è verosimile che mettendo un punto finale al primo regolamento della nostra attività, essa ci introduca in qualche condizione nuova, definitiva, vicina a quella che la teologia chiama lo stato finale. Chi negherà che alla morte i giochi sembrano essere fatti?

Nello stesso tempo pare che s'interponga un'altra certezza che riguarda la condizione dell'anima. I valori spirituali accumulati in essa durante il suo pellegrinaggio (siano essi luminosi, collegati con le beatitudini del Sermone della Montagna, quali la povertà in ispirito, la dolcezza nelle tribolazioni, la fame e la sete di giustizia, la misericordia, la purezza di cuore, la pace del cielo; oppure siano essi, al contrario, tenebrosi, collegati all'orgoglio, alla rivolta, all'odio) non possono essere raggiunti in se stessi dal tocco della morte; ne consegue dunque che l'anima li porta con sé come un'eterna eredità di felicità o di miseria.

2) La Scrittura è piena di avvertimenti sul risultato irrevocabile di questo viaggio che non facciamo che una volta sola. Essa non tralascia di insistere sulla brevità della nostra vita e sulla fatalità della posta: “Non temete nulla da coloro che uccidono il corpo ma che non possono uccidere l'anima; temete piuttosto Colui che può perdere nella Geenna nello stesso tempo l'anima ed il corpo” (Mt., X, 28); “Se la tua mano o il tuo piede sono per te occasione di peccato, tagliali e gettali lontano da te: è meglio per te entrare nella vita monco o storpio piuttosto che essere gettato con ambedue le mani e i tuoi piedi nel fuoco eterno” (Mt., XVIII, 8). Gli stessi richiami troviamo nell'Apostolo: “Io penso che le sofferenze del tempo non sono paragonabili alla gloria che si deve rivelare in noi” (Rom., VIII, 18); “La lieve tribolazione di un momento ci prepara, al di là di ogni misura, un peso eterno di gloria; perciò non guardiamo verso le cose visibili, ma verso le invisibili; poiché le cose visibili sono passeggero, le invisibili sono eterne” (II Cor., IV, 17-18); “Non ingannatevi, non ci si fa gioco di Dio. Ciò che un uomo avrà seminato, lo raccoglierà; chi semina nella carne, raccoglie nella carne la corruzione; chi

semina nello spirito, raccoglierà nello spirito la vita eterna” (Gal., VI, 7-8); “Pensateci bene: chi semina con parsimonia, raccoglierà con parsimonia; chi semina abbondantemente, raccoglierà abbondantemente” (II Cor., IX, 6); “E' una cosa terribile cadere nelle mani del Dio vivente” (Ebr., X, 31).

b) L'eternità incomincia quaggiù.

Il primo dato della Scrittura è questo: c'è un passaggio dal provvisorio al definitivo, dal tempo all'eternità. E, senza dubbio, infinita è la sproporzione tra la durata dello stato di passaggio e quella dello stato finale, cosicché se si dovesse ricercare la giustizia in un'uguaglianza di durata, non ci sarebbe giustizia possibile, né per i buoni né per i cattivi, nel loro passaggio dallo stato presente allo stato futuro. Ma, e questo è l'altro insegnamento della Scrittura, vi è nel tempo una seminazione ed una germinazione di ciò che fruttifica nell'eternità. Di conseguenza, fra i due stati, non può esserci eterogeneità. Si tratta invece della continuità d'una medesima vita, in un primo tempo inaugurata sotto il velo delle cose sensibili, e, più tardi, rivelata nel suo epilogo. La sostanza stessa della vita eterna è gettata, infatti, come semente nella durata del tempo. Di conseguenza, la grazia, - per mezzo della quale diventiamo “partecipi della natura divina” (II Petr., I, 4), e che è offerta a tutti (poiché Dio, nostro Salvatore, vuole “che tutti gli uomini siano salvi e giungano alla conoscenza della verità”) (I Tim., II, 3-4) è ineluttabilmente o accolta o disprezzata da parte nostra fin da quaggiù; fin da quaggiù si prendono le supreme decisioni o con la luce o contro la luce delle premure divine; fin da quaggiù dunque, nelle profondità di ciascuna anima, s'insediano le realtà ultime del cielo o dell'inferno: “In verità vi dico, colui che crede ha la vita eterna” (Gv., VI, 47); “Miei carissimi, fin d'ora siamo figli di Dio, e ciò che noi saremo non è ancora stato rivelato; sappiamo che quando questa rivelazione sarà fatta, noi saremo simili a Lui, perché Lo vedremo quale Egli è” (I Gv., III, 2); “Chi crede (nel Figlio di Dio), non è condannato; chi non crede è già condannato... E il giudizio, eccolo: la luce è venuta nel mondo e gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce, perché le loro opere erano cattive” (Gv., III, 18-19). Il Vangelo ci rivela (come nessuna profezia lo aveva fatto prima) la dignità spaventosa di questa povera vita, che passa come l'erba del campo (Isaia, XL, 6), la sua terribile ambivalenza, la sua inconcepibile potenza nel bene o nel male, che stupirà ciascuno nell'ora del giudizio: “Gli eletti - diceva Pascal commentando il Vangelo - ignoreranno le

loro virtù, ed i reprobì la grandezza delle loro colpe: Signore, quando Ti abbiamo veduto avere fame, sete, ecc.?” (Mt., XXV, 37 e 44) (25). Giuliano Green gli fa eco: “I vostri peccati non sono nulla in se stessi, ma diventano grandi allorquando vi strappano il cielo, e siete voi che date ad essi quel potere per il fatto medesimo che siete grandi voi pure. Se non foste così grandi, non vi potreste dannare” (26).

c) La vertigine dell'al di là e la trasmigrazione.

Benché l'idea indiana della trasmigrazione urti con dati filosofici fondamentali negando l'unità sostanziale dell'uomo, che non può essere ridotto né ad angelo né a bestia, e negando il fatto che l'anima e la personalità sono inseparabili (tale anima, tale personalità; tale personalità, tale anima), come può accadere tuttavia che una simile idea “rimanga una tentazione permanente per la coscienza religiosa dell'umanità? Perché quella tentazione di metempsicosi?”. “Secondo me - risponde Jacques Maritain - essa risulta dal contrasto che esiste fra l'idea di retribuzione degli atti umani e l'idea della brevità e della miseria, dell'inconsistenza e della follia della vita umana. Com'è possibile che una disgraziata vita di uomo, con tutta la sua poca importanza, i suoi accecamenti, le sue miserie, sfoci di colpo nell'eternità? Com'è possibile che una retribuzione eterna, un fine eterno ed immutabile sia stabilito per noi in virtù dei buoni o cattivi movimenti di un libero arbitrio così debole e bizzarro, così addormentato come il nostro? E' troppo grande la sproporzione fra il fine ed i mezzi. Immagino che il pensiero dell'India sia stato colto da scoraggiamento e da terrore di fronte ad una simile prospettiva, e che si sia ripiegato, per così dire, sull'infinità del tempo, come se una serie di nuove vite offerte alla medesima anima avesse la possibilità di attenuare la sproporzione di cui ho parlato fra la precarietà del viaggio e l'importanza della meta” (27). “Sì, senza dubbio continua l'autore - allora non c'è più né fine né meta. Lo spirito si trova davanti all'orrore delle reincarnazioni senza fine. La stessa legge della trasmigrazione diventa una legge terribile, intollerabile, di nuove sofferenze, di nuove prove e di nuove pene incessantemente affrontate in mezzo ad un sorgere perpetuo di apparenze evanescenti e torturanti...” (28).

Dove cercare la soluzione? Non nella “ricerca dell'immortalità attraverso ad un movimento orizzontale lungo tutto il tempo, senza fine”; ma nel “compimento verticale dell'immortalità attraverso al godimento di un fine

ultimo ed infinito”. Qui compare la concezione giudaico-cristiana. Ciò che la rende possibile, “non è soltanto un vero apprezzamento della relazione fra il tempo e l'eternità: allungate il tempo finché vorrete, aggiungete gli anni agli anni, sovrapponetevi le vite alle vite, il tempo resterà sempre senza una misura comune con l'eternità... Ma ciò che rende possibile la soluzione giudaico-cristiana, è anche e soprattutto il fatto che la filosofia del fine ultimo vi è contenuta in tutto l'insieme delle verità e dei misteri della rivelazione divina. Cerchiamo di comprendere che Dio è personale, che Egli è la Vita e la Verità e l'Amore in persona; di comprendere che esiste un ordine soprannaturale, e che il più piccolo grado di grazia, cioè di partecipazione alla vita intima di Dio, vale più di tutto lo splendore di quest'universo stellato; di comprendere che Dio Si è incarnato nel seno di una vergine di Israele per morire per l'umanità e per infondere in noi la vita del Suo stesso sangue; di comprendere che le libere iniziative, le risorse, la pazienza e l'ingegnosità della misericordia di Dio sono infinitamente maggiori della debolezza o della cattiveria del nostro libero arbitrio umano. Allora comprenderemo che la sproporzione fra la precarietà del viaggio e l'importanza della meta, sulla quale insistevo poco fa, è in realtà compensata, e compensata con eccesso e sovrabbondanza, dalla generosità e dall'umanità (XXX), come dice san Paolo, del nostro Dio Salvatore. L'uomo infatti non si salva da sé, né per suo proprio potere. E' Dio ed il Cristo che salvano l'uomo con il potere della croce e della grazia divina, e con la fede e la carità, che fruttificano in opere buone)) (29).

d) La decisione dell'uomo è presa “nella sua eternità”.

Riflettendo sulla precarietà delle nostre decisioni e sull'eternità delle loro sanzioni, non sentiamo, è vero, sorgere obiezioni quando si tratta d'un risultato felice e della beatitudine degli eletti. Ma se incominciamo a pensare all'eternità dell'inferno, tosto ci coglie una vertigine. Eppure le condizioni, da una parte e dall'altra, non sono diverse. Alla vita eterna che gli è proposta quaggiù, l'uomo, non v'è dubbio, risponde in ultima istanza ed in modo supremo con un sì o con un no che rivelano ciò che c'è di più segreto e di più nascosto in fondo a lui, fino al suo incosciente; essi dipendono meno da ciò che egli esprime di sé, sia agli altri sia a se stesso, meno da ciò che egli pensa di sé e crede di essere ai suoi propri occhi che da ciò che egli è veramente davanti a Dio, la cui “parola, efficace e più incisiva di qualunque spada a due

tagli, penetra fino al punto di divisione fra l'anima e lo spirito e le articolazioni e le midolla, per giudicare i sentimenti ed i pensieri del cuore; nessuna creatura, infatti, è nascosta a quella parola, tutte le cose sono nude e scoperte agli occhi di Colui al quale dobbiamo rendere del conti” (Ebr., IV, 12-13).

San Tommaso, riguardo ad un'osservazione di san Gregorio Magno, secondo il quale il peccatore impenitente vorrebbe eternare la sua colpa (30), ha una chiosa assai profonda: “Colui - egli dice - che nella sua propria eternità (in suo aeterno) pecca contro Dio, sarà punito nell'eternità di Dio (in aeterno Del). E l'uomo pecca nella sua propria eternità non soltanto con la continuazione di un medesimo atto durante tutta la sua vita; ma, per il fatto solo che stabilisce il suo fine nel peccato, la sua volontà è di peccare eternamente” (31).

e) La pazienza di Dio.

Soprattutto non immaginiamo che Dio spii le nostre debolezze, che possa provare una gioia nel coglierci, se così si osasse dire, come un traditore, aspettando al varco il momento preciso dei nostri rinnegamenti. Sotto le leggi della contingenza, che agiscono indistintamente per tutti, sotto il sole che sorge indifferentemente sui buoni e sui cattivi e sotto la pioggia che cade sui giusti e sugli ingiusti (Mt., V, 45), la Sua sollecitudine segue silenziosamente ed amorosamente i figli degli uomini, ciascuno dei quali vale più di una moltitudine di passeri (Mt., X, 31). Egli bussa con insistenza alla porta di ciascuna anima (Apoc., III, 20); non è un Padrone che viene a raccogliere dove non ha seminato (Mt., XXV, 26); chiede cinque dove ha dato cinque, due dove ha dato due, un talento dove non ne ha imprestato che uno, per introdurre allo stesso modo quegli umili servitori, incaricati di ben piccole cose, nella stessa indicibile gioia del loro Signore.

Come non tremare? Ma come non sperare? Teme con confianza, dice san Giovanni della Croce (32).

Non dimentichiamo, infine, che, nell'ultimo giorno, ben lungi dal rimproverare a Dio di non essere stati abbastanza aiutati, i reprobhi stessi si glorievano della resistenza che avranno opposto agli inviti di Dio.

f) La parabola di Lazzaro e del ricco cattivo.

A questo proposito è opportuno dissipare l'errore per il quale ei s'immagina

che i dannati potrebbero pentirsi. La parabola del ricco cattivo e del povero Lazzaro (Lc., XVI, 19-31) non deve sviarci a questo riguardo. Gli esegeti insegnano a cercare, nei racconti drammatici che le parabole evangeliche ci offrono, ciò che essi chiamano la “punta” del racconto, cioè il suo disegno, il suo scopo, il suo orientamento. La parabola del ricco cattivo e del povero Lazzaro ci viene narrata per avvertirci che c'è un tempo nel quale è possibile ascoltare Mosè ed i profeti, ed un tempo in cui, ahimè, è troppo tardi per pensarvi. Essa non ha lo scopo di descrivere le disposizioni interiori dei reprobati, né la natura dei tormenti dell'inferno, ma soltanto la loro irremissibilità (33). Se uno solo fra i dannati potesse provare compassione per i peccatori che quaggiù si perdono, desiderare la loro conversione, intervenire per allontanare da loro le pene che li minacciano, egli sarebbe subito trasformato da quell'atto stesso di amore, ed immediatamente uscirebbe dall'inferno (34).

Non si dica adunque che la colpa è solamente passeggera e la sanzione eterna: la colpa continua trascinando con sé la sua sanzione.

Se non verrà in mente a nessun reprobato di muovere rimprovero a Dio della sua rivolta e della sua condanna, nessuno fra gli eletti, da parte sua, penserà di ringraziarlo come il Fariseo che si gloriava della sua giustizia (Lc., XVIII, 11-12). Il solo pensiero che potrà salire al loro cuore nell'ultimo istante sarà quello del pubblicano: “O mio Dio, abbi pietà di me, che sono peccatore” (Lc., XVIII, 13). E' stata formulata da un giusto, da un filosofo indiano la preghiera che formulano a loro volta spontaneamente tutti i giusti: “O mio Dio, Tu sai che non posso sopportare l'inferno. E io so che non sono degno del paradiso. A quale stratagemma ricorrere, se non al Tuo perdono?” (35).

4- IL MISTERO DELL'INFERNO ANTICIPATO NEL PECCATO MORTALE

Non c'è discontinuità sostanziale fra la nostra vita nel tempo e la nostra vita nell'eternità. Il passaggio dal di qua all'al di là è un passaggio a livello. Le ricchezze del cielo sono anticipate in quelle della grazia; le privazioni dell'inferno sono anticipate in quelle del peccato mortale. Chi comprende il mistero del peccato mortale comprenderà anche il mistero dell'inferno che lo eternizza.

a) Duplice disordine e duplice pena: l'una infinita, l'altra finita.

I) Peccare significa volere un bene che allontana da Dio: significa sacrificare l'infinito per il finito, il Creatore per la creatura. Vi è nel peccato un duplice aspetto: una rottura con Dio, bene in creato ed infinito; un'impostazione sregolata della volontà su di un bene creato e finito (36).

Il peccatore rompe i rapporti con Dio. Egli interrompe le mozioni della grazia premurosa che invita in segreto ogni uomo a volgersi verso un Dio che Si rivela come fine ultimo, al di sopra di tutto ciò che la ragione può concepire: “Ciò che l'occhio non ha veduto, ciò che l'orecchio non ha udito, ciò che non è salito al cuore dell'uomo, ecco ciò che Dio ha preparato per coloro che Lo amano” (1 Cor., II, 9). Tale è l'elemento formale e l'anima del peccato mortale, il suo aspetto più spirituale e più nascosto, la sua suprema perversità (37).

L'uomo si allontana da Dio per attaccarsi disordinatamente a qualche bene creato, spirituale o sensibile; ecco l'elemento immediato o “materiale” del peccato. Un tale attaccamento, infatti, in quanto è sregolato, introduce la perturbazione in seno all'universo di cui l'uomo è parte componente con gli angeli e il cosmo. Esso disturba le leggi per mezzo delle quali l'universo della creazione deve procedere verso i fini che gli sono stati assegnati da Dio. Ciò che è qui direttamente in causa è il rapporto del peccatore, non già con il Bene trascendente ed infinito, ma con l'ordine interno della creazione.

2) Urtando bilateralmente contro un ordine che gli è superiore, il peccatore si danneggia doppiamente (38).

Alla rivolta contro il Bene trascendente ed infinito (verso la visione beata del quale lo istradavano gli inviti della grazia) corrisponde la privazione della visione di quello stesso Bene trascendente ed infinito, cioè una pena altrettanto infinita in valore: ecco la “pena del danno”.

Alla rivolta contro l'ordine immanente e finito dell'universo, che è buono in quanto voluto da Dio, corrisponde una pena finita in valore, che si chiama, con una figura retorica, con una sineddoche, “pena del senso” perché giunge fino a riparare l'ordine stesso della natura sensibile, in proporzione a quanto esso è turbato (39).

b) La ragione dell'eternizzazione della pena.

Colui che si toglie la vista, come Edipo, resta cieco per tutta la vita. Colui che

si toglie la vita scompare per sempre dalla scena del mondo. Non vi è rimedio possibile, se non per un miracolo della potenza divina. .

Si può dire la stessa cosa nell'ordine della vita soprannaturale. Colui che distrugge in sé il principio di vita, cioè la grazia e la carità divina, si precipita in una sventura, di per sé irrimediabile. Ogni ordine, spiega san Tommaso a questo proposito, deriva dal suo principio; non si partecipa ad un ordine se non partecipando al suo principio. Orbene, il peccato, allontanandoci da Dio, distrugge il principio stesso dell'ordine, attraverso al quale la volontà dell'uomo può tendere al suo fine ultimo, cioè la grazia, la carità, l'amor di Dio. Di conseguenza, se, prima della morte del peccatore, Dio non è intervenuto con qualche miracolo della Sua misericordia, se lascia alla fine il peccatore volere ciò che vuole, se lo abbandona alle sue proprie vie, mai costui potrà, anzi mai (insistiamo su questo punto) vorrà riprendersi. Il disastro è di per sé irreparabile. La duplice pena del peccato mortale, la pena infinita in valore del danno e la pena finita in valore del senso, sono entrambe, di per sé, senza fine, eterne nella durata (40).

L'eternità della pena risulta non dalla gravità, ma dalla irremissibilità della colpa (41).

c) Vuole il dannato essere ciò che è?

I) Abbiamo detto poco fa che il reprobato continua a volere la rivolta che fa la sua disgrazia. E' possibile che si voglia la disgrazia? No; è sempre un bene quello che la creatura libera cerca; ma questo bene può essere legato a qualche grande disordine che farà la sua disgrazia.

San Tommaso cita l'esempio di un uomo imprigionato che, per saziare il suo desiderio di vendetta, non pensi che ad uccidere il suo nemico e si sazi dell'odio stesso che lo consuma e lo porta alla disperazione (42).

Kierkegaard oppone alla forma comune e banale della disperazione (cioè quella dell'uomo che non vuole essere lui stesso e si rifugia in un sogno compensatore) una forma suprema di disperazione che chiama demoniaca, per cui l'uomo, invece, si erge contro tutto ciò che non è lui, per cui vuole essere egli stesso contro tutto l'universo e persino contro Dio, cercando di infingersi come una scheggia nel cuore di Dio; oppure, con un altro paragone, l'uomo si sforza di essere nell'opera divina come quel fatale refuso cento volte corretto dall'autore, ma che si ripete ostinatamente per distruggere tutto il senso di un bel poema (43).

Potremmo trarre altre immagini da Nietzsche. “La forza che lo spingeva a ferirsi - dice Lou Andreas Salomé - era una forma dell'istinto di conservazione. Non sfuggiva alla sofferenza che tuffandosi tutto intero in una nuova sofferenza” (44). Nietzsche è quel “Don Giovanni della conoscenza”, descritto nell'Aurora, che gode delle ricerche e degli intrighi della conoscenza “finché non gli rimane più nulla da ricercare se non ciò che c'è di assolutamente doloroso nella sua conoscenza, come l'ubriaco che finisce per bere dell'assenzio o dell'acquavite. E' per questo che giunge a desiderare l'inferno (è l'ultima conoscenza che lo seduca ancora)” (45).

2) Il reprobato che vuole un bene collegato con la sua disgrazia, desidererebbe di non esistere. Sarebbe meglio per lui, egli lo sa, non essere piuttosto che essere. Il non-essere infatti, in quanto sopprime la sofferenza, può prendere l'aspetto di un bene (46). Di qui nasce il lamento di Giobbe: “Perché non sono morto in seno a mia madre?” (I, II); e la parola terribile del Salvatore: “Sarebbe stato meglio per quell'uomo non nascere” (Mt., XXVI, 24).

3) Ma la dignità della creatura sta proprio nel non poter cessare di esistere. “Socrate - dice ancora Kierkegaard - provava l'immortalità dell'anima con l'impotenza della malattia dell'anima (il peccato) a distruggerla come fa la malattia per il corpo. Allo stesso modo si può dimostrare l'eternità dell'uomo con l'impotenza della disperazione a distruggere l'“io”, con questa atroce contraddizione della disperazione. Senza eternità in noi stessi non potremmo disperare; ma se essa potesse distruggere l'io, non ci sarebbe neppure più, in tal caso, la disperazione” (47).

Poiché deve vivere, il reprobato preferisce essere ciò che è, volere ciò che vuole. Riguardo alla condizione dell'angelo caduto, J. Maritain scrive: “Egli ha posto la sua beatitudine in se stesso ed a ciò si atterra a costo di tutti i dolori dell'inferno che ha accettato in anticipo: egli preferisce infatti quella beatitudine (la solitudine nella sua propria natura e l'essere sufficiente a se stesso nel male e nella negazione, e l'orgoglio di poter imporre una privazione alla volontà antecedente di Dio) alla vera beatitudine che egli rifiuta e che, dal momento che non ama Dio, non può più essere beatitudine per lui. Egli ha ciò che ha voluto” (48).

5. PRECISAZIONI SULLA PENA DEL SENSO

Il reprobò urta contro Dio, il Bene infinito, nel quale sarebbe la sua beatitudine: ecco la pena del danno. Egli urta inoltre contro l'universo della creazione: ecco, secondo i teologi, la pena del senso (49).

a) La legge del ristabilimento dell'equilibrio dell'essere.

Alla spiegazione più penetrante dell'origine della pena del senso si è giunti attraverso lo sforzo di precisare il difficile concetto filosofico di sanzione (50).

La teoria indiana del karma può metterci sulla strada. Essa erra senza dubbio su diversi punti, specialmente nel credere che l'atto morale produca fisicamente la sua ricompensa, come il seme produce il frutto; ma vede giusto quando dice che all'interno dell'universo, il bene ed il male morale hanno per contraccolpo la felicità o la sventura, ed è questa la verità che è opportuno mettere in risalto. Il binomio colpa-castigo riguarda senza dubbio, prima di tutto e soprattutto, i rapporti dell'uomo con Dio; ma inoltre, sotto uno dei suoi aspetti, è immanente al mondo.

In questa prospettiva “il male ontologico, cioè la sofferenza, è un frutto naturale del male morale. E' la teoria della pena fruttificazione, opposta a quella della pena-rivalsa” (51), alla teoria della pena dettata dalla vendetta, con l'intenzione di far soffrire chi ha fatto soffrire. Il male ontologico può, effettivamente, risultare dal male morale “e ricadere sull'autore stesso dell'azione cattiva. In questo caso abbiamo la punizione. Non soltanto nel senso che commettere il male significa darsi a lui, subire in se stessi un deterioramento, una deviazione, ma in un senso più profondo che dobbiamo cercare di spiegare” (52). Ricordiamo che l'ordine universale della creazione, retto dalla potenza e dalla bontà infinita del Dio trascendente, comprende sotto di sé due mondi, il mondo della natura ed il mondo della libertà (53). L'uomo può dare uno smacco a Dio, anche eternamente, nel mondo morale della libertà. Ma l'ordine universale è sempre completato in virtù di ciò che si può chiamare “la legge del ristabilimento dell'equilibrio dell'essere”. Occorre qui ricordare una citazione importante: “C'è una legge ontologica di uguale pressione fra il tutto universale e il tutto particolare che è un centro di attività libera: una specie di principio di Archimede metafisico.

“Ciò significa che l'agente morale non deve essere considerato solo, ma in relazione con il tutto.

“Di per sé, il peccato significa la morte, un trionfo del nulla. Il non-essere è

stato iniettato nel tutto, per il fatto stesso che quella certa parte ha liberamente peccato. Così l'equilibrio è stato rotto. Esso sarà restaurato dal fatto che il non-essere ricadrà sul soggetto, come una privazione sofferta da lui.

“E io dico che tale privazione è meritata, è dovuta. Dovuta a chi? Al tutto? Sì, senza dubbio, poiché esso è stato privato, poiché l'equilibrio è per esso un bene dovuto (nel senso lato della parola). Ma quel ritorno di nulla è esso pure dovuto: è dovuto prima di tutto al soggetto stesso. In quanto esso è semplicemente esistente, è una cosa dovuta all'essere umano di essere al livello del tutto, di essere all'unisono col tutto (in proporzione della sua capacità come parte), di essere al suo vero posto nel tutto. Ciò è dovuto al suo essere stesso. E' un'esigenza radicale della coscienza interna dell'essere. Diversamente, il soggetto sarebbe come il centro di un circolo che non fosse nel mezzo di esso, o come un angolo retto in un triangolo che non fosse uguale alla somma degli altri due angoli.

“La prima cosa che mi è dovuta, non dico in quanto sono una persona, ma in quanto (e solamente in quanto) esisto, è di essere situato nel tutto. E' questa un'esigenza basilare dell'esistenza, che è dovuta sia nell'ordine del bene (ricompensa), sia nell'ordine del male (punizione). L'ultimo bene dovuto al diavolo, come essere esistente, è di essere castigato, di essere messo in linea col tutto, soffrendo come essere intellettuale” (54). Attraverso al mio atto morale alzo nell'universo il livello del bene o del male morale, rompo il mio equilibrio primitivo in rapporto all'universo; e l'universo prenderà la rivincita, mi rimetterà nel nuovo posto che da allora mi spetta, facendo rifluire su di me (ma sotto forma di bene o di male ontologico, di felicità o di sventura) il bene o il male morale di cui sono l'origine (55). Dio, così, può essere vinto, anche eternamente, dalla creatura perversa, ma non nell'ordine universale della creazione (56).

b) La pena del senso designa tutto l'insieme della pena finita del peccato.

L'espressione “pena del senso”, usata dai teologi per designare la pena finita del peccato, la rivincita dell'ordine universale sul disordine prodotto nel mondo particolare della libertà, può indurre in errore, e far credere che la pena del senso non possa riguardare i demoni, che sono senza corpo, e che non sia provata dai dannati se non dopo la risurrezione dei corpi. Ma, come

abbiamo detto, la pena risultante dalla pressione esercitata dall'universo, anche visibile e sensibile, sulle violazioni dell'ordine morale, è chiamata pena del senso con una figura retorica, prendendo la parte per il tutto.

Gli angeli, buoni o cattivi, sono presenti nel nostro mondo visibile; intrattengono con lui del rapporti felici o sventurati; perciò vi trovano un luogo (57). E' evidente che l'inferno è prima di tutto, per i demoni ed i dannati, una condizione di vita, uno stato spirituale; tuttavia esso è pure per essi un luogo. Ma non andiamo a collocarlo affrettatamente insieme con gli antichi al centro della terra. E' nell'esatta misura colla quale gli spiriti ribelli entrano in conflitto con tutta la parte sensibile e visibile dell'universo, con tutto il mondo della natura che, immediatamente, l'inferno si localizza per loro, che diviene per essi un luogo di sofferenza.

Questo luogo è niente meno che il cosmo visibile tutt'intero, col suo splendore, precisamente in quanto, con la loro colpa, essi se lo sono reso ostile, inabitabile.

6. LA CONDIZIONE DEL DANNATI

a) La tragedia dell'inferno.

La tragedia dell'inferno è riassunta dall'autore di Neuf leçons sur les premières notions de la philosophie morale, in una pagina di pura teologia: "In ultima analisi, essere puniti significa semplicemente avere ciò che si è voluto: avere il frutto che è racchiuso nell'atto. E' vero che (a differenza di ciò che è accaduto per il peccato dell'angelo) noi non sapevamo che un simile frutto vi era racchiuso (e ciò era dovuto alla debolezza del nostro intelletto e della nostra volontà: noi volevamo esplicitamente l'atto, non il frutto) e che possiamo perciò cambiare la nostra volontà, e pentirci. Ma se si tratta del caso dell'ultimo atto di volontà, nel momento in cui l'anima si separa dal corpo, allora si può dire che l'uomo ha veramente voluto il frutto tanto quanto l'atto.

«Il beato infatti preferisce Dio e la vita eterna, il dannato invece preferisce l'inferno.

«La volontà del dannato è divisa, straziata. Egli soffre una pena che lo affligge e che non vuole, di cui ha orrore: in realtà tende naturalmente a Dio in virtù della struttura del suo essere; e per il fatto stesso che è stato ordinato alla visione soprannaturale di Dio, per il fatto stesso che la vita eterna (che

egli rifiuta) gli è stata offerta, in altre parole, per il fatto stesso che una felicità che sazi all'infinito la sua capacità di desiderio gli è stata indicata come possibile (nell'istante stesso in cui la rifiuta) e ha risvegliato la fame di tutto il suo essere, la beatitudine soprannaturale è divenuta per lui l'unica meta nella quale la sua naturale ordinazione verso Dio può essere soddisfatta, essa è diventata per lui un bene richiesto dal suo essere, un *bonum debitum* (dovuto ontologicamente, non moralmente, senza dubbio), un bene la cui assenza è una privazione, e la peggiore di tutte.

“Ma, avendo rifiutato liberamente Dio come fine soprannaturale, Lo ha nello stesso istante rifiutato come fine naturale. Egli Lo detesta con un atto libero nel quale si è fissato, e preferisce alla vera beatitudine la falsa beatitudine che ha scelto: il suo orgoglio. E' questo il suo fine ultimo, voluto al di sopra di ogni cosa, anche a prezzo di ogni specie di sofferenze e di privazioni: essere un dio attraverso la propria forza, ecco la sua beatitudine. Egli non può revocare la sua scelta, perché questa riguarda il fine ultimo, e fissa in lui la volontà in modo che tutti i susseguenti atti di volontà saranno effettuati esclusivamente in virtù di quell'atto. Vi è dunque strazio, ma non pentimento, egli non chiede perdono, rifiuterebbe il perdono se gli fosse offerto, vuole continuare in quella condizione (58).“

Così l'eterna giustizia, se ricerchiamo delle immagini umane, si deve considerare meno come la collera misteriosa che come la misteriosa pazienza di Dio, il quale sopporta che la Sua misericordia in conclusione sia rifiutata, e permette che una creatura sia, per sempre e per sua libera scelta, il suo proprio dio” (59).

Come non soffermarci col ricordo nella cappella di San Zenone, a Santa Prassede, per supplicare la piccola Vergine in mosaico nella sua nicchia: Sancta Maria libera nos a poenis inferni?

b) La superattività del dannati.

Una perpetua agitazione, una prodigiosa attività, un formidabile spreco di energia: tale è la condizione del dannati. Nei demoni perdono la ricchezza e le risorse originali della loro natura angelica, né i reprobì perdono la dignità della loro anima immortale creata ad immagine di Dio. Assieme alla loro natura, lo slancio primitivo che li porta a desiderare ed a creare la felicità, non può essere loro tolto, né vacillare in loro.

Sono i doni irrevocabili ed indistruttibili della bontà creatrice: essi possono

abusarne, ma non possono, senza negare se stessi, rifiutarli.

Senza dubbio la loro volontà è fissata immutabilmente nel male, come quella degli eletti nel bene. Ma sotto la decisione fatale che li incatena alla loro propria gloria come al loro fine ultimo, il loro libero arbitrio rimane intatto; il libero arbitrio, infatti, riguarda la scelta e concerne la scelta del mezzi in vista di un fine (60).

Va da sé che se il fine ultimo cui si tende è cattivo, tutta l'attività che esso sviluppa sarà deviata.

San Tommaso distingue dunque nei dannati una volontà di natura ed una volontà deliberativa. La volontà di natura, che persiste in loro, viene da Dio stesso; essa è buona e tende all'essere ed alla felicità. Ma la volontà deliberativa, in virtù della quale essi si sono definitivamente allontanati da Dio, è in essi irrimediabilmente pervertita: perciò il bene che essi possono volere, non lo vogliono in modo buono e per ragioni buone, ed anche allora la loro volontà non è buona (61).

Di quale natura può essere la straordinaria esplosione di attività nella quale sono impegnati i dannati? Come non sarà anarchica, dal momento che ciascuno di essi cerca, in ultima analisi, di volgere tutte le cose alla sua propria gloria? Un solo fine sarà in grado di coordinarla: l'odio comune che essi hanno contro Dio e contro l'ordine universale della creazione (62). Esso fallisce continuamente, ma continuamente rinasce ed è loro necessario: inganna la loro profonda disperazione con dei tentativi sempre diversi. La speranza teologale, infranta per sempre in loro, cede infatti il posto ad un moltiplicarsi di vane speranze. Piuttosto che al Sisifo dell'Odissea, che ricomincia sempre lo stesso sforzo di spingere la sua grossa pietra fino alla vetta di una montagna e viene meno all'ultimo istante, bisogna pensare ad un'attività intelligente, inventiva, fertile di ritrovati, di iniziative, di imprevisti, che si esercita in condizioni sempre rinnovate in un modo sempre nuovo; pensiamo a quei progetti insensati di cui Milton vorrebbe darci un'idea, quando tenta, senza riuscirei molto, di descriverci il complotto degli angeli ribelli. L'inferno è una "storia", non una ripresa ciclica degli stessi avvenimenti. Il mito antico dell'eterno ritorno, che inebria il Nietzsche di Zaratustra, e secondo il quale, una volta che il numero delle trasformazioni possibili fra gli esseri sia esaurito, tutto incomincerà da capo in modo identico, è un'assurdità. Agenti liberi introducono, in realtà, continuamente nuovi effetti nella trama della durata, dimodochè le circostanze non si

ripetono mai immutate. L'attività dell'inferno non è paragonabile al funzionamento di una macchina: è una storia che si inventa e si svolge, un tentativo di rifare la creazione, di costruire, di governare, di modificare incessantemente del mondi fittizi, di cui potrebbe forse dare l'idea lo sforzo di Joyce che si ingegna, in *Finnegans Wake*, di ricomporre e di confondere il tempo, la storia, il linguaggio degli uomini per riportare, come è stato detto (63), la suprema vittoria, quella dello scrivano che detronizza Dio (64).

7. “DIO È TROPPO BUONO PERCHÈ CI SIA UN INFERNO”

1) “Dio è troppo buono perché ci sia un inferno; è troppo buono per tollerare un inferno, un inferno eterno!”. Ma è l'uomo che è responsabile dell'inferno, non Dio. Per quanto Egli, nella sua bontà infinita, cerchi di essere soccorrevole verso di noi, Dio non può tollerare che l'uomo Gli voglia resistere. Si dice che “Dio è troppo buono per non perdonare? Ma è proprio quello che fa: tutto, tutto perdona appena il cuore si pente. Se il diavolo si pentisse, sarebbe immediatamente perdonato. Ma il peccato senza pentimento non può essere perdonato, allo stesso modo che Dio non può annientare Se stesso: il diavolo desidera un mondo per sé, un mondo privo di Dio come lui, un fuoco quasi altrettanto penoso per lui quanto quello della carità (e in cui tuttavia la pietà di Dio, che non è assente da nulla, fa sì che si soffra meno di quanto si è meritato) (65). L'amore ha creato tutto per diffondere la bellezza divina, esso non può essere vinto; se mi rifiuto di manifestarlo in misericordia, lo manifesterò in giustizia. Questo rifiuto è il mistero” (66).

2) Alla fine di *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Ernest Renan scrive: “Ricevo molte volte all'anno una lettera anonima che contiene queste parole, scritte sempre con la medesima calligrafia: “Se però ci fosse un inferno!”. Senza dubbio la persona pia che mi scrive vuole la salvezza della mia anima, ed io la ringrazio. Ma l'inferno è un'ipotesi ben poco conforme a ciò che, d'altronde, sappiamo della bontà divina”. E continua con lo stesso tono divertito: “L'infinita bontà che ho incontrato a questo mondo m'ispira là convinzione che l'eternità è piena di una bontà non minore, nella quale ho una fiducia assoluta”.

“La bontà divina...”: quando Renan pronunzia queste parole, confessa, nel medesimo libro, di essere entrato nella filosofia tedesca “come in un tempio”, e di avere desiderato di essere “cristiano” come Herder, Kant, Fichte.

“Ciò che, d'altronde, sappiamo della bontà divina...”. Ma che cosa sappiamo della bontà divina? Quale libro, quale messaggio ce ne ha rivelato le profondità infinite, le follie, se non il Vangelo? E quale libro, nello stesso tempo, ci ha rivelato tanto i terribili rigori di Dio?

3) Apriamolo, per sfogliarlo quasi a caso: “Se il tuo occhio destro si scandalizza, togliilo e gettalo lontano da te, poiché è meglio per te perdere una sola delle parti del tuo corpo, che vedere tutto il tuo corpo gettato nella Geenna” (Mt., V, 29); “Entrate per la porta stretta; poiché larga e spaziosa è la via che porta alla perdizione; e molti la seguono?” (Mt., VII, 13); “Molti mi diranno in quel giorno: "Signore, Signore, non è forse in nome Tuo che abbiamo profetizzato..., cacciato i demoni..., fatto dei miracoli? ". Allora dirò loro in faccia: "Non vi ho mai conosciuti"" (Mt., VII, 22-23); “Colui che mi rinnegherà davanti agli uomini, io lo rinnegherò davanti a mio Padre che è nei cieli” (Mt., X, 33); “Colui che ricerca la sua anima la perderà, e colui che perderà la sua anima per causa mia, la ritroverà” (Mt., X, 39); “Il Figlio dell'uomo manderà i suoi angeli che strapperanno dal suo regno tutti gli scandali e gli autori di iniquità e li getteranno nella fornace ardente in cui sarà pianto e stridore di denti” (Mt., XIII, 41-42, 50); “Allora, di due uomini che sono nei campi, uno sarà preso e l'altro lasciato; di due donne intente a macinare, una sarà presa e l'altra lasciata... Perciò dunque tenetevi pronti..., poiché è nell'ora in cui non ve l'aspettate che verrà il Figlio dell'uomo” (Mt., XXIV, 40-44); “A colui che ha, sarà dato, ed avrà in sovrabbondanza; ma a colui che non ha, sarà tolto anche quello che ha” (Mt., XXV, 29). In san Luca troviamo gli stessi avvertimenti: “Quelli che sono sul ciglio della strada sono quelli che hanno udito, poi viene il diavolo che toglie la Parola dal loro cuore per timore che credano e siano salvi” (VIII, 12); “Guai a te, Corozain, guai a te, Betsaida... Nel giorno del giudizio, Tiro e Sidone saranno trattate con meno rigore di voi” (X, 13-14); “Che accadano scandali è inevitabile, ma guai a colui per colpa del quale accadono! Sarebbe meglio per lui che gli si mettesse una pietra al collo e che fosse gettato nel mare, piuttosto di scandalizzare uno di questi piccoli. State bene in guardia!” (XVII, 1-3). E in san Giovanni: “Non ho forse scelto voi Dodici? Eppure uno di voi è un demonio” (VI, 7°); “Sono venuto in questo mondo per un giudizio: perché coloro che non vedono, acquistino la vista, e perché coloro che vedono diventino ciechi” (IX, 39); “Chi ama la sua vita la perde; chi odia la sua vita

in questo mondo, la conserverà per la vita eterna” (XII, 25).

C'è la parabola dell'uomo che è gettato fuori perché non ha voluto procurare si l'abito nuziale (Mt., XXII, 11-14). C'è, contro gli scribi ed i Farisei ipocriti, la serie delle sette maledizioni, che sono l'opposto di un immenso Amore rifiutato, incapace di contenersi più a lungo: “Gerusalemme, Gerusalemme, tu che uccidi i profeti e lapidi coloro che ti sono mandati, quante volte ho voluto riunire i tuoi figli, come una gallina riunisce i suoi pulcini sotto le sue ali... e non avete voluto” (Mt., XXIII, 13-31, 37). C'è ancora quella parabola così sconcertante delle vergini sagge e delle vergini stolte: “Signore, Signore, aprici! Ma egli rispose: " In verità vi dico: lo non vi conosco! "" (Mt., XXV, 11-12). C'è infine la scena sconvolgente del giudizio universale, la terribile equivalenza delle sentenze e delle sanzioni: “Venite voi benedetti da mio Padre, prendete. possesso del regno che vi è stato preparato fin dalla creazione del mondo”; “Allontanatevi da me, maledetti, andate nel fuoco eterno che è stato preparato per il Diavolo e per i suoi angeli” (Mt., XXV, 34, 41) (67). E successivamente: “E questi se ne andranno ad una pena eterna ed i giusti alla vita eterna” (XXV, 46) (68).

4) E c'è di più. Se è vero che il Verbo si è fatto carne, che il Figlio eterno di Dio ha voluto venire in mezzo a noi per morire su di una croce sanguinante, è possibile che una simile avventura, un annientamento così inconcepibile, per parlare come l'Apostolo (Fil., II, 7), un sacrificio il cui valore, poiché è teandrico, è assolutamente infinito, gli sia stato proposto dal Padre celeste, e che egli abbia voluto compierlo liberamente, se non per rimediare a quel male, esso pure infinito a suo modo, salvando gli uomini dalla follia del peccato? Il mistero di una redenzione infinita sarebbe forse spiegabile se non corrispondesse ad una miseria infinita? Tali sono le due infinità che si contendono il cuore dell'uomo.

8. CONCLUSIONE

Abbiamo trattato il mistero terribile dell'inferno (69); non per dissi parlo: sarebbe una follia. Esso è indissolubilmente legato ai misteri di quella rivelazione che ci viene dall'alto ed alla quale tentiamo di aprire le nostre anime.

Bisognerebbe aderire profondamente a Dio, bisognerebbe, secondo il detto dell'Apostolo, “essere con Lui un solo spirito” (I Cor., VI. 17), perché i

misteri incominciassero a chiarirsi allo sguardo della nostra intelligenza, perché il mistero del male, considerato qui nel suo punto supremo, cessasse di turbarci, di essere per noi quasi uno scandalo: uno scandalo benedetto, messo sulla nostra strada per farei cadere nell'agguato della fede e dell'amore. I santi hanno avuto talvolta, riguardo al mistero dell'inferno, delle espressioni che fanno venire le vertigini. Riprendendo l'invocazione delle Litanie: "Per i tuoi santi giudizi, liberami, o Signore", Angela da Foligno diceva: "Non vedo di più la bontà di Dio in un uomo buono e santo, ed in molti uomini buoni e santi che in un dannato o nella moltitudine dei dannati. Questa profondità mi è stata rivelata una sola volta, ma ne conservo sempre il ricordo e la gioia. E se tutto quello che riguarda la fede venisse a mancarmi mi resterebbe tuttavia ancora quell'unica certezza riguardo a Dio, quella dei Suoi giudizi, della giustizia dei Suoi giudizi. Ma oh! quale profondità in questo! E tutto va a vantaggio dei buoni: ogni anima, infatti, che ha o che avrà la conoscenza di quei giudizi e di quell'abisso, trarrà frutto da tutto, attraverso a quella conoscenza del nome di Dio" (70).

Per noi, la rivelazione dell'inferno, della sua coesistenza eterna con la bontà infinita di Dio rimane un mistero che ci atterrisce per i bagliori che getta negli abissi del nostro cuore. Ma sappiamo che non c'è alleanza possibile fra il mistero e l'assurdo o la contraddizione, che l'uno è adorabile, l'altro detestabile. Tutti coloro che rifiutano la rivelazione dell'inferno, dichiarandola assurda, incominciano fatalmente col deformarla e non si rifanno che a sue caricature.

Rimane il fatto che la luce che la manifesterà ci è ignota quaggiù. Essa è nascosta dietro ad una tenda silenziosa, nel seno stesso della Trinità. Sarà soltanto quando saremo passati dall'altra parte che si risolveranno gli ultimi problemi, che cesserà per noi lo "scandalo", che la bontà divina ci apparirà infinita, non soltanto in tutto ciò che essa crea, ma financo nella pazienza che le fa tollerare la rivolta delle sue creature libere.

Finché vivremo il pensiero dell'inferno ci sconvolgerà: è una spina nel nostro cuore che ci fa tremare di fronte ai giudizi di Dio, ci fa invocare una fede più pura, ci fa supplicare perché siano forzate le nostre volontà ribelli, perché nessuno fra gli uomini resista alle premure amorose di quella bontà infinita di cui l'Apostolo scrive che è follia prenderla alla leggera (Gal., VI, 7).

II. LA PENA TEMPORALE DEL PECCATO.

La pena del senso, di cui abbiamo parlato, può, in due circostanze, coesistere con la carità, e, in seguito a ciò, cessare di essere irreparabile ed eterna per diventare espiabile e temporale: nel caso del peccato veniale, e nel caso del peccato mortale che Dio ha perdonato.

1) O il peccatore non ha distrutto in sé la carità che lo dispone verso il suo vero ultimo fine: la sua colpa ha influito soltanto, per incoerenza, sui mezzi propri a condurvelo: è simile all'ammalato che, senza cessare di desiderare più di tutto la salute, si permette talvolta di non attenersi al regime impostogli. Ecco il peccato veniale: non c'è rottura con il fine ultimo (aversio a Deo), ma semplice attaccamento disordinato alle creature (conversio deordinata ad bonum creatum) (71).

La carità permetterà al peccatore di sconfessare e di purificare la sua colpa, fin da quaggiù (72). Allora egli si aprirà pienamente al perdono divino.

Tuttavia dovrà riequilibrarsi con l'ordine della creazione, che è buono in sé e che egli ha turbato. Ecco la pena del senso.

La carità che è in lui, gli farà d'altra parte desiderare questo ristabilimento dell'equilibrio per mezzo della pena. Se egli è ancora nello stato di passaggio, le penitenze che si imporrà, le sofferenze che accetterà con amore, prenderanno un carattere di compenso, di soddisfazione (73); per di più saranno meritorie e intensificheranno in lui la carità. Se è passato nell'al di là, cioè nel purgatorio, continuerà ad invocare egli stesso ardentemente quel ritorno all'equilibrio, che allora sarà per lui esclusivamente un'espiazione ed una soddisfazione, senza che possa più contribuire ad elevare in lui il livello della grazia.

2) Oppure il peccato è stato mortale, la carità è stata annientata. Ma Dio ha perdonato. "L'universo non può perdonare, poiché non conosce né pietà né misericordia, ma Dio lo può fare; la Sua misericordia non è contraria alla Sua giustizia; essa è al di sopra della giustizia, e non le è opposta. " Usando misericordia - dice san Tommaso (74) - Dio non agisce contro giustizia, ma al di sopra della giustizia... Rimettere o perdonare infatti significa donare liberamente... La misericordia non sopprime la giustizia, essa ne è la pienezza". Vi è stato un libero dono, non esiste più colpa, quindi non esiste pena né ristabilimento di equilibrio dovuto riguardo a Dio" (75). Quel raggio della Sua carità, che, nel momento in cui io lo rifiutavo, Dio aveva

liberamente ritirato da me, Egli ora me lo rende, per cui eccomi nuovamente ordinato verso di Lui. Non vi è più rottura con Dio, non vi è più obbligo della pena del danno.

Ma una pena del senso o un ristabilimento dell'equilibrio in rapporto all'universo della creazione, può normalmente essere ancora dovuto. L'uomo perdonato ed unito a Dio, che vuole ciò che la giustizia richiede ancora, vi acconsente. Tale ristabilimento dell'equilibrio, se si compie quaggiù, offre soddisfazione ed è meritorio, se viene differito o se rimane incompiuto, diverrà nell'al di là puramente espiatorio.

3) Il modo con il quale Dio guarisce il corpo spiega quello con il quale salva le anime (76). Talvolta la guarigione è improvvisa: come per la suocera di Pietro (Lc., IV, 39); talvolta è progressiva, come per il cieco di Betsaida (Mc., VIII, 22-25). La stessa cosa si può dire per le conversioni.

Alcune sono eccezionali e, in questo senso, miracolose; l'amore verso Dio che annulla la colpa e la pena della dannazione s'accompagna, riguardo al disordine del peccato, con una contrizione così profonda, così dolorosa, che è sufficiente a compensare in un istante tutti i travimenti del passato (77); pensiamo alla peccatrice ai piedi di Gesù (Lc., VII, 47) o al perdono del buon ladrone (Lc., XXIII, 43).

Ma normalmente le conversioni sono progressive; la mozione della grazia si conforma in esse al processo dell'agire umano che si porta prima sui fini per passare successivamente all'uso dei mezzi. Sotto la mozione della grazia in un primo tempo operante, in cui l'uomo consente senza dover deliberare, l'anima, in un primo tempo, ripara contemporaneamente in modo definitivo la sua rottura verso Dio (aversio a Deo) con un atto di carità (virtù teologale) e di contrizione (virtù morale di penitenza); e ripara inizialmente il suo squilibrio riguardo all'universo (conversio in ordinata ad creaturas) per mezzo di un atto di soddisfazione (virtù morale di penitenza). Poi, in un secondo tempo, sempre sotto l'impulso della grazia, ma unicamente cooperante, incomincia a deliberare e ad agire allo scopo di liberarsi pienamente dalla pena del senso (78).

4) Il concetto di una pena temporale dovuta al peccato (respinto da Lutero in forza della sua dottrina sulla giustizia imputativa) (79) è presente nella Scrittura.

Le penalità nelle quali incorre il primo uomo dopo la sua caduta, sopravvivono al perdono che Dio gli concederà (Gen., III, 16 e seguenti). Maria, moglie di Aaron, deve essere segregata anche dopo l'intercessione di Mosè in suo favore (Numeri, XII, 14). Mosè e Aaron, per avere esitato a colpire la roccia, non entreranno nella terra promessa (Numeri, XX, 12). Davide è perdonato del suo adulterio, ma non sfuggirà alle sofferenze (II Samuele, XII, 13-14).

La penitenza, continuamente predicata nel Nuovo Testamento, e che consiste, prima di tutto, in un rivolgimento del cuore, invita l'uomo, anche giustificato, a fare delle rinunzie riguardo ai suoi beni temporali con l'elemosina, riguardo ai suoi beni corporali con il digiuno, e riguardo ai beni spirituali con l'umiltà della preghiera.

E come ci ha riscattati il Salvatore se non per mezzo di un amore che è sceso fino alle opere, fino all'accettazione (non per dispensarcene, ma per invitarci a sopportarle seguendo il suo esempio) delle privazioni, delle sofferenze, della morte?

Le forme della pena temporale ristabiliscono di per sé l'equilibrio fra noi e l'universo, a nostro danno, menomandoci per mezzo della sofferenza. Ma chi le accetta con amore lancia nell'universo un atto buono, accresce l'essere dell'universo; allora l'universo accrescerà l'essere di quell'agente affinché la bilancia fra di loro rimanga stabile.

Al compenso dato attraverso la pena corrisponderà un sovracompenso attraverso l'amore (80).

NOTE

(1) Le sofferenze espiatrici del Cristo sono una conseguenza dei nostri peccati.

(2) E' la bontà divina che, dando, per esempio, all'uomo la sua natura, è all'origine di tutto ciò che è dovuto naturalmente a quella natura: "Così la misericordia appare in ogni opera di Dio, come quella che ne è la prima radice, in quolibet opere Del apparet misericordia quantum ad primam radicem ejus" (SAN TOMMASO, I, q. 21, a. 4). In un certo senso l'amore stesso di Dio è presente all'inferno, ma come rifiutato. Così si comprenderà quel passo di ISAAC IL SIRIANO: "Coloro che si troveranno nella Geenna saranno flagellati dal flagello dell'amore. Quanto sarà crudele ed amaro quel tormento di amore! Coloro che comprendono di aver peccato contro l'amore subiscono una sofferenza più grande di quella prodotta dalle più terribili torture. Il dolore che afferra il cuore colpevole contro l'amore è più acuto di ogni altra pena. Non è giusto dire che i peccatori in inferno sono privati dell'amore di Dio... Ma l'amore agisce in due modi differenti: diventa sofferenza nei reprobì e gioia nei beati" (Cit. da VLADIMIR LOSSKI, Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient, Aubier, Paris 1944, p. 232).

(3) JEAN HERVÉ NICOLAS, *Amour de Dieu et tremblement*, in “*La Vie spirituelle*”, ottobre 1958, p. 239.

(4) SAN TOMMASO, I-II, q. 79, a. 3 (V. indietro, p. 190).

(5) J. H. NICOLAS, *op. loc. cit.*, pp. 231-32.

(6) Mentre Dio non vuole in alcun modo il male della colpa, si può dire che Dio vuole “il male della natura ed il male della pena, in quanto egli tende al bene al quale quel male è collegato; volendo la giustizia, vuole la pena, volendo la conservazione dell'ordine naturale, vuole la corruzione di certi esseri” (SAN TOMMASO, I, q. 19, a. 9).

(7) Oserò citare questo fatto? Non sono le terzine che Dante ha scolpito sulla porta del suo Inferno che hanno convertito un amico che mi è caro; ma è la certezza spaventosa che è piombata improvvisamente in lui (egli ricorderà sempre il luogo ed il momento) che l'inferno è un luogo in cui l'amore è reciprocamente rifiutato (V. avanti, pp. 217-22).

(8) V. avanti, p. 296.

(9) J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, cit, pp. 180-82 (V. indietro, p. 88).

(10) N. BERDIAEV, *Esprit et liberté. Essai de philosophie chrétienne*, ed. “*Je sers*”, Paris 1933, p. 341.

(11) IBID., p. 34D.

(12) IBID., p. 342.

(13) IBID.

(14) IBID., p. 340.

(15) IBID., p. 341.

(16) IBID.

(17) “La nuova anima cristiana non può più riconciliarsi moralmente con l'antica escatologia. E' assai difficile ammettere una metafisica che faccia dipendere il destino eterno dell'anima dalla vita temporale che trascorre dalla nascita alla morte. Con una simile concezione la nostra breve vita terrestre sembrerebbe un tranello, e la dignità dell'eternità rimarrebbe determinata da un'esperienza la cui durata è insignificante” (“incubo religioso”) (IBID., p. 339). Per Berdiaev, la libertà, anteriore a Dio, non è un dono che viene da lui. L'anima umana non è creata nel momento del suo concepimento; essa è preesistente nel mondo spirituale (Platone). Essa non è destinata né a reincarnazioni senza fine (contro Platone: “incubo occultista e teosofico”) né ad annientarsi in Dio (“incubo mistico”), ma ad entrare un giorno nell'eternità e nel Regno di Dio. (IBID., pp. 341-43. Qui Berdiaev non è fedele a Dostoevskij, v. avanti, p. 222). A queste rivendicazioni della “nuova anima cristiana”, opponiamo KIERKEGAARD: “Con tutti i suoi lumi, la nostra epoca, che trova degli inconvenienti ad attribuire a Dio forme e sentimenti umani, non ne trova però a vedere in Dio, come giudice, un semplice giudice di pace o un magistrato militare sopraffatto da un così vasto processo...; così si conclude che accadrà la stessa cosa nell'eternità, che è sufficiente unirsi, assicurarsi che i pastori predicheranno nello stesso senso. Basta

essere numerosi, molto numerosi, ed essere gomito a gomito, e saremo garantiti dal giudizio dell'eternità. h! noi lo saremmo senza dubbio! se non si diventasse individui che nell'eternità. Ma individui lo eravamo, e davanti a Dio lo restiamo sempre; anche. l'uomo chiuso in un armadio di vetro è meno in soggezione di quanto lo è ciascuno di noi davanti a Dio nella sua trasparenza. Questa è la coscienza. E' essa che dispone tutto in modo che un rapporto immediato tiene dietro a ciascuna delle nostre colpe, e che il colpevole stesso ne è il redattore. Ma lo si scrive con un inchiostro che diventa leggibile soltanto contro luce di fronte alla luce eterna, quando l'eternità riesamina la coscienza. In fondo, entrando nell'eternità, siamo noi stessi che portiamo e consegniamo la lista minuziosa delle nostre più piccole mancanze, commesse od omesse. La giustizia nell'eternità, dunque, potrebbe esercitarla anche un bambino: poiché tutto, anche le nostre minime parole, è registrato. Il colpevole che quaggiù è in cammino verso l'eternità ha la stessa sorte di quell'assassino che, in treno, fugge a tutta velocità il luogo del delitto ed il suo delitto stesso. Ahimè! lungo la strada che lo porta, corre il filo telegrafico che trasmette la sua segnalazione e l'ordine di arrestarlo alla prossima stazione. Qui vi, quando scende dal vagone, è già prigioniero (egli stesso ha, per così dire, causato l'epilogo)" (s. KIERKEGAARD, *Traité du désespoir*, [Vie Krankheit zum Tode], Gallimard, Paris 1932, pp. 238-40).

(18) F. DOSTOJEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, lib. V, cap. 4, La rivolta.

(19) V. indietro, p. 58.

(20) V. avanti, p. 244, nota 69.

(21) Un po' più avanti Dostojevskij ricorda la leggenda della Vergine che supplica perché il Padre perdoni persino ai carnefici di suo Figlio, ed ottiene che ci sia ogni anno una tregua per i dannati dal venerdì santo alla Pentecoste. Sulla questione di una mitigazione possibile delle pene dell'inferno: cfr. c. JOURNET, *Destinée d'Israel*, Luf, Paris 1945, pp. 416-27.

(22) SAN TOMMASO, III, q. 84, a. 8.

(23) Come vediamo, qui viene ripresa l'idea di Berdiaev.

(24) F. DOSTOJEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, lib. VI, cap. 3.

(25) B. PASCAL, *Pensées*, n. 515.

(26) T. DELAPORTE, *Pamphlet contre les catholiques de France*, n. 131.

(27) J. MARITAIN, *L'immortalité du soi*, in *De Bergson à Thomas d'Aquin*, *Essai de métaphisique et de morale*, La Maison Française, New York 1954, pp. 143-44.

(28) ID., p. 144.

(29) IBID., pp. 144-46.

(30) *Moralium* (lib. XXXIV, cap. 19 [16], n. 36; P.L., tomo LXXVI, col. 738): "I cattivi non hanno peccato che per un certo tempo, perché sono vissuti per un certo tempo, ma la loro aspirazione era di vivere senza fine, per poter rimanere senza fine nelle iniquità. Il loro desiderio è di peccare più che di vivere: se essi desiderano di vivere sempre, è per non interrompere il loro peccato finché la loro vita dura" (Cfr. testo parallelo in *Dialogorum*, lib. IV, cap. 44; P.L., tomo LXXVII, col. 4(4)).

(31) SAN TOMMASO, I-II, q. 87, a. 3, ad I.

(32) Avisos, in Obras de Juan de la Cruz, cit., tomo IV, p. 240.

(33) La spiegazione di SANTA CATERINA DA SIENA è diversa; secondo lei il cattivo ricco non agisce certamente per carità, ma per timore di vedere i suoi tormenti crescere per la dannazione dei suoi fratelli (Dialogo, Lethielleux, Paris 1913, tomo II, p. 130).

(34) “Dio può perdonare come vuole e non tralascia di farlo. Ma il peccato che erge attualmente la creatura contro di lui non è suscettibile di perdono poiché è tanto un rifiuto al perdono quanto alla sottomissione. Il perdono è atto di amore... e il dannato si pone egli stesso ostinatamente fuori dell'amore” J. H. NICOLAS, La Vie spirituelle, 1958, p. 239.

(35) YAHYA (+872).

(36) “In peccato mortali sunt duo, scilicet aversio ab incommutabili bono, et conversio ad commutabile bonum inordinata” (SAN TOMMASO, III, q. 86, a. 4).

(37) “In quolibet autem peccato mortali principalis ratio mali et gravitas est ex hoc quod (homo) avertit se a Deo” (ID., II - II, q. 20, a. 3. Cfr. il nostro studio di molti anni fa: La peine temporelle du péché, in “Revue Thomiste”. 1927, pp. 20-39 e 89-103).

(38) Cfr. SAN TOMMASO (I-II, q. 87, a. 1): “Utrum reatus poenae (cioè l'obbligo alla pena) sit effectus peccati?”. R.: “Quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit; et ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur”. E più sotto (ID., a. 3): “Manente autem causa, manet effectus; unde quamdiu perversitas ordinis remanet, necesse est quod remaneat reatus poenae”.

(39) Cfr. IBID. (I-II, q. 87, a. 4): “Utrum peccato debeatur poena infinita secundum quantitatem?”. Ed ecco la risposta: “Ex parte aversionis respondet peccato poena damni, quae etiam est infinita; est enim amissio infiniti boni, scilicet Del. Ex parte autem inordinatae conversionis respondet ei poena sensus, quae etiam est finita”.

(40) Cfr. IBID. (I-II, q. 87, a. 3): “Utrum aliquod peccatum inducat reatum aeternae poenae?”. R. “...Si per peccatum corrumpatur principium ordinis quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divina... Et ideo quaecumque peccata avertunt a Deo, charitatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum aeternae poenae”.

(41) IBID. (a. 5, ad. 3): “Aeternitas enim poenae non respondet quantitati culpae, sed irremissibilitati ipsius”.

(42) IBID., I, q. 64, a. 2, ad. 3.

(43) S. KIERKEGAARD, Traité du désespoir, cit.

(44) LOU ANDREAS SALOMÉ, Frédéric Nietzsche, Grasset, Paris 1932, p. 29.

(45) ID.

(46) “Sic, non esse accipit rationem boni” (SAN TOMMASO, IV Sent., dist. 50, q. 2, a. 1, quaest. 3).

- (47) s. KIERKEGAARD, *Traité du désespoir*, cit., p. 75.
- (48) J. MARITAIN, *Le péché de l'ange*, in "Revue Thomiste", 1956, p. 233.
- (49) Sull'insegnamento di san Tommaso sulla pena del senso o del fuoco, v. *Les anges et le cosmos*, in "Nova et Vetera", 1953, pp. 146-47.
- (50) J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, cit., pp. 72 c sgg. 173, 182 sgg.
- (51) ID., p. 183. (V. indietro, p. 210).
- (52) IBID., p. 184.
- (53) IBID., p. 75. (V. indietro, p. 57).
- (54) IBID., pp. 185-86.
- (55) IBID., pp. 73-74.
- (56) Cfr. J. H. NICOLAS, *La Vie spirituelle* (1958, pp. 237-38): "Il peccato è un abuso di libertà. L'essere libero deve da se stesso e attraverso ad una sua propria decisione entrare in un ordine che è al di sopra di lui e che lo coinvolge. In questo modo fa suo quell'ordine e il bene che lo polarizza, guadagnando il diritto a riceverne la sua parte. Questo è il merito. Ma questo privilegio non esiste senza una terribile contropartita: l'uomo può, per la medesima facoltà, sottrarsi all'ordine, cercare di imporre il suo proprio ordine, di cui sarà il centro, di cui il suo bene particolare (quello che egli si è scelto) sarà il principio regolatore. Un tale disordine colpisce prima di tutto il peccatore stesso: l'ordine imposto da Dio non è arbitrario, esso è quello, il solo, nel quale la creatura libera può trovare il proprio compimento. La dannazione sanziona la sconfitta del peccatore nel porsi al di fuori di Dio".
- (57) v. le pp. su *Les anges et le cosmos*, in "Nova et Vetera", 1953, p. 139.
- (58) Cfr. SAN TOMMASO, IV Sent. (ist. 50, q. 2, a. 1, quaest. 2): "Mali igitur non poenitebunt per se loquendo de peccatis, quia voluntas malitiae peccati in eis remanet...".
- (59) J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, cit., pp. 189-90.
- (60) Cfr. SAN TOMMASO, *Compendium theologiae*, cap. 174.
- (61) ID., IV Sent., dist. 50, q. 2, a. 1, quaest. I.
- (62) "Fra i demoni può esserci, non la pace, ma la concordia. Questa non risulta dall'amicizia che hanno fra loro, ma dalla comune malizia che fa sì che odino gli uomini e si oppongano alla giustizia di Dio... Che gli inferiori obbediscano ai superiori non è un vantaggio per questi ultimi, poiché fare il male è una miseria, e comandare nel male non serve ad altro che ad accrescerlo" (IBID., I, q. 109, a. 2, ad. 2-3).
- (63) J. PARIS, *James Joyce par lui-meme*, Seuil, Paris 1957, p. 188.
- (64) V. avanti, p. 297.

(65) Cfr. SAN TOMMASO, I, q. 21, a. 4, ad. L

(66) J. MARITAIN, Réponse à Jean Cocteau, Stock, Paris 1926, p. 15.

(67) E' tutto l'orrore dell'inferno, che comprende soprattutto la pena del danno, ma anche la pena del senso, quella cui Gesù allude nel Vangelo parlando del fuoco (V. Les anges et le cosmos, "Nova et Vetera", 1953, pp. 143-45).

(68) Si potrebbero citare molti altri passi del Nuovo Testamento. Per esempio, san Paolo: "Tu fai conto... di sfuggire al giudizio di Dio? Oppure disprezzi le ricchezze di bontà, di pazienza, di longanimità, senza riconoscere che quella bontà ti esorta al pentimento? Per la tua ostinazione e per l'impenitenza del tuo cuore, accumuli contro di te un tesoro di collera per il giorno della collera, quando sarà rivelato il giusto giudizio di Dio che renderà a ciascuno secondo le sue opere..." (Rom., II, 3-6); il Signore "illuminerà i segreti delle tenebre e renderà manifesti i disegni del cuori" (1 Cor., IV, 45); "Non sapete che gli ingiusti non ereditano nulla del regno di Dio? Non vi ingannate! Né impudichi, né idolatri, né adulteri, né depravati, né infami, né ladri, né avidi e neppure ubriachi, insultatori, o rapinatori erediteranno il regno di Dio" (IBID., VI, 9- 10): "Dobbiamo comparire tutti davanti al tribunale del Cristo affinché ciascuno riceva ciò che avrà fatto mentre era nel suo corpo, sia in bene che in male" (II Cor., V, 10); ed ecco il testo più esplicito: "Il Signore Gesù apparirà dall'alto del cielo con gli angeli della sua potenza, in mezzo ad una fiamma ardente, farà giustizia di coloro che non conoscono Dio e di coloro che non ubbidiscono al Vangelo... Quelli subiranno secondo giustizia una perdita eterna, allontanati dalla presenza del Signore e dalla gloria della sua potenza..." (II Thess., I, 7-9).

Troviamo la stessa dottrina nell'Apocalisse: "Ma i vili, i rinnegati, i depravati, gli assassini, gli impuri, i maghi, gli idolatri, in una parola tutti gli uomini menzogneri hanno il loro posto nello stagno ardente di fuoco e di zolfo: è la seconda morte" (XXI, 8).

(69) Non possiamo adottare come nostro questo passo di PADRE TEILHARD DE CHARDIN: "Mi avete detto, mio Dio, di credere nell'inferno. Ma mi avete proibito di pensare con assoluta certezza, riguardo ad un solo uomo, che egli sia dannato. Non cercherò dunque qui di considerare i dannati, e neppure di sapere in qualche modo se ne esistano; ma accettando sulla vostra parola l'inferno come un elemento strutturale dell'universo, pregherò, mediterò, fintantoché, in quella cosa terribile, appaia per me un complemento fortificante, anzi beatificante riguardo alle prospettive che mi avete aperte sulla vostra onnipotenza" (Le milieu divin, Seuil, Paris 1957, p. 189). Oltre al fatto che ci pare queste righe rassomiglino troppo ad una scappatoia, noi non crediamo, secondo le parole sottolineate da Teilhard stesso, che l'inferno, che è il risultato del peccato mortale, possa essere un elemento strutturale dell'universo. Una tale asserzione ci pare inconsciamente blasfema. Si è visto sopra (p. 89), che il male non è una parte dell'universo; ciò è vero a fortiori riguardo all'inferno dove si perpetua il male della colpa.

(70) Libro della Beata Angela da Foligno, fine della I parte, verso la metà del VII passo.

(71) "Quando vero fit coordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale", SAN TOMMASO (I-II, q. 72, a. 5).

(72) Soprattutto nel momento in cui sente. venire la morte (Cfr. SAN TOMMASO, De malo, q. 7, a. 2). Altrimenti sconfessare le sue colpe veniali sarebbe il suo primo atto quando entra nel purgatorio (ID., q. 7, a. 2, obiezione e risposta ad. 16).

Ciò che SANTA CATERINA DA GENOVA chiama la "ruggine del peccato" non è altro che la pena

del senso: “Le anime che sono nel purgatorio si trovano senza la colpa del peccato. Di conseguenza, non c'è ostacolo fra Dio e loro, fuorché quella pena che le trascina...” (Traité du purgatoire, in Sainte Catherine de Génes, Desclée De Brouwer, Paris 19,60, p. 20'5).

(73) La pena satisfatoria, in quanto sofferenza, contrasta con la volontà, è un male (fisico o ontologico); in quanto liberamente scelta o sopportata, può divenire un gran bene (morale) (SAN TOMMASO, I-II, q. 87, a. 6).

“La pena afflittiva ristabilisce l'equilibrio nella creazione per mezzo di un meno (che viene introdotto nell'autore del male). La pena satisfatoria, o volontariamente accettata, ristabilisce l'equilibrio nella creazione per mezzo, contemporaneamente, di un meno e di un più, che è l'amore. Essa comporta così un elemento di supercompensazione” (J. MARITAIN, Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale, cit., p. 186).

(74) SAN TOMMASO, I, q. 21, a. 3. ad. 3).

(75) J. MARITAIN, Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale, cit., p. 188.

(76) Cfr. SAN TOMMASO, III, q. 86, a. 5, ad. I; I-II, q. 113, a. 10.

(77) “Quando lo spirito si stacca dal peccato, accade che la sua disapprovazione (displacencia) per il suo peccato, e la sua adesione a Dio siano così ardenti che scompare ogni obbligo di pena... L'amore di Dio è sufficiente per fissare lo spirito dell'uomo nel bene, soprattutto se è ardente, e la disapprovazione della colpa passata, quando è intensa, si accompagna con un grande dolore. Di conseguenza, l'ardente amore di Dio e l'odio del peccato passato liberano dall'obbligo di una pena che sia satisfatoria o purificatrice. Se l'intensità non è tale da annullare totalmente la pena, per lo meno essa la diminuisce in proporzione” (ID., III Contra Gentiles, cap. 158).

(78) “Talora Dio travolge il cuore dell'uomo con un'emozione tale che egli riacquista immediatamente una perfetta guarigione spirituale: non soltanto il peccato è rimesso, ma, nello stesso tempo, tutti gli avanzi del peccato; pensiamo alla Maddalena. Talora, invece, la colpa viene rimessa, in un primo tempo, dalla grazia operante, poi, in seguito, per mezzo della grazia cooperante; scompaiono successivamente gli avanzi del peccato” (IBID., III, q. 86, a. 5, ad.1. V. anche IBID., a. 4, ad. 2).

(79) Cfr. La peine temporelle du péché, in “Revue Thomiste”, gennaio-febbraio 1927, p. 21.

(80) Cfr. J. MARITAIN, Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale, cit., pp. 73, 186.

CAPITOLO OTTAVO LE PROVE DELLA VITA PRESENTE

Quando si è parlato del male della natura, del male supremo che è il peccato, del male della sua pena eterna o temporale, non si è detto tutto. Rimangono ancora per l'uomo innumerevoli mali, fra i quali la sofferenza e la morte, che un puro filosofo potrebbe considerare come naturali, ma che, agli occhi della fede cristiana (e di conseguenza della teologia e della filosofia cristiana) rivestono un carattere penale nella misura nella quale sono effetto del peccato. Qual è la prima origine di tali mali?

I. LA LORO PRIMA ORIGINE

Tutte le prove della nostra vita umana sono dovute al peccato, ma in modi diversi: alcune dipendono dal peccato originale, altre dai nostri peccati personali.

a) *La giustizia originale e le sue prerogative.*

Nei racconti ingenui e nello stesso tempo misteriosi della creazione sono racchiusi dei profondi dati teologici. Dal seno della Sua bontà infinita, Dio, creando l'uomo avrebbe potuto, senza alcun dubbio, affidarlo alle sole risorse della sua natura sensibile e ragionevole; ma Egli ha fatto di più: ha profuso in lui i doni della santità e della giustizia originale. Il primo di questi doni era *soprannaturale*, cioè quello della grazia santificante, che rendeva l'uomo partecipe della natura divina e lo preparava all'incontro con la visione beatifica. Questa grazia (ed è in ciò che differiva dalla nostra) era inoltre trasformatrice. Essa rafforzava intensamente il triplice, ma fragile dominio naturale dell'anima sul corpo, della ragione sulle passioni, dell'uomo stesso sul mondo esterno. Di qui tre doni *preternaturali*: non malattie né morte; non ignoranza né turbamenti passionali; non conflitti con il mondo esterno che si presentava come un giardino, non perché fosse diverso da oggi, ma perché il rapporto che lo legava all'uomo era diverso da quello di oggi. Così la condizione del primo uomo non era la condizione drammatica, naturale per un essere composto di spirito e di corpo, di ragione e di passioni; era, al contrario, una condizione di armonia, ed Adamo doveva trasmetterla a tutti i suoi discendenti (I).

b) *Gli effetti irrimediabili della caduta.*

Si potrebbero considerare gli effetti della caduta originale nei bambini che muoiono prima di essere stati battezzati (2). Tenteremo di definire qui la sua risonanza sugli uomini che vivono nel tempo.

La caduta sopraggiunge privando irrimediabilmente l'uomo della grazia originale e delle prerogative che ne derivano. Immediatamente sorgono i conflitti fino allora dominati, che oppongono fra loro l'anima ed il corpo, la ragione e le passioni l'uomo ed il mondo esterno. Se si considera, come potrebbe farlo un puro filosofo, soltanto la *costituzione essenziale* dell'uomo, spirito e corpo, posto perciò al fulcro di due mondi, questi conflitti potrebbero sembrare *normali e naturali*, per lo meno in un primo momento. Ma se si crede alla rivelazione giudaico-cristiana, e si considera la vera *condizione esistenziale* dell'uomo, caduto per sempre per sua colpa da un primitivo stato di felicità, quei medesimi conflitti porteranno nettamente l'impronta di un *carattere penale*. Di qui derivano le sanzioni del *Genesi* (III, 17-19): «Sia maledetta la terra per causa tua!... Mangerai il pane (3) con il sudore della tua fronte, finché, ritornerai alla terra donde tu fosti tratto». E il grande insegnamento dell'Apostolo: «E' per questo che, come per mezzo di un uomo solo il peccato è entrato nel mondo, e con il peccato la morte, e così la morte è passata in tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato...» (*Rom.*, V, 12). E più oltre: «Poiché il compenso del peccato è la morte» (VI, 23) (4). Così ci è rivelato il senso profondo della credenza che vede nella malattia una specie di impero e di presa di possesso del demonio; e si può pure credere che è la visione di tutta la rovina dell'umanità che turba Gesù quando piange sulla morte di Lazzaro (*Gv.*, XI, 35).

Senza dubbio la grazia santificante sarà nuovamente offerta, agli uomini nello stesso giorno successivo a quello della caduta, ma senza le prerogative trasfiguratrici dello stato di innocenza che sono per sempre perdute e che lasceranno il posto a virtù più misteriose, capaci di rendere gli uomini simili all'oro Salvatore crocifisso. Al tempo della grazia adamitica succederà il tempo della grazia cristica. Col battesimo, scrive san Tommaso, il Cristo libera immediatamente l'uomo «da tutto ciò che affligge la sua *persona* stessa, cioè, da una parte, dalla colpa del peccato originale, e dall'altra, dalla pena che ne consegue, cioè dalla privazione della visione divina. Ma le penalità della vita presente, quali la morte, la fame, la sete, ecc. colpiscono la *natura umana*, da cui derivano come dal loro principio, da quando essa è

privata della giustizia originale; ed è per questo che quelle miserie, *defectus*, scompariranno soltanto al momento della suprema riparazione della nostra natura per mezzo della risurrezione gloriosa» (5).

c) *E' possibile per la ragione ammettere il fatto di una catastrofe iniziale?*

Agli occhi della fede e del pensiero teologico e filosofico che essa ispira, le prove della vita presente appaiono dunque come delle pene. Accade la stessa cosa agli occhi della semplice ragione?

Se, come abbiamo detto, la vita dell'uomo, orizzonte fra due mondi, è per natura drammatica, il triplice conflitto fra l'anima ed il corpo, la ragione e le passioni, l'uomo ed il mondo esterno che ora ci strazia, potrà, almeno a tutta prima, apparire normale e naturale; e il fatto di una caduta iniziale, lungi dall'essere evidente come pretendeva Pascal, potrà rimanerci nascosto.

Tuttavia, riflettendo con maggiore attenzione, da una parte sul disegno divino generale di subordinare le realtà inferiori alle superiori, e dall'altra sulla dignità eminente della nostra anima spirituale, potrà sembrare che il peso del corpo sull'anima, delle passioni sulla ragione, dell'universo sull'uomo sia troppo pesante, troppo opprimente, sovente troppo funesto, per non lasciare intuire uno stato primitivo più felice, distrutto da qualche misteriosa catastrofe.

Tale è il pensiero di san Tommaso: «Le miserie o difetti della vita presente, se si considera la natura umana in senso assoluto con ciò che essa comporta di debolezza, appaiono come naturali all'uomo. Tuttavia, considerando da una parte la divina provvidenza e dall'altra la dignità della parte superiore della nostra natura, si può stabilire con sufficiente probabilità, *satis probabiliter probari potest*, che queste miserie hanno un carattere penale.

«E, poiché la pena segue il peccato, si può concludere che il genere umano è stato originariamente corrotto da qualche peccato» (6).

d) *Molteplicità delle nostre miserie.*

Le pene di questa vita sono corporali e spirituali.

«Fra le pene corporali - scrive san Tommaso - la prima è la morte, verso la quale tutte le altre, come la fame e la sete, ecc. sono ordinate. Fra le pene spirituali, la prima è la debolezza della ragione, la quale fa sì che l'uomo non giunga, se non con difficoltà, alla conoscenza del vero (7), scivoli facilmente nell'errore e non riesca a vincere totalmente gli appetiti brutali, ma ne sia

sovente annebbiato» (8).

Il regno delle miserie umane non ha limiti: male dell'ignoranza e dell'errore, male della tentazione e dello scandalo, male del dolore e della morte che non risparmia neppure i bambini, male della sofferenza morale: solitudine, lutti, angosce di ogni genere, agonie, ecc.

Come potranno le riflessioni che esporremo in questo capitolo essere esaurienti? Il loro unico scopo sarà di indurre a fare un passo avanti nella visione del mistero del male, di cui abbiamo detto che non si può considerarlo se non alla luce del mistero di Dio. Ma prima di tutto dobbiamo richiamare l'attenzione su un duplice fatto.

e) Le pene di questa vita sono aggravate dalla nostra malizia, ma possono essere trasfigurate dalla fede.

Le pene di questa vita sono innumerevoli e strazianti: esse colpiscono così brutalmente, così ciecamente, sconvolgono così totalmente la nostra ragione e lasciano il nostro spirito così sovente senza luce che l'unica via d'uscita è pensare che esse possono procurare delle ricompense infinite per l'al di là. Questa è la risposta della fede: «Io credo - dice l'Apostolo - che le sofferenze del tempo presente non siano paragonabili alla gloria che deve essere manifestata in noi» (*Rom.*, VIII, 18).

I) Ma nell'immensità delle nostre sventure (e questa è la prima cosa da ricordare) le pene che ci vengono dal peccato originale, da sole, conterebbero ben poco. La marea delle sofferenze che si sferra contro l'umanità è il risultato diretto od indiretto delle sue proprie azioni volontarie, del suo orgoglio, delle sue ambizioni, delle sue gelosie, dei suoi odii, delle sue crudeltà, delle sue follie, assai più che dell'eredità di Adamo (9).

Abbiamo parlato del peccato per dimostrare che esso non può in alcun modo avere Dio come autore; l'altro lato del problema del peccato rivela la serie infinita delle rovine fisiche e morali che esso attira sull'umanità. Quando Dostojevskij, per renderci intollerabile la visione del male, incomincia a descrivere la sofferenza dei bambini, dove va a cercare i suoi esempi se non nelle piccole vittime della crudeltà e del sadismo degli uomini? Ma c'è qualcosa di peggiore che straziare il corpo di un bambino: turbare la sua anima: «Se qualcuno scandalizza uno di questi piccoli che credono in Me, sarebbe meglio per lui che gli si legasse al collo una macina di mulino e che

lo si gettasse in fondo al mare» (*Mt.*, XVIII, 6).

I peccati degli uomini, prima di aumentare così tragicamente la loro sventura, incominciano con l'offendere Dio. E la Sua pazienza nel sopportarli, come sappiamo, deriva dal fatto che Egli è abbastanza forte «per far volgere tutto il male che ci piacerà di introdurre nel mondo verso un bene maggiore (nascosto nel mistero della trascendenza, e di cui nulla nella natura ci lascia intravedere in che cosa possa consistere). L'uomo di fede, per avere un'intuizione della sua grandezza e per meravigliarsene, misura la grandezza dal male che un tale bene ricompenserà» (10).

2) Un secondo fatto la cui portata è inconcepibile, è che le sofferenze di quaggiù, sia che derivino dal peccato originale per via ereditaria, o che siano una conseguenza del peccati personali commessi da noi o da altri, quando sono accettate nella luce della fede, possono essere trasfigurate: cesseranno da quel momento di essere puramente afflittive per diventare soddisfattorie o compensatorie ed anche meritorie di un più grande amore e della vita eterna. Accresciuti da una parte all'infinito dai nostri peccati personali, ma dall'altra parte in grado di essere illuminati dalla grazia: tali sono i mali della vita presente.

2. IL MALE DELL'IGNORANZA E DELL'ERRORE

Quando san Tommaso pensa alle miserie della vita presente, è rattristato prima di tutto dalla debolezza della nostra ragione, non soltanto pratica ma anche speculativa.

a) *L'innocenza originale non era senza nescienza, ma senza ignoranza.*

Non immaginiamo, come fecero sia Hegel che Kierkegaard, ciascuno per proprio conto, che lo stato di innocenza escludesse la possibilità di distinguere il bene dal male (II): come sarebbe stato in tal caso possibile il peccato, che è la rivolta cosciente contro l'ordine divino? La conoscenza del bene e del male vietata all'uomo (*Gen.*, II, 17) non è quella che sa distinguere il bene dal male, ma quella che pretende decidere e sperimentare a suo modo ciò che è bene e ciò che è male (12). Senza dubbio Adamo non era onnisciente, c'era in lui molta nescienza; ma se si contrappone la nescienza, che significa semplicemente assenza, all'ignoranza, che significa privazione (13), non vi era in lui ignoranza; egli sapeva ciò che doveva fare. «Quanto alla sua intelligenza, per la stabile armonia e la perfetta subordinazione delle

facoltà di cui per grazia la natura umana godeva all'alba della creazione, dobbiamo concepirla come incomparabilmente forte nella sua linfa vitale e nelle sue energie di sviluppo che non erano allora turbate da nessuna lesione. Quell'intelligenza vergine si trovava di fronte alla conoscenza di tipo umano in uno stato inimmaginabile di semplicità e di inesperienza: tuttavia le sue concezioni erano ricche di immense virtualità» (14). Il peccato del primo uomo, come quello dell'angelo, non presupponeva in lui alcuna ignoranza, ma la sola assenza, nel momento dell'azione, della considerazione della regola (15).

L'ignoranza è conseguenza del peccato originale (16); essa si è diffusa nel corso dei secoli per l'accumularsi delle nostre negligenze, delle nostre passioni, dei nostri errori. È divenuta una specie di patrimonio di sventura per l'umanità; non è colpevole in ciascuno di noi se non quando è volontaria; cessa di esserlo dal momento in cui diventa invincibile.

b) *L'errore e l'illusione.*

1) San Tommaso è severo nei confronti dell'errore: «Errare, significa approvare come vero ciò che è falso. Ciò suppone un atto... L'errore è manifestamente un peccato: pronunziarsi su ciò che si ignora, soprattutto in materie pericolose, è effetto di presunzione» (17).

San Tommaso a questo punto pensa meno all'eredità di errori che ci trasmette l'educazione che agli spiriti la cui temerità apre agli altri le vie della seduzione. L'intelligenza è fatta per il vero come l'occhio per la luce; è impossibile per lei attaccarsi alla pura tenebra: essa aderisce all'errore in virtù di una verità sotto la quale questo si nasconde.

La mescolanza di un'intuizione primordiale vera, ma che prende in prestito per esprimersi una concettualizzazione deficiente, può avere, se essa si realizza all'inizio di un potente movimento di pensiero, delle conseguenze catastrofiche. «Nel centro di tutti i grandi sistemi filosofici - come Bergson ha osservato in un suo famoso passo - c'è un punto di vista molto semplice ed inesauribile che un giorno ha colmato lo spirito di certezza. In ogni grande filosofo ed in ogni grande pensatore esiste un'intuizione centrale che, in se stessa, non inganna. Ma tale intuizione si può concettualizzare, ed effettivamente, in un gran numero di casi, essa si concettualizza in una dottrina errata, forse dannosa» (18).

Pensando al fatto che Carlo Marx disconosce inizialmente la ricchezza

analogica dell'essere, George Cottier scrive: «Se noi abbiamo parlato di *opzione*, quando si tratta di un certo *punto di vista* primitivo dell'intelligenza riguardo all'essere, è perché pensiamo che un punto di vista autentico riveli la generosità naturale dell'essere; se l'avarizia sembra congenita all'essere, è perché un'opzione propriamente morale ha interferito con l'intuizione primordiale. L'intelligenza e la volontà si coinvolgono fra loro: le decisioni di questa possono proiettare sulla pura trasparenza di quella del fasci di ombre, che successivamente accompagneranno il pensiero di tutte le sue iniziative successive... Sostenere che la creazione non è possibile perché si oppone alla volontà di autonomia: questo è un postulato» (19).

Con quali riserve possiamo parlare di opzione nell'afferrare le prime verità? Ecco a tal proposito le precisazioni di Olivier Lacombe: «Questa espressione è pericolosa, perché sembra sottintendere che la libertà di ciascuno (ma la libertà in un senso volontario ed arbitrario) opti per questo o per quel punto di vista come se in questo caso fosse la volontà che detta all'intelligenza ciò che essa deve vedere. Orbene, questo non è possibile. Ma *opzione* ha un senso a causa della condizione umana, perché la ragione umana, l'intelligenza umana non è un'intelligenza divina, e neppure un'intelligenza angelica. La ragione umana non è, checché ne pensino gli idealisti, trasparente a se stessa; inoltre, e questo è più grave, non soltanto non è costantemente trasparente a se stessa in tutte le sue iniziative, ma è determinatamente oscura a se stessa nella prima iniziativa decisiva con la quale incomincia la sua dottrina. Ecco la radice della relatività del pensiero umano. E se la grazia non se ne interessa, ci si può domandare in realtà se mai vedrà la luce una filosofia che abbia sufficiente presa sulla realtà per non essere una filosofia incompleta e parziale. La prima intuizione di tutti i principi, il punto di partenza di ogni filosofia stagna nell'incoscienza, nel precoscienza. Quel momento non è trasparente allo spirito stesso del filosofo, ed è il punto di partenza sul quale deve edificare, e contro il quale non può nulla. Allora si può parlare di opzione, perché l'influenza dei fattori individuali ha qui una parte importante; non credo che sia sufficiente per distruggere e per snaturare in noi la ragione, ma è sufficiente per rendere inevitabile, nella condizione umana, la pluralità in discutibile delle filosofie» (20).

2) Ciò che abbiamo detto riguardo alle filosofie è ancora più tragicamente vero riguardo alle grandi religioni aberranti ed ai dissidi cristiani. I fautori

degli scismi si sono valse, all'inizio, di qualche grande concezione cristiana alterata (21). Alla fine, si sono lasciati trasportare dalle loro illusioni e dalle false speranze messianiche, contro le quali il Salvatore stesso ci ha messo in guardia (Mt., XXIV, 23). Essi hanno lasciato in eredità ai loro discepoli non certamente i peccati di scisma o di eresia, che sono sempre personali, e quindi non trasmissibili, ma un patrimonio di confusioni, di malintesi, di errori che, con l'andar del tempo, hanno potuto diventare per costoro invincibili e perciò non colpevoli.

c) *L'ignoranza invincibile.*

I) L'ignoranza, anche se invincibile, è causa di mali incalcolabili. Pensiamo (22) al numero immenso di uomini in buona fede, di giusti che non hanno respinto nei loro cuori gli inviti divini e che perciò appartengono già invisibilmente e spiritualmente al Cristo e che costituiscono la ~ nel suo stato iniziale, imperfetto, tendenziale, ma nei quali del malintesi, per essi insormontabili, ostacolano il movimento spontaneo della grazia ed impediscono di raggiungere l'unico luogo in cui essa potrebbe svilupparsi in pieno. Visibilmente e corporalmente, essi appartengono a formazioni religiose più o meno gravemente deficienti, alle religioni precristiane, al bramanesimo o buddismo, o all'islamismo o al giudaismo. In un tempo più vicino a noi, appartengono a quelle forme di dissidio che sembrano avere distrutto l'unità divina della Chiesa e diviso la sua essenza indivisibile. Quale strazio, quale scandalo (23)!

Esso cesserà prima della fine del mondo? Forse tutti i giusti si raccoglieranno un giorno visibilmente e corporalmente nel Cristo e nel suo gregge affidato a Pietro, per far fronte ai terribili attacchi di Gog e di Magog? (24). Le parole del Salvatore permettono di sperarlo, ma non lo dicono espressamente. Egli, per indicare che la Chiesa strariperà immediatamente dal mondo degli Ebrei sul mondo del Gentili, e che i fedeli di quei due mondi non formeranno più che un solo popolo, annunzia: «Ho ancora delle altre pecore che non sono ancora di questo ovile; anche quelle io devo condurre; esse ascolteranno la mia voce; e ci sarà un solo gregge ed un solo pastore» (Gv., X, 16) (25).

Quanto alla grande preghiera nella quale Gesù chiede che i suoi discepoli siano come uno solo: «Come Tu, Padre, sei in me ed io in Te, che essi siano uniti in noi, affinché il mondo creda che Tu mi hai mandato» (Gv., XVII, 21), bisognerà pensare che essa non è ancora esaudita, che non lo sarà se non

quando tutti i giusti del mondo saranno un giorno riuniti visibilmente e corporalmente intorno al Cristo ed al suo Vicario sulla terra? Noi crediamo invece che quella preghiera sia infallibilmente esaudita, dal giorno della Pentecoste, là dove il Salvatore stesso tocca gli uomini col contatto del poteri sacramentali e giurisdizionali, e versa in essi la grazia sacramentale ed orientata, cioè la grazia pienamente cristica e cristo conformante, con l'intenzione di fare di essi, per vocazione, non soltanto dei membri *salvati* per il Cristo e nel Cristo, ma anche, se gli sono fedeli, dei membri *salvatori* degli altri uomini per il Cristo e nel Cristo.

Crediamo inoltre che, in ragione delle grazie segrete suppletive, che attirano al Cristo ed alla sua Chiesa «ogni uomo che viene in questo mondo», la stessa grande preghiera per l'unità è ancora realizzata, ma questa volta in un modo incoattivo, in tutti i giusti che incominciano ad appartenere invisibilmente e spiritualmente al Cristo, e nei quali la Chiesa esiste come atto iniziale e tendenziale. Ma più si crede alla realtà, alla estensione, allo splendore della Chiesa così costituita nel suo atto tendenziale, più anche si soffre al pensiero di tanti uomini di buona volontà cui è impedito di vedere la pienezza della Chiesa, perché «un velo è posato sul loro cuore» (II *Cor.*, IV, 15). Il male è peggiore di quanto s'immagina: «A coloro che pretendono che gli uomini colti non hanno la scusante dell'ignoranza invincibile», Newman confidava a Gérard Manley Hopkins «che essi hanno invece questa scusante più di chiunque altro» (26).

Quale risurrezione per il mondo intero, se, improvvisamente, la Chiesa in atto tendenziale potesse passare, con tutte le sue risorse, nella luce piena della Chiesa in atto compiuto; se ciò che san Paolo annunzia riguardo ad Israele, cioè che non è stato soppresso se non temporaneamente, e che un giorno sarà reintegrato (*Rom.*, XI, 12-15), potesse valere per tutti i dissidi e per tutti i giusti della terra! Ma forse questo è soltanto un sogno. Forse avremo ancora bisogno a lungo di essere rimproverati da avversari, molti dei quali potranno essere in buona fede, perché impariamo a non confondere le nostre abitudini e le nostre strettezze di spirito con quella Chiesa senza macchia né ruga alla quale abbiamo dato il nostro cuore, ma nella quale siamo ben lungi dall'essere totalmente assorbiti; perché non ci addormentiamo sul tesoro delle verità che ci vengono affidate, perché ci ricordiamo, come gli Ebrei al tempo di Gesù, che «molti verranno dall'Oriente e dall'Occidente ed avranno il loro posto al festino con Abramo, Isacco e Giacobbe, nel regno dei cieli, mentre i

figli del re saranno respinti nelle tenebre eterne» (*Mt.*, VIII, 11-12).

Soltanto più tardi, nella Patria, tutte le ignoranze saranno abolite. Pascal scrive: «Non è quaggiù il paese della verità, essa erra sconosciuta fra gli uomini. Dio l'ha coperta con un velo che la lascia ignorata da coloro che non odono la Sua voce» (27). Siamo noi, ahimè, che la copriamo con un velo, che può lasciarla ignorata anche da coloro che incominciano ad udire la voce di Dio.

2) Se l'errore può non essere colpevole, sarebbe invece colpevole se ci si valesse degli errori per disperare della verità. Abbiamo osservato poco fa che la *pluralità di fatto* delle filosofie, anche cristiane, non può essere elevata ad una *pluralità di diritto*, e che la contingenza dell'invenzione filosofica «è piuttosto il segno della debolezza umana che della libertà degli spiriti» (28). La stessa osservazione è stata fatta sul piano delle teologie: «Quella diversità non è un bene in sé, una ricchezza intrinseca, anche se si tiene conto della nostra natura umana e della natura della nostra intelligenza umana. Essa è il prezzo delle debolezze della nostra intelligenza colpita dal peccato, e delle contraddizioni extra-razionali che trasciniamo in ogni ricerca speculativa» (29). Non perdiamo di vista il detto di Pascal: «Coloro che non amano la verità, colgono un pretesto dalla contestazione e dal gran numero di coloro che la negano; e così il loro errore deriva soltanto dal fatto che non amano la verità o la carità. E così non ne sono scusati... Molte cose certe vengono contraddette. Molte cose false si lasciano passare senza contraddirle. Né la contraddizione è indizio di falsità, né la non-contraddizione è indizio di verità» (30). Egli fa eco alle parole di san Paolo su «coloro che imparano sempre senza poter mai giungere alla conoscenza della verità» (*II Tim.*, III, 7) (31).

Ci rendiamo poco conto del male che l'errore fa in ciascuno di noi, e della misura nella quale ne siamo responsabili. Una quantità di giudizi pratici che formuliamo riguardo a noi stessi, ai nostri rapporti con il prossimo, alle cose divine ed alle loro esigenze, per mezzo dei quali ci tranquillizziamo, sono ispirati dal nostro egoismo, dal nostro amor proprio, dal nostro istinto di difesa, dalle nostre viltà. Anche le verità più alte, alle quali siamo attaccati, quando cessano di essere guardate con un cuore abbastanza puro, perdono la loro trasparenza. L'abitudine nasconde sotto il segno lo splendore del significato. Di qui le parole di san Giovanni della Croce: «Cerca di essere

contento, non di ciò che comprendi di Dio, ma di ciò che non comprendi ancora in Lui. In questo consiste cercare Dio nella fede» (32).

3. IL MALE DELLA TENTAZIONE E DELLO SCANDALO

La tentazione non è un effetto del peccato originale: essa è comparsa nel paradiso terrestre. Ma successivamente è divenuta più potente: commuove la nostra sensibilità ferita ed agita le nostre passioni.

a) *La tentazione del primo uomo.*

Perché la tentazione del primo uomo? Era necessaria? Bisognava che Dio permettesse una prova così funesta?

1) La prima osservazione da fare è che la tentazione non era fatale. Finché lo spirito dell'uomo rimaneva sottomesso a Dio e le sue passioni rimanevano sottomesse alla sua ragione, nessun conflitto, nessun turbamento sensuale poteva nascere in lui (33). Il primo peccato non poteva essere che spirituale, doveva incominciare con una rivolta contro Dio. L'unica possibilità del demonio era di agire con la persuasione, la suggestione (34).

La decisione era lasciata interamente al libero arbitrio dell'uomo.

La suggestione del demonio non presupponeva nel primo uomo alcuna complicità preliminare, non provocava in lui né sorpresa, né smarrimento.

Questo ci ricorda san Tommaso. quando dice che essa rimaneva esterna, che non aveva carattere penale, e che era facile da respingere (35). Da un lato, in quanto puramente esterna, assomigliava alla tentazione di Gesù nel deserto. Ma sotto altri aspetti ne differiva profondamente: se, infatti, la sfida con il Principe di questo mondo non era in grado di provocare nel Salvatore alcun turbamento, è impossibile tuttavia che un simile incontro non sia stato per Lui causa di un'indicibile sofferenza; perciò, il mistero della Tentazione, che apre la sua vita pubblica, assomiglia al mistero dell'Agonia che la chiude.

2) La suggestione del demonio era così poco fatale che la alternativa di dover preferire definitivamente l'adorazione o la rivolta avrebbe potuto presentarsi spontaneamente al primo uomo, indipendentemente da qualunque intervento esterno, come del resto è accaduto per l'angelo. Tuttavia, senza essere decisivo, tale intervento è stato efficace. Non avrebbe potuto essere impedito? Sì, Dio poteva fare un miracolo: poteva con la Sua grazia rendere

il primo uomo esente dal peccato; poteva nella Sua bontà infinita fare un altro mondo; poteva anche nella Sua bontà infinita fare il mondo che ha fatto. E allora «era nella condizione della natura umana di entrare in società con le altre creature, di poter essere da esse aiutata o coIl trariata. Cosicché conveniva che nello stato d'innocenza, Dio, da una parte permettesse che il primo uomo fosse tentato dagli angeli cattivi, e che, da un'altra parte, disponesse affinché fosse soccorso dai buoni» (36). Tenendo conto del regime richiesto dalla natura degli esseri liberi che noi siamo, era bene che noi fossimo lasciati alla decisione della nostra propria volontà, secondo le parole dell'*Ecclesiastico* (XV, 14): «E' Lui che al principio ha fatto l'uomo e lo ha lasciato alla sua decisione» (37).

3) La tentazione proposta al primo uomo era ambivalente: poteva dar luogo ad un atto di fedeltà, ad un. progresso nell'amore. A ciò si risponde: «Ma Dio sapeva già che Adamo avrebbe peccato!». No, Dio non lo sapeva prima, lo vedeva da tutta l'eternità. Il piano eterno non è fatto prima: Dio, che conosce tutte le cose non per *previsione* o per *ricordo*, ma per pura visione, non lo ha stabilito se non tenendo conto da tutta l'eternità del liberi rifiuti delle Sue creature (38). Ed è pure da tutta l'eternità che Dio decide di rimediare alla follia della rovina originale con la fama dell'incarnazione redentrice.

b) *Il carattere penale delle nostre tentazioni.*

A differenza di quella dell'Eden, le tentazioni che noi conosciamo hanno un carattere penale.

Esse possono venire dalla perversità del demonio o dagli uomini che cercano di sedurci.

Possono nascere anche, dice sant'Agostino, dalla sola bellezza delle cose, che è un dono di Dio e che perciò è un bene; bellezza che può essere da noi amata bene o male: bene, se l'ordine è salvaguardato, male, se l'ordine è sovvertito (39).

Esse possono spingerci alla rivolta contro le ingiustizie e le disgrazie che ci opprimono.

Esse possono, ed è in questo, secondo Kierkegaard, che consiste la loro terribile seduzione, prendere la forma di ciò che si chiama angoscia, cioè di quell'inesplicabile attrattiva che esercita l'ignoto, di quel desiderio di oltrepassare almeno una volta le frontiere della zona proibita, esplorare

l'infinità degli abissi del male, onde dimenticare un momento, nell'ebbrezza del pericolo e dell'avventura, i nostri limiti e la nostra inguaribile miseria (40).

In ogni caso la tentazione trova nella nostra natura ferita delle complicità segrete, essa agita le nostre passioni, turba il nostro giudizio, rompe la nostra unità. Finché lottiamo contro di essa e le rifiutiamo il consenso del nostro libero arbitrio, essa non può costituire peccato, può anzi essere occasione di progresso nella fedeltà e nell'amore: «Ci vantiamo delle tribolazioni, ben sapendo che la tribolazione genera la costanza, la costanza una virtù provata, la virtù provata la speranza...» (*Rom.*, V, 3-4). Però quelle tentazioni non sono senza rischi, senza pericoli; sono delle grandi miserie, che non esistevano nell'integrità del paradiso terrestre e che non esisteranno nell'al di là.

c) *Le tentazioni «fatali».*

Ci sono delle tentazioni che, una volta che le abbiamo lasciate penetrare in noi, sono fatali. Esse fanno impazzire le passioni, hanno il potere d'una forza elementare, respingono le resistenze troppo tardive del libero arbitrio. San Tommaso pensa alle passioni dell'amore e dell'ira (41). Ve ne sono delle altre, come l'ambizione o anche la gelosia, che torcono le anime come si piega con il fuoco una sbarra di ferro arrugginita. Pensiamo ad Otello: pensiamo ancora più profondamente a Giuda. E' stato detto «che egli era ladro e che, tenendo la borsa, rubava ciò che vi metteva dentro» (*Gv.*, XII, 6). Ma più tardi, quando Gesù sarà scomparso, getterà i trenta denari attraverso al santuario (*Mt.*, XXVII, 5). L'avidità di denaro non basta per spiegare la sua tragedia, ma, a quanto pare, esisteva in lui una qualche misteriosa gelosia: gelosia di vedersi preferito un altro discepolo? O forse gelosia del Cristo stesso?

Perché lo spettacolo di mali così terribili che possono abbattersi improvvisamente su ciascuno di noi? Troviamo una prima risposta nell'avvertimento del Vangelo: «Vegliate e pregate per non entrare in tentazione» (*Mt.*, XXVI, 41). E noi sappiamo che Dio non viene mai a raccogliere dove non ha seminato. «Dio - dice sant'Agostino - non comanda l'impossibile, ma il Suo comando invita a fare ciò che tu puoi ed a pregare per ciò che non puoi fare» (42). Il Concilio di Trento aggiunge: «Egli aiuta a potere, e (*I Gv.*, V, 3), *i suoi comandamenti non sono pesanti*» (43).

Si parla per la fine dei tempi di tentazioni capaci di sedurre, se fosse possibile, gli stessi *eletti* (Mt., XXIV, 24). Ma è pure detto che si perderanno soltanto quelli che «non hanno accolto l'amore della verità che avrebbe loro concesso la salvezza» (II Tess., II, 10). Santa Teresa di Lisieux si augurava di affrontare queste terribili prove (44).

d) *Lo scandalo.*

Lo scandalo è causa di rovine spaventose. C'è lo scandalo degli adulti che può causare in essi delle ferite inguaribili. C'è lo scandalo di una fanciulla che ripeteva nel suo delirio che aveva «ucciso Dio», e che minacciava, nella sua impotenza, Stavroghin col suo piccolo pugno, prima di andare ad impiccarsi in uno stanzino vicino ai camerini (45).

Ci sono i grandi scandali collettivi della fine del mondo: «Allora se vi si dirà: " Ecco questo è il Cristo!", oppure: " Eccolo là! ". Non credete affatto. Sorgeranno infatti dei falsi cristi e dei falsi profeti che faranno dei grandi segni e dei prodigi, al punto da sedurre, se fosse possibile, gli stessi eletti» (Mt., XXIV, 23-24). Allora sarà troppo tardi per pensare a prepararsi, bisognerà trovarsi pronti: «Beati quei servitori che il padrone al suo ritorno troverà fedeli a vegliare» (Lc., XII, 37).

Non è questo il tempo della gloria, ma quello delle domande: di quelle che il nostro cuore, a causa degli scandali, rivolge continuamente a Dio; di quella, unica e decisiva, che Dio rivolge a ciascuno di noi, collocandolo, ma con la Sua grazia, in seno ad un mondo che gli scandali sembrano sommergere. Ma gli scandali non potranno mai soffocare l'amore: nelle grandi anime provocano la sua fiamma.

«Guai al mondo, a causa degli scandali! E' fatale, senza dubbio, che avvengano degli scandali, ma guai all'uomo a causa del quale lo scandalo avviene!» (Mt., XVIII, 7). Chi potrà mai dire ciò che vi era nell'anima del Salvatore, di dolore e di amore intenso, da una parte, per la gloria di Dio, e dall'altra, per la povera umanità, quando ha pronunciato quella terribile maledizione contro gli autori di scandalo!

e) *La tentazione del suicidio.*

Vi sono degli esseri che sembrano nati troppo deboli per sopportare il peso della miseria o della sofferenza morale che si accumula su di loro, e che finiscono col suicidio. Una certa giovanetta, fedele cristiana ma angosciata,

sostegno della vecchia mamma, un mattino, al momento di uscire per recarsi al lavoro, s'impicca alla maniglia della finestra; nel suo letto si trova la sua corona del rosario. Senza dubbio, la fede teologale per se stessa è più forte di tutti gli scoraggiamenti, e, quando s'impossessa di un soggetto per farlo passare attraverso alle prove di ciò che san Giovanni della Croce chiama la notte del sensi, dissipa radicalmente tutte «le malinconie». Ma, anche se vera, anche se amata, la fede non è ovunque radicata così profondamente: non sempre è sufficiente ad evitare la nevrosi. Essa ne previene molte, certamente, ed aiuta a sopportare santamente le altre, come si sopporta la tisi o il cancro. Ma accade, talvolta, che l'intensità della disperazione possa far vacillare la ragione al punto da rendere innocente agli occhi del Dio di misericordia, che penetra nei cuori, un tale suicidio. Eppure, anche agli occhi della filosofia, il suicidio è in sé una follia (46). E quanto maggiormente è follia agli occhi della fede? «All'uomo che soffre e che subisce la tentazione del suicidio, possiamo dire soltanto questo: "Ricordati ciò che hanno sofferto il Cristo ed i martiri. Devi portare la tua croce come loro. Non cesserai di soffrire, ma la croce stessa della sofferenza ti diverrà dolce per una forza sconosciuta che viene dal centro dell'amore divino. Non devi ucciderti, perché non devi *buttare la croce*: ne hai bisogno. Domanda anche alla tua coscienza se sei veramente innocente. Troverai che, se sei forse innocente di una cosa che il mondo ti rimprovera, sei colpevole sotto mille altri aspetti. Sei un peccatore. Se il Cristo, che era innocente, ha sofferto per gli altri, e, come dice Pascal, ha versato anche per te una goccia del suo sangue, tu, peccatore, avrai forse il diritto di rifiutare la sofferenza? Forse è una specie di punizione. Ma la punizione divina ha questo di specifico e di incomparabile, che non ha in sé nulla della vendetta, e che è purificatrice per la sua stessa essenza. Chi si ribella contro di lei, si rivolta veramente contro il senso stesso della sua vita". Non c'è alcun dubbio che quaggiù non c'è giustizia. Esseri mostruosi fanno una riuscita meravigliosa, e nessuno soffre più dei santi. Affrontiamo qui il mistero dell'iniquità che è precisamente collegato a quell'altro mistero (e cioè, che il senso della vita per il cristiano si realizza nella sofferenza ed attraverso alla sofferenza). L'uomo, come abbiamo detto, è un essere che può uccidersi e che non lo deve fare. Tale affermazione assume ora un senso più preciso. Esiste la tentazione ed anche il rifiuto. Quando questo è autenticamente cristiano, manifesta un atto di amor di Dio e della sofferenza, non come sofferenza in sé, poiché è impossibile (l'algofilia è

patologica, il Cristo stesso ha esitato di fronte all'ultima sofferenza ed ha pregato Dio di risparmiargliela) ma della sofferenza in quanto essa racchiude in sé un rimedio voluto da Dio» (47).

f) *Le prove mistiche.*

Esistono altre tentazioni misteriose, straordinariamente penetranti e dolorose, che Dio riserva ai suoi servitori più fedeli, quando desidera purificare radicalmente la loro intelligenza attraverso alla fede, la loro memoria attraverso alla speranza, la loro volontà attraverso alla carità. La discesa in essi delle tre virtù teologali li piomba in angosce indicibili, che san Giovanni della Croce descrive nella *Notte oscura*. Il loro dolore rinnova quello della Vergine abbandonata da suo Figlio: «Figlio mio, perché ci hai fatto questo? Vedi, tuo padre ed io ti cerchiamo angosciati» (*Lc.*, II, 48).

Essa fa loro ripetere la supplica stessa di Gesù: «Abba, Padre! Tutto Ti è possibile: allontanata da me questo calice! Ma... sia fatto non secondo la mia volontà, ma secondo la Tua» (*Mc.*, XIV, 36).

Il Padre de Caussade pensa a queste tentazioni benedette, invidiabili e spaventose nello stesso tempo, quando descrive le prove dello stato di abbandono: «Le anime che camminano nella luce cantano inni di luce, quelle che camminano nelle tenebre cantano l'inno delle tenebre. Bisogna lasciare cantare a ciascuna, fino alla fine, la parte ed il mottetto che Dio le assegna. Non bisogna aggiungere nulla in ciò che Egli colma; bisogna lasciare scorrere tutte le gocce di quel fiele delle divine amarezze, quando inebria. Così facevano Geremia ed Ezechiele: tutte le loro parole non erano altro che sospiri e singhiozzi, e non vi era mai consolazione, se non nel proseguimento del loro lamenti. Se qualcuno avesse arrestato il corso delle loro lacrime, ci avrebbe privati dei passi più belli della Scrittura. Lo spirito che mette nella desolazione è il solo che possa consolare: queste acque diverse sgorgano dalla stessa fontana».

Più tardi verrà il giorno della gloria:

«A quel risveglio i Geremia ed i David vedranno che ciò che in Dio e negli angeli era oggetto di gioia li aveva inconsolabilmente desolati» (48).

g) *I vari sensi della parola «tentare».*

Tentare significa provare. Ma queste parole hanno molti sensi. Si può provare qualcuno tentando di trascinarlo alla rovina. Il diavolo, il «serpente antico»

(*Apoc.*, XII, 8) tenta il primo uomo nell'Eden (*Gen.*, III). Egli si ostina ad ingannarci: «Ho molta paura - scrive l'Apostolo ai Corinzi - che, seguendo l'esempio di Eva, che il serpente sedusse con la sua astuzia, i vostri pensieri si corrompano...» (*II Cor.*, XI, 3). Egli «approfitta della nostra incontinenza» (*I Cor.*, VII, 5). Si avvicina persino a Gesù, per tentarlo nel deserto (*Mt.*, IV, I-II).

Le creature ci tentano per mezzo della loro bellezza che; seducendo i nostri sensi, rischia di oscurare la nostra ragione, per mezzo delle suggestioni del cattivi e dello spettacolo del loro disordini.

Dio tenta l'uomo in un altro modo: «Accadde che Dio provò Abramo e gli disse: " Abramo, Abramo! ". Egli rispose: " Eccomi ". Dio disse: " Prendi tuo figlio, il tuo unico figlio amato Isacco... "«(*Gen.*, XXIII, 1-2). Nel libro della Sapienza, sta scritto riguardo ai giusti: «Dio li ha sottoposti alla prova e li ha trovati degni di Lui: come l'oro al crogiolo, li ha provati...» (*Sapienza*, III, 5-6). Se Egli permette che siamo sollecitati da ogni genere di immagini e sopraffatti da ogni genere di mali, non è per sapere come reagiamo. (Egli lo vede da tutta l'eternità). Sarebbe pure una follia pensare che Dio voglia tendere delle insidie; san Giacomo scrive: «Che nessuno, se è tentato, dica: "E' Dio che mi tenta! ". Poiché in Dio non c'è alcun male, ed Egli non tenta nessuno» (*Gc.*, I, 13). Ma Dio permette la tentazione che è ambivalente e che può aiutare ci a renderci conto della nostra miseria, a chiedere con maggiore intensità gli aiuti della Sua grazia, a progredire nella fede e nella speranza. «Dio non tenta nessuno». Tuttavia dobbiamo chiedere al Padre che è nei cieli «che non ci induca in tentazione», e più esattamente «che non ci sottoponga alla tentazione» (*Mt.*, VI, 13). Sappiamo che «Dio manda il freddo secondo i panni». che Egli, nella Sua bontà infinita, non permetta che io incontri oggi una tentazione che sia al di sopra delle mie forze; oppure che accresca le mie forze con una nuova discesa della Sua grazia! Che non mi metta alla prova al punto da attendere da me tutto ciò che è in diritto di esigere! Che voglia considerare la mia debolezza! Per colui che prega così con umiltà, saranno vere le parole dell'Apostolo: «Non avete avuto nessuna tentazione che superasse la misura umana. Dio è fedele. Non permetterà che siate tentati al di sopra delle vostre forze; ma nel momento della tentazione, farà in modo che possiate sopportarla e vincerla» (*I Cor.*, X, 13).

4. IL MALE DELLA SOFFERENZA E DELLA MORTE

Parliamo qui della sofferenza e della morte delle persone umane, non della sofferenza e della morte degli animali, che dipende dal male della natura (49).

a) *Il suo carattere enigmatico.*

I) Che l'anima umana sia immortale è evidente: essendo spirituale come potrebbe essere colpita dalla decomposizione e dalla morte? Ma l'uomo in quanto tale è mortale o immortale? Questo è l'enigma.

Se egli è stato creato fin da principio per occupare un posto intermedio fra la creatura spirituale e la creatura corporale, fra l'angelo ed il cosmo (50), la morte che vediamo dissociare in lui quell'unione essenziale dell'anima e del corpo, creata tuttavia per durare sempre, non potrebbe apparire come oggetto di scandalo?

Passando ad un altro piano, come spiegare i miti dei primi uomini sulla sopravvivenza dei morti, i loro riti di sepoltura, nei quali si è scorto il segno di una rivolta contro la morte, la loro nozione di un tempo ciclico, e il loro rifiuto di accettare la storia e le sue degradazioni, in breve l'insieme del loro atteggiamento, se non con la presenza in essi di un istinto d'immortalità che non si realizza vedendo nella morte la fine dell'uomo?

Considerando l'argomento ancora più profondamente, la vita di quaggiù poggia tutta quanta su di un paradosso. Essa non si mantiene e non progredisce se l'uomo non arrischia ad ogni istante la sua vita personale, e cioè ciò che vi è quaggiù di più prezioso. Perché la natura ci impone una condizione così strana, se non perché sa oscuramente che la morte non è la fine della nostra vita personale? «Eccoci di fronte ad un paradosso. Da una parte, nulla al mondo è più prezioso di una sola persona umana, e dall'altra, nulla al mondo viene maggiormente sciupato dell'essere umano, nulla è più esposto ad ogni genere di pericoli (ed è questa una condizione sostanzialmente normale). Qual è il significato di questo paradosso? Esso è assolutamente evidente. Per mezzo suo ci viene insegnato che l'uomo sa benissimo che la morte non è una fine, ma un principio. Egli sa benissimo, nelle segrete profondità del suo essere, che può correre tutti i rischi e che può spendere la sua vita e distribuire quaggiù i suoi doni ed i suoi beni, perché è immortale. Il canto della Liturgia cattolica davanti ai corpi dei defunti corrisponde a quella conoscenza istintiva, radicata in noi: "Vita mutatur, non tollitur". La vita viene trasformata, non viene tolta» (51).

2) Abbiamo già osservato (52) che la sofferenza e la morte delle persone umane costituiscono un enigma per il puro filosofo (53). Se egli crede di spiegarle in modo sufficiente facendo appello, come per la sofferenza e per la morte degli animali, alle leggi della biologia, e spiegando che ciò che è un male riguardo all'individuo, è un bene riguardo all'ordine dell'universo, rifiuta di riconoscere che l'uomo, come persona, non è una semplice parte del mondo della natura, un pezzo del cosmo, ma un tutto irriducibile, un mondo a parte in rapporto diretto con gli altri «tutto» che sono le persone umane, e con le Persone divine di cui sono l'immagine. Il problema della sofferenza e della morte della persona umana, che il puro filosofo non può fare a meno di lasciare insoluto, non troverà una risposta sufficiente se non nella rivelazione, che ci annunzia che esse non avevano posto nel piano della creazione primitiva e che sono entrate nel mondo per la colpa del primo uomo, il quale ha trascinato tutti gli altri nella rovina.

3) Chiamiamo *membro* l'individuo del regno minerale (atomo o molecola) oppure del regno vegetale ed animale (quel certo albero, quel certo animale); chiamiamo persona l'individuo del regno umano. Che cos'è una persona? E' un me, un *io che può pensare ed amare* (54). Il concetto di persona si realizza nell'angelo: ogni angelo è una persona. Esso si realizza in ciascuna delle tre persone divine. E' dunque un concetto analogico, e cioè trasportabile in sfere essenzialmente diverse; si distribuisce e si ritrova proporzionalmente su piani così distanti, come quelli dell'uomo, dell'angelo, di Dio. Ma sul piano dell'angelo è *naturale* per la persona non conoscere la morte. Perché sul piano umano l'uomo deve conoscere la morte? Non certamente perché è *persona*, ma perché è *persona umana*, cioè persona strettamente legata ad un corpo, persona composta di spirito e di carne e perciò decomponibile, costretta alla morte. Come persona, essa chiede di non morire, e come potrebbe sfuggire a questo desiderio di non morire? Ma in quanto persona umana, non può evitare la morte.

Ed eccola attratta in sensi opposti, perché porta in sé una necessità naturale di morire e un desiderio transnaturale di non morire.

Che cosa concludere riguardo a tutto ciò se non che, senza dubbio, lo stato di innocenza non è richiesto secondo giustizia, ma corrisponde alle aspirazioni *transnaturali* della persona che concernono la persona *umana*, non in quanto

essa è umana, ma in quanto essa è *persona* e partecipa, secondo il suo grado imperfetto, alla perfezione trascendentale della personalità (55). «Noi vediamo in ciò la più profonda ragione di convenienza dell'elevazione della creatura intelligente all'ordine soprannaturale: ho detto ragione di convenienza, non di necessità né di giustizia. Dio avrebbe potuto, senza la minima ingiustizia, creare l'uomo nello stato di natura pura; l'uomo non sarebbe stato frustrato in nulla di ciò che la sua natura esige, come tale; ma in realtà, Dio ha creato l'uomo nello stato di grazia; diciamo che di fatto (al principio del mondo) non avrebbe creato la natura se non l'avesse ordinata alla grazia, e questo concetto porta molto lontano: molto lontano da Leibniz. Un solo bene della grazia, dice san Tommaso, è superiore a tutto quanto il bene della natura» (56),

b) *I bambini.*

Pensiamo al mistero della sofferenza e della morte dei bambini, battezzati o non battezzati (57).

I) Che cosa può rispondere la pura filosofia? Dirà che essi dipendono, sotto un certo aspetto, da quel grande complesso dell'universo in cui la vita e la sensibilità apportano una ricchezza incomparabile, sebbene abbiano come contro partita inseparabile il dolore e la morte. Dirà che, a conti fatti, è meglio che il dolore e la morte esistano piuttosto che volere, sopprimendoli, sopprimere la vita e la sensibilità. Questo è vero, e pure san Tommaso lo dice (58); ma egli non dice solamente questo.

Dare tale risposta come sufficiente sarebbe un errore. Un filosofo come Leibniz intende la verità che abbiamo or ora enunciata, che il dolore umano è il prezzo necessario della sensibilità umana, in un senso di filosofia pura, come una risposta sufficiente data dalla filosofia pura. «Allora quel filosofo ci dirà che è bene che una madre pianga la morte di suo figlio, perché la macchina del mondo richiedeva quel dolore per essere più perfetta. *Rachel plorans filios suos, et noluit consolari.* Se spiegate quel punto di vista leibniziano alla madre in questione, e le dite che quel fatto era necessario perché tutti i gradi dell'essere fossero compiuti, ella vi risponderà che se la ride della macchina del mondo e che le si restituisca suo figlio. Ed avrà ragione: quei problemi infatti non si risolvono con la macchina del mondo, ma nella notte della fede, e con la croce di Gesù» (59). Quanto a san

Tommaso, egli non dimentica, anzi insiste sul fatto che l'uomo è una persona. Di conseguenza, «il dolore di un uomo è il dolore di una persona, di un tutto. Qui l'uomo non è più considerato come parte dell'universo; ma in quanto persona, è considerato come un tutto, come un universo a sé; soffrire quel dolore come parte dell'universo, nel quadro della natura o del mondo come opera d'arte di Dio, non sopprime il fatto che, dal punto di vista della persona, il dolore sia un'anomalia assolutamente incomprensibile» (60).

2) E' evidente dunque che la filosofia non può su questo argomento costituirsi integralmente senza prendere a prestito dalla teologia dei principi superiori. E che cosa dirà la teologia della sofferenza e della morte dei bambini? Dirà senza dubbio che esse dipendono dalla loro natura fatta di spirito e di carne; che Dio tuttavia, nella Sua bontà infinita, aveva preveduto per loro una condizione di pura felicità, e che fu in seguito ad una colpa iniziale che il dolore e la morte sono entrati nel nostro mondo.

Essa dirà che il grido di Rachele è come una postulazione del paradiso terrestre; che se ella non vuole essere consolata, è perché ha l'oscuro presentimento di ciò che era la nostra primitiva condizione.

Essa dirà che un giorno i bambini, risuscitati per la forza del Cristo, non conosceranno più la sofferenza né nel cielo, se sono stati battezzati, né nel limbo, se sono morti senza battesimo.

Essa dirà inoltre a Rachele che vi sono delle sofferenze destinate a rimanere inconsolabili su questa terra, che il Cristo le illumina senza consolarle, che saranno consolte soltanto nei cieli.

Essa potrà ancora dire a Rachele che ai bambini non battezzati, che sono massacrati per odio del Cristo, il Cristo dà il battesimo del sangue e che li accoglie immediatamente nella Sua gloria.

c) Una lezione di Jacques Maritain: paradosso della sofferenza; atteggiamento di fronte alla sofferenza; dialettica della sofferenza nel mondo cristiano (61).

Esamineremo tre punti riguardanti la natura della sofferenza, l'atteggiamento che essa richiede da noi, il modo con il quale è accolta nel mondo cristiano.

1) Il paradosso della sofferenza: essendo un male, come può essere un bene? La sofferenza in se stessa non è un bene: essa è un male. Tuttavia, *quanto al suo effetto*, è ambivalente. Dimodochè, se si considera la sua incidenza con il

peccato o con degli esseri inclinati al male, come tutti siamo, si potrebbe formulare la legge che il dolore tende, da una parte, a deteriorare le risorse fisiche, buone in sé, dell'agente libero, e dall'altra, a impedire il cattivo uso che esso faceva di quelle risorse e quindi a bonificare, a raddrizzare ciò che vi era di cattivo in lui.

Essa diminuisce ciò che vi è di biologico nell'uomo, ma può rafforzare e purificare ciò che vi è in lui di morale.

Di qui deriva il ruolo importantissimo del dolore nell'educazione dell'umanità, che dipende dal fatto che nell'insieme siamo più cattivi che buoni. Il paradosso consiste in questo: che un male (fisico) può servire come rimedio a un male più grave (morale).

Allora la sofferenza appare come buona. I poeti lo hanno compreso:

*Siate benedetto, mio Dio, che date la sofferenza
Come un divino rimedio alle nostre impurità...*

o ancora:

*... Sia benedetta la Tua frusta
Signore, il dolore, o Padre, sia benedetto!
La mia anima nelle Tue mani non è un vano giocattolo
E la Tua prudenza è infinita.*

Ricordiamo le parole di Bloy:

«L'uomo ha delle zone del suo cuore che non esistono ancora e dove il dolore entra perché esse esistano».

Ed è la negra del *Requiem per una monaca* che dice: *«Egli non ci può impedire di volere il male. Ma per compensare un poco, ha inventato la sofferenza che è la vera luce di questo povero mondo».*

Questi passi, è vero, sono già toccati da un raggio della fede nel mistero della redenzione del mondo sulla croce di Gesù.

Partendo dallo stesso punto di vista, Pascal aveva scritto la *Preghiera per chiedere a Dio di fare buon uso delle malattie*.

Resta fermo che la sofferenza è un male: è un male, di per sé detestabile, *nell'ordine naturale*: pensiamo alle spaventose rovine delle malattie, della vecchiaia, della morte; essa può impedire l'uso della ragione, annebbiare persino la preghiera, trasformare anche i caratteri. Rimane dunque un male

(un male fisico) *dal punto di vista della fede*, perché l'ordine della grazia non distrugge quello della natura. Sotto lo stesso punto di vista, come abbiamo detto, ogni sofferenza umana, essendo dovuta ad una colpa originale o personale, assume un carattere penale: essa è un *malum poenae*. E sempre da questo punto di vista, il dolore, quando è accettato, apparirà come curativo, come un rimedio al male della volontà troppo frequentemente sedotta dal mondo e dalle passioni.

Bisogna porsi nel punto di vista centrale della fede per considerare, con uno sguardo d'insieme, la sofferenza umana ed il modo con il quale Dio la permette: come non c'è perfezione, se non *soprannaturale*, così non c'è ragione *finale* per il dolore, se non *soprannaturale*.

2) Quale atteggiamento prendere di fronte alla sofferenza? Naturalmente, per quanto riguarda ciascuno di noi, la dobbiamo sopportare.

Ma, stabilito questo, quale atteggiamento prendere di fronte alla sofferenza degli altri, alla sofferenza che affligge la specie umana?

Nell'ordine naturale si deve lottare contro di essa, si deve tentare di diminuirla per quanto è possibile, poiché è un male. Come non approvare lo sforzo immenso dell'uomo che si difende contro la malattia, la miseria, la sofferenza fisica? Esiste un falso moralismo pseudo-cristiano che predica la rassegnazione alla sofferenza, così come, al tempo di Proudhon, predicava la rassegnazione alla miseria. La sofferenza è una schiavitù della natura. Uno dei compiti dell'uomo, sul piano culturale, è quello di conquistare progressivamente la sua libera autonomia, svincolandosi in modo sempre più perfetto dal dominio e dalla servitù del cosmo. L'uso ragionevole degli anestetici, il procedimento del parto indolore si allineano in una direzione generale autentica, non sono al di fuori del cristianesimo (62).

Nell'ordine soprannaturale la sofferenza è pur sempre un male; ma un male di cui Dio si serve per il nostro bene, e del quale soltanto Lui può servirsi con tanta sicurezza. Perciò quando essa giunge, bisogna benedirlo, perché, nelle mani di Dio, quel male può diventare un bene. Ma non si può desiderarla per altri, perché è un male. Così si spiega un paradosso della vita cristiana: da una parte il dolore è un bene, non in sé, ma come strumento di Dio, dall'altra, cerchiamo di evitarlo a coloro che amiamo. Se si desse ascolto a certi luoghi comuni di pietà, dovremmo augurare la peste e la carestia a coloro che amiamo di più. La trasformazione del dolore in luce, di un male fisico in bene

morale non appartiene a noi: dipende da un potere riservato a Dio.

3) La dialettica della sofferenza nel mondo cristiano. Si possono distinguere tre tappe nel modo di accogliere la sofferenza nel mondo cristiano. La prima tappa è la più frequente. La sofferenza è considerata nella prospettiva della pura natura *come se* l'uomo fosse un essere puramente naturale e soffrisse, come gli animali, per il solo fatto che è creato e coinvolto nella macchina del mondo e perciò soggetto al male fisico. Oppure, se si crede che le cose stiano così perché la razza umana è punita per il peccato originale, si considera quello stato di sofferenza unicamente come uno stato di sottomissione alla legge del mondo fisico. La sofferenza è un fatto dipendente dalla natura, una fatalità che si accetta curvando le spalle. E si aggiunge che bisogna sopportare pazientemente questo stato per amore di Dio e per una ragione soprannaturale.

E' la tappa della sofferenza cristiana nello stato d'infanzia, nel senso che, per usare un'espressione di san Paolo a proposito della nostra infanzia (*Gal.*, IV, 3), essa è «asservita agli elementi del mondo».

In che cosa consiste la seconda tappa? E' facile comprendere che per l'uomo la sofferenza è qualcosa di diverso da quanto si è detto. Essa è un'anomalia riguardo alla persona ed alle sue aspirazioni transnaturali. Ciò è esatto, ma si va più oltre. Si fa come se la condizione di innocenza fosse *dovuta* alla persona umana. Di conseguenza, la sofferenza umana appare penale non solo *di fatto*, come noi diciamo, ma anche *di diritto*. In altre parole, non sarebbe sufficiente dire che la sofferenza umana, sebbene si spieghi parzialmente con la nostra natura composta di spirito e di corpo, non si spiega sufficientemente se non con una colpa originale; bisognerebbe dire che essa è assolutamente inspiegabile, assurda, senza una colpa. E poiché non si pensa alla colpa originale, e si considera soltanto il caso della colpa personale, si è indotti a dire che, più ancora che uno scandalo, è un'assurdità che un innocente soffra. Sembra che un simile punto di vista sia nascosto nel pensiero di Dostojevskij quando ci parla delle lacrime di un bambino. Questa seconda tappa rappresenta una posizione cristiana deviata; è la posizione dei cristiani ribelli; è la tappa *della sofferenza cristiana offuscata*.

C'è infine una terza tappa. Si comprende che la sofferenza dell'innocente è la conseguenza del peccato originale, che non è una pena di diritto inspiegabile ed assurda, ma una pena dovuta, di fatto, alla perdita di privilegi gratuiti. E,

nello stesso tempo, non la si considera come un semplice fatto di natura, una fatalità che bisogna subire; la si considera come una forma corredentrice in quanto essa è una partecipazione alle sofferenze ed al sangue del Cristo. Se la caduta originale non è stata permessa se non in considerazione della redenzione del mondo per mezzo delle sofferenze del Cristo, la sofferenza dell'innocente è permessa a sua volta in conformità alle sofferenze del Cristo. Allora tutto si trasfigura. Non si tratta più del *problema della sofferenza*, ma del *mistero delle sofferenze del Cristo* e della nostra partecipazione ad esse. Non si dovrà più parlare di rassegnazione alla sofferenza, ma di una partecipazione agli stati ed all'opera del Salvatore. Non si accetta la sofferenza perché si è sottoposti alla legge del mondo fisico; la si adotta perché ci unisce alla persona del Dio fatto uomo. La sofferenza è amata da Léon Bloy perché è un'unione al Cristo sofferente: «Ho meditato sovente e molto sulla sofferenza. Sono riuscito a convincermi che non c'è che questo, quaggiù, di soprannaturale, tutto il resto è umano. C'è in ogni cristiano un uomo di dolori e quello è Dio» (63). «La Croce degli indigenti e del vagabondi, la dolce Croce delle vecchie strade di campagna, l'accogliente Croce dei miserabili, dei vinti, dei piedi insanguinati, dei cuori in lacrime, di coloro che sono stati morsi dai serpenti del deserto e che guariscono la loro ferita guardandola, la Croce di miseria e di gloria!» (64).

Una tale sofferenza è *la sofferenza nello stato maturo o regale*: è la sofferenza dei santi.

Il Cristo non ha scelto la sofferenza perché buona. La sofferenza è un male per lui in quanto è una persona, ma ha voluto subirla per salvare il mondo. Ed è così, come strumento scelto dal Cristo per la sua opera redentrice, che la sofferenza è diventata buona. Da allora, i santi, in quanto pensano che la loro sofferenza è una partecipazione alle sofferenze del Cristo, la amano e la tengono cara come un tesoro a *causa di lui*, come sofferenza *del Cristo* cui essi partecipano, non come sofferenza, poiché come tale essa è sempre odiosa. Essa lo fu per Gesù, come ci rivela la preghiera della sua Agonia: «Abba, Padre! tutto Ti è possibile. Allontana da me questo calice! Ma... sia fatto non secondo la mia volontà, ma secondo la Tua» (Me., XIV, 36).

d) *La dialettica della sofferenza secondo il piano divino.*

Perché la sofferenza e la morte delle persone? L'Apostolo risponde che, per colpa di uno solo, la morte ha regnato (*Rom.*, V, 17), che essa è la mercede

del peccato (VI, 23).

E perché la sofferenza e la morte del Figlio dell'uomo? La risposta è nel Vangelo: «Il Figlio dell'uomo è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto» (Lc., XIX, 10). Quale ragione trovare a questa follia? «Dio ha tanto amato il mondo che ha dato il Suo unico Figlio affinché chiunque crede in Lui non perisca ma abbia la vita eterna» (Gv., 11, 16). La prova dell'amore può andare ancora oltre? Sì: «Non vi è prova di amore maggiore che dare la propria vita per i propri amici» (XV, 13). Nel mondo c'era sofferenza e morte. Il Figlio di Dio scende nel mondo per partecipare a quella sofferenza e a quella morte «per diventare in tutto simile ai suoi fratelli» (Ebr., II, 17), per «essere provato in tutto come noi, eccetto che nel peccato» (Ebr., IV, 15), e noi possiamo aggiungere per sposare l'umanità nel punto più profondo della sua miseria, e capovolgere per lei il senso della sofferenza e della morte.

Così si svolge l'inaudita dialettica della sofferenza cristiana. La sofferenza, la morte sono un male che Dio detesta, che non vuole per il primo uomo. Ma l'uomo le introduce nel mondo con la sua ribellione, e sotto di esse è oppresso, schiacciato. Da quel momento la sofferenza e la morte cambiano aspetto agli occhi di Dio. Gli erano odiose, ora Gli divengono desiderabili, invidia bili, da quando sono divenute umane. Egli scende dal cielo per prenderle su di Sé; ma non le sopprime, fa di più: dà loro un senso, le illumina dall'interno, le trasfigura, le divinizza. Ed allora esse possono essere desiderabili per l'uomo: diventano ciò che Gesù stesso chiamava in modo profetico una croce, un riflesso della sua Croce; beati quelli che vorranno portarla con lui: essi saranno portati da lei là ove non vorrebbero andare, ma ove per loro è meglio andare.

La dialettica della sofferenza cristiana è compiuta: Dio, che non voleva per noi né sofferenza né morte, le invidia quando sono diventate nostre; le trasfigura facendole Sue in Suo Figlio, affinché a nostra volta possiamo invidiarle.

e) *La sofferenza luminosa.*

La sofferenza è un male nel Cristo come in noi. Ma la carità, che l'ha divinamente illuminata nel Cristo in Croce, può illuminarla anche in noi, estendendosi da lui a noi. «Il vostro sacrificio - viene detto a santa Caterina da Siena - dev'essere insieme del corpo e dello spirito, come la coppa e l'acqua che si offre al padrone: non gli si può dare l'acqua senza la coppa, e la

coppa senza l'acqua non gli procurerebbe alcun piacere. Così lo vi dico, dovete offrirmi la coppa delle molteplici prove corporali secondo il modo col quale lo ve le mando: senza scegliere il luogo, il tempo, la prova, secondo il vostro desiderio, ma conformandovi al Mio. Ma questa coppa deve essere piena d'affezione, di amore e di vera pazienza, dimodochè voi portiate e sopportiate i difetti del vostro prossimo, provando odio e dolore del vostro peccato. Allora... ricevo questo dono dalle Mie dolci spose, cioè da ogni anima che Mi serve» (65). San Paolo invitava così i Colossesi «a condividere la sorte dei santi nella luce» (I, 12).

5. CONCLUSIONE

Pensando alla sofferenza luminosa, Léon Bloy poteva scrivere: «Ogni sofferenza contiene due pene: la pena della dannazione e la pena del senso. Soltanto la Redenzione di Gesù ci libera dalla prima, che è quella che toglie la speranza» (66).

Abbiamo trattato soltanto alcuni aspetti del male della pena e tanto basta per dipingere la vita degli uomini nel suo insieme come una lunga prova. Come potrebbe essere diversamente? Questo è lo stato di passaggio non di meta, l'esilio non la patria, il tempo delle domande non delle risposte. Le sofferenze dell'esodo del deserto non avevano un senso se non nella speranza della terra promessa; quelle della vita presente non si illuminano se non nell'attesa della Parusia.

E' peculiarità del tempo costruire per distruggere e ricostruire. Esso permette agli affetti più cari di legarsi perché è sicuro di poterli slegare. Bisogna che ogni nota si abolisca perché si formi il canto di quell'ardente singhiozzo che passa «di età in età». «C'è un momento per tutti, un tempo per tutti, e un tempo per fare tutto sotto il cielo; un tempo per generare ed un tempo per morire, un tempo per piantare e un tempo per estirpare, un tempo per uccidere e un tempo per guarire, un tempo per distruggere e un tempo per costruire, un tempo per piangere e un tempo per ridere» (*Eccles.*, III, 1-4) (67). Nulla è tralasciato, né le cose giuste né le ingiuste, né le cose pure né le impure, né le cose belle che sono un riflesso del cielo, né le brutte. Il Figlio dell'uomo è stato percosso ed insanguinato. Nella grande Deposizione dalla Croce di Michelangelo, fatta a spirale, che si vede in Santa Maria del Fiore, la prima cosa che ci commuove è la pace augusta della morte diffusa sul corpo abbandonato del Salvatore; ma se ci si avvicina per alzare gli occhi, dal

basso, sul gruppo, il contrasto delle linee che si intersecano e si spezzano ci fanno improvvisamente comprendere che la violenza ha colpito senza riguardo, e che è divenuta sorda per devastare il più bello dei figli degli uomini.

Tuttavia qualcosa nasce da quelle rovine: due città si edificano, la città di Dio e quella del Diavolo, secondo il sì o il no di esseri che la marea universale fa comparire e scomparire per sostituirli con altri.

Il passaggio momentaneo dell'umanità su di un pianeta provvisorio, sarebbe davvero un'avventura vana, assurda, crudele, se non sapessimo che, visitata un giorno dal Verbo fatto carne morto e risuscitato, quella stessa umanità è trascinata ora nella sua scia, con tutta la creazione visibile che le fa da corteo. La dissonanza tra l'uomo e il cosmo avvenuta dopo la caduta non si risolverà se non al termine di questo doloroso parto: «Io penso - dice l'Apostolo - che le sofferenze del tempo presente non siano paragonabili alla gloria che deve essere manifestata in noi. Infatti, la creazione in attesa aspira alla manifestazione dei figli di Dio: se essa è assoggettata alla vanità (non perché essa lo abbia voluto, ma a causa di colui che l'ha sottomessa) lo è con la speranza di essere liberata essa pure dalla servitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Noi sappiamo, infatti, che tutta la creazione fino a quel giorno geme nel travaglio del parto» (*Rom.*, VIII, 18-22).

NOTE

(1) Cfr.: *De la condition initiale privilégiée de l'homme*, in «Nova et Vetera», 1954, p. 210.

(2) Cfr.: c. JOURNET, *La volonté divine salvifique sur les petits enfants*, Desclée De Brouwer, Paris 1958.

(3) Il lavoro è benedetto; è la condanna al lavoro che è punitiva.

(4) «La morte è *naturale*, se si considera la nostra condizione corporale; essa è penale, se si considera la perdita del privilegio divino che ce ne preservava» (SAN TOMMASO, II-II, q. 164, a. 1, ad. 1). Cfr. BOSSUET, *Sermon sur la mort*: «Non persuadetevi che noi dobbiamo considerare la corruzione, secondo i ragionamenti della medicina, come una conseguenza naturale della composizione e della mescolanza. Bisogna sollevare più in alto i nostri spiriti e credere, secondo i principi del cristianesimo, che ciò che impegna la carne nella necessità di essere corrotta...». Però il seguito di questo passo pare che restringa l'ampia prospettiva dell'apostolo.

(5) SAN TOMMASO, q. 69, a. 3, ad. 3.

(6) ID., *IV Contra Gentiles* (cap. 52). Per un confronto fra le dottrine di Pascal e di san Tommaso sul peccato originale, v. c. JOURNET, *Vérité de Pascal*, Saint-Maurice (Suisse) 1951, pp. 88-155.

(7) Una certa conoscenza *spontanea* di Dio è inerente all'umanità: «Ciò che si può conoscere di Dio, è per loro [i Gentili] manifesto. Dio, infatti, lo ha manifestato ad essi. Ciò che è invisibile in lui, infatti, si scopre con [a] riflessione dopo la creazione del mondo, attraverso alle sue opere ed anche attraverso alla sua potenza eterna e la sua divinità, dimodochè essi sono imperdonabili» (*Rom.*, I, 19-2G). Ci vorrà tutto lo sforzo della propaganda atea con i suoi miti per soffocare questo istinto. Ma una conoscenza esplicita ed ampia di Dio e ciò che san Tommaso chiama *la verità riguardo a Dio*, «quando è cercata dalla [sola] ragione, è ottenuta soltanto da ben pochi uomini, dopo molto tempo, e con un miscuglio di molti errori» (SAN TOMMASO, I, q. 1, a. 1).

(8) ID., *IV Contra Gentiles*, cap. 52.

(9) «Dio è ciò che vi è di più terribile al mondo... Egli castiga». In queste parole di un personaggio del suo romanzo *Giovinetta senza Dio*, ODON DE HORVATH suggerisce la dialettica infernale nella quale si coinvolge fin da quaggiù la creatura ribelle contro Colui per il quale essa è creata. Lo stesso personaggio aggiunge: «Non si deve rinnegare Dio anche quando si ignora perché ci punisce». E ancora: «Dio va per tutte le strade». Si pensi al *Deus excelsus terribilis* del Salmi. Ed anche a quel detto di JEAN WAHL che riepuma Kierkegaard: «Non è il cristianesimo che è terribile, ma il mondo in cui penetra» (*Etudes Kierkegaardiennes*, cit., p. 413).

(10) J. MARITAIN, *L'existant libre et les libres desseins éternels*, in *Court traité*, cit. p. 192.

(11) Per HEGEL, v. *La phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, Paris 1941, tomo II, pp. 277-80. Per KIERKEGAARD, v. *Le concept de l'angoisse, Simple éclaircissement psychologique préalable au problème du péché originel*, Gallimard, Paris 1935, pp. 61-65. Cfr. *De la condition initiale privilégiée de l'homme*, cit., p. 227.

(12) Cfr. R. DE VAUX, *La Genèse*, ed. du Cerf, Paris 1951, p. 45.

(13) «Nescientia dicit simplicem scientiae negationem...; ignorantia vero importat scientiae privationem» (SAN TOMMASO, I-II, q. 76, a. 2).

(14) RAISSA MARITAIN, *Histoire d'Abraham ou les premiers ages de la conscience morale*, Desclée De Brouwer, Paris 1947, p. 57.

(15) SAN TOMMASO, I, q. 63, a. 1, ad. 4.

(16) «Una volta che la giustizia originale si è ritirata dalla volontà, si è prodotta un'alterazione (*defectio*) della conoscenza della verità nell'intelligenza, e della rettitudine nell'irascibile e nel concupiscibile: dimodochè l'ignoranza e la concupiscenza sono come l'aspetto materiale del peccato originale» (ID., *De malo*, q. 3, a. 7).

(17) ID., *De potentia*, q. 3, a. 7.

(18) J. MARITAIN, *La métaphysique de Bergson*, in *op. cit.*, p. 22.

(19) GEORGES COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx, ses origines hégéliennes*, Vrin, Paris 1959, p.

345.

(20) O. LACOMBE, *La pluralité des philosophies est-elle une richesse?*, in «Nova et Vetera», 1959, p. 25. Redazione più sobria in *Chemins de l'Inde et philosophie chrétienne*, Alsatia, Paris 1956, p. 165.

(21) Cfr. *L'Eglise du Verbe incarné*, Desclée De Brouwer, tomo I, II ed., pp. 56-57.

(22) Cfr. la conclusione del tomo II dell'*Eglise du Verbe incarné*, riprodotta in *Théologie de l'Eglise*.

(23) «Nelle preghiere del venerdì santo, quando la Chiesa chiede a Dio di allontanare i mali che opprimono il mondo, essa supplica prima di tutto che sia liberato da tutti gli errori: *Oremus Deum Patrem omnipotentem, ut cunctis mundum purget erroribus; morbos auferat; famem depellat...*» J. MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté*, Desclée De Brouwer, Paris 1933, p. 94.

(24) Si sa che, nell'*Apocalisse* (XX, 7-9), i mille anni rappresentano tutta la durata del tempo messianico, che va dal primo avvento di Cristo come Salvatore, al secondo avvento di Cristo come Giudice. La città prediletta è la Chiesa, raccolta attorno al Cristo ed assalita con il Cristo. Gog e Magog simboleggiano tutti gli attacchi successivi della bestia che, senza dubbio, conosceranno il loro parossismo alla fine del mondo.

(25) Cfr. D. MOLLAT, S.J., *L'Evangile de saint Jean* (Cerf, Paris 1953, p. 129), che rimanda a GtJ., XI, 51-52: «[Caifa] profetizzò che Gesù doveva morire per la nazione, e non soltanto per la nazione, ma anche per raccogliere nell'unità i figli di Dio dispersi».

(26) GERARD MANLEY HOPKINS, *Lettre à Robert Bridges*, 22 settembre 1866, trad. Pierre Leyris, in *Reliquiae*, Seuil, Paris, p. 126. Sulla questione: *Quando la fede è sufficientemente proposta?* v. *L'Eglise du Verbe incarné*, cit., tomo II, pp. 852-59.

(27) B. PASCAL, *Pensées*, Br., n. 843.

(28) O. LACOMBE, *Chemins de l'Inde et philosophie chrétienne*, cit., pp. 154-67.

(29) L. GARDET e M. M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane, Essai de théologie comparée*, Vrin, Paris 1948, p. 468.

(30) B. PASCAL, *Pensées*, ed. Cluny, Paris 1942, n. 163.

(31) Conosciamo la tesi di Kierkegaard, per il quale il peccato ha disorganizzato l'uomo così radicalmente che non è più capace di formulare una verità dottrinale oggettiva, e che la sua sola salvezza consiste nella sua soggettività e nella sincerità della sua credenza. Il Cristo, dice volentieri Kierkegaard, non ha insegnato, è vissuto. Ma prima di tutto, che cosa rimarrebbe del Cristo, della sua incarnazione, della sua redenzione, del cristianesimo tutto quanto, se si privassero questi fatti del loro significato oggettivo, del loro contenuto di verità? E poi, come assicurarci della nostra propria sincerità? «Oggi», scrive GEORGES COTTIER, «una coscienza è autentica in quanto è spontanea. E' dunque sufficiente, per essere sinceri, vedere le cose come le si vedono nel momento in cui si vedono. E senza dubbio, in quel momento, non si possono vedere diversamente! L'errore di una simile ottica consiste nel fatto che essa suppone che la coscienza sia un assoluto, mentre la nostra coscienza è una conquista: la coscienza si forma, si educa. Prima di essere responsabili *di fronte* alla nostra coscienza,

siamo responsabili *della* nostra coscienza» (*Pauvreté et amour de la vérité*, in «Nova et Vetera», 1960, n. 3, p. 169). In fine, bisognerebbe essere Gesù, perché in noi la soggettività si identificasse con la Verità: «lo sono la Verità» (*Gv.*, XIV, 6).

(32) *Cantico*, il testo, ed. Silverio, tomo III, p. 202.

(33) Cfr. SAN TOMMASO, II-II, q. 164, a. 1.

(34) ID., I-II, q. 80, a. 1.

(35) IBID., II-II, q. 165, a. 1. ad. 3.

(36) IBID., II-II, q. 165, a. 1.

(37) IBID., ad. 2.

(38) «Il sentimento dell'imprevedibilità è in se stesso un sentimento altamente filosofico e che non dobbiamo permettere che si affievolisca in noi... Può sembrare che certi trattati troppo elementari di teodicea lo compromettano. In realtà il Dio di san Tommaso salva quanto quello di Bergson l'imprevedibilità del divenire concreto. Se egli conosce tutto da tutta l'eternità, anche la penna che cadrà domani dall'ala di quell'uccello, non per questo la storia del mondo non è altro che lo svolgimento di uno spettacolo preparato in precedenza. Ma tutti i momenti di tutto il tempo sono presenti all'eternità divina, che vede nel suo proprio istante, e perciò sempre, tutto ciò che hanno fatto, che fanno e che faranno le creature nell'istante stesso in cui ciò *si fa*, e dunque in un'eterna freschezza di vita e di novità», J. MARITAIN, *La métaphysique de Bergson*, cit., p. 48.

(39) SANT 'AGOSTINO, *De civitate Del*, lib. XV, cap. 22.

(40) «Per lui l'angoscia è la specie più terribile di tentazione. Nel suo *Diario*, nel 1832, dimostra che tutti i peccati incominciano nella paura ed aggiunge che finiscono in una specie di disperazione impotente. Nel 1836, parla della sorprendente ansietà che segue i momenti di ebbrezza. Nel 1837, scrive che è in pericolo di abbandonarsi a Satana, affinché questi gli permetta di conoscere tutte le forme del peccato in tutto il loro orrore. Sebbene ci sia in lui l'amore del bene, sente anche in sé quell'inclinazione verso il mistero del peccato. Come il Faust di Lenau, vuole conoscere la verità che risiede nel male. Leggiamo nel Diario (1841-42): «*Si è passata sotto silenzio la categoria fondamentale; è l'angoscia... L'angoscia è un desiderio rivolto verso ciò che si teme, un'antipatia simpatica... Ciò che si teme è pure ciò che si desidera; così essa indebolisce l'individuo, e il primo peccato si fa in quello stato di debolezza*». Nel 1843, parlando del suo periodo di vita mondana, e (se si deve credergli) di dissolutezza: «*E' l'angoscia che mi ha sviato*», egli scrive (J. WAHL, *Études Kierkegaardienes*, cit., pp. 222-23).

(41) SAN TOMMASO, q. 10, a. 3; q. 77, a. 2.

(42) SANT'AGOSTINO, *De natura et gratia*, cap. 43, n. 50.

(43) Sessione VI, cap. II; Denz., n. 804.

(44) *Manuscripts autobiographiques*, Lisieux, 1957, p. 227.

(45) F. DOSTOJEVSKIJ, La confessione di Stavroghin. Ma come Dio non avrebbe preso tosto quella

bambina nel suo paradiso?

(46) Esso è condannato (PLATONE, *Fedone*, 62 b, c). PLOTINO, a sua volta, lo condanna (*Enneadi*, I, 9): «Anche se ci si accorgesse che sta per sopravvenire la follia». Però lo giustifica (*Enneadi*, I, 4, nn. 7-8): Se il dolore si prolunga, il saggio «deciderà ciò che deve fare; il suo libero arbitrio infatti esiste sempre».

(47) P. L. LANSBERG, *Essai sur l'expérience de la mort*, seguito dal *Problème moral du suicide*, Seuil, Paris 1951, pp. 145-46.

(48) J. P. DE CAUSSADE, S.J., *L'abandon à la providence divine*, ed. Gabalda, Paris 1928, tomo I, pp. 118-19.

(49) «Anche come fenomeno esterno, la morte si rivela tanto più terribile quanto più è perfetta la struttura del vivente. Così, mentre la morte e la decomposizione di una pianta diffondono un profumo quasi più soave del suo aroma consueto, la decomposizione di un animale appesta l'aria. In un senso più profondo, si può dire che più si colloca in alto l'uomo, più terribile è la morte. L'animale, in fondo, non muore: ma là ove lo spirito è posto come spirito, la morte mostra il suo volto terribile... Nel momento della morte, l'uomo si trova nella punta estrema della sua sintesi; lo spirito... non potendo morire, deve tuttavia aspettare, poiché bisogna pure che il corpo muoia» (KIERKEGAARD, *Le concept de l'angoisse*, trad. Ferlov-Gateau, Gallimard, Paris 1935, p. 134).

(50) Concilio Laterano (cap. 1), *De fide catholica*, Denz. n. 428.

(51) J. MARITAIN, *L'immortalité du Soi*, cit., p. 126.

(52) V. indietro, *Le forme del male*, cap. 3; *Il male della natura*, cap. 5.

(53) Distinguiamo fra *filosofia pura o separata* e *filosofia cristiana*, che tiene conto dei dati della rivelazione riguardo all'uomo esistenziale.

(54) Bisogna aggiungere: *e che possiede la totalità della sua natura*. L'anima separata, che non è altro che una parte della natura umana, non è una persona. Non le manca la «personalità» e la «sussistenza», ma la totalità della sua natura specifica. «Persona» non indica la personalità, ma il soggetto nella condizione di essere un *tutto* (cfr. SAN TOMMASO, I, q. 75, a. 4, ad. 2).

(55) J. MARITAIN, *L'immortalité du Soi*, cit., p. 133.

(56) J. MARITAIN, *Saint Thomas d'Aquin et le problème du mal*, cit., p. 226. (V. indietro, pp. 62-64).

(57) Cfr. c. JOURNET, *Les sept paroles du Christ en croix*, Seuil, Paris 1952, pp. 93-96.

(58) SAN TOMMASO, I, q. 48, a. 2.

(59) J. MARITAIN, *Saint Thomas d'Aquin et le problème du mal*, cit., pp. 223-26.

(60) IBID.

(61) Trascriviamo qui, con il suo permesso, le annotazioni prese durante 'una conversazione fatta da

Jacques Maritain a Kolbsheim, nell'estate del 1950.

(62) In un discorso del 24 febbraio 1957 sui *Problemi religiosi e morali dell'analgesia*, riferito nella «Documentazione Cattolica» del 17 marzo (coll. 325 sgg.), PIO XII si esprime chiaramente su tre argomenti importanti:

1. *Sull'obbligo morale generale di sopportare il dolore fisico*. «1. I principali fondamenti dell'anestesiologia, come scienza e come arte, e il fine cui essa tende non vanno soggetti ad alcuna obiezione. Essa combatte delle forze che, sotto vari aspetti, producono effetti nocivi e sono di ostacolo ad un bene maggiore. - 2. Il medico che ne accetta i sistemi non è in contraddizione né con l'ordine morale naturale né con l'ideale specificamente cristiano. Egli cerca secondo l'ordine del Creatore (*Gen.*, I, 28), di sottomettere il dolore al potere dell'uomo, ed utilizza a tale scopo le conquiste della scienza e della tecnica, secondo i principi che abbiamo enunciati e che orienteranno le sue decisioni nei casi particolari. - 3. Il paziente desideroso di evitare o di calmare il dolore può, senza turbamenti di coscienza, utilizzare i mezzi trovati dalla scienza e che in sé stessi non sono immorali. Circostanze particolari possono imporre un'altra linea di condotta, ma il dovere di rinuncia e di purificazione interiore che incombe ai cristiani non è un ostacolo all'impiego dell'anestesia, perché si può adempierlo in un altro modo. La stessa regola si applica pure alle esigenze supererogatorie dell'ideale cristiano».

II. *Sulla narcosi e la privazione totale o parziale della coscienza di sé*. «Nei limiti indicati, e se si osservano le condizioni richieste, la narcosi che provoca una diminuzione o una soppressione della coscienza è permessa dalla morale naturale e compatibile con lo spirito del *Vangelo*».

III. *Sull'impiego degli analgesici*. «La soppressione del dolore e della coscienza per mezzo di narcotici (quando è richiesta da un'indicazione medica) è permessa dalla religione e dalla morale al medico ed al paziente (anche all'avvicinarsi della morte, e se si prevede che l'uso dei narcotici abbrevierà la vita)? Bisogna rispondere: se non esistono altri mezzi e se, nelle circostanze previste, ciò non impedisce di assolvere altri doveri religiosi e morali: sì. Come abbiamo già spiegato, l'ideale dell'eroismo cristiano, non impone, per lo meno in generale, il rifiuto di una narcosi, d'altra parte giustificata anche all'avvicinarsi della morte; tutto dipende dalle circostanze concrete. La risoluzione più perfetta e più eroica si può trovare tanto nell'accettazione quanto nel rifiuto».

In un discorso precedente dell'8 gennaio 1956, riferito nella «Documentazione Cattolica» del 12 gennaio (col. 87), Pio XII si era pronunciato sulla legittimità del *parto indolore*: «Tale metodo è moralmente irreprensibile? La risposta, che deve considerarne l'oggetto, lo scopo ed il motivo, è assai semplice: preso in sé tale metodo non comune nulla di criticabile dal punto di vista morale».

(63) *Choix de textes* per opera di A. BEGUIN, Luf, Paris 1943, p. 36.

(64) ID., p. 283.

(65) *Libro della divina dottrina*, Bari 1912, cap. 12, p. 29.

(66) Nel Corano non c'è traccia del senso della sofferenza. «Gli ebrei ed i cristiani hanno detto: *siamo i figli di Dio, a lui carissimi*. Domanda loro: *Perché dunque egli vi tormenta per i vostri peccati? Noi siete dei mortali, delle creature in mezzo ad altre creature*. Egli perdona quando vuole e tormenta chi vuole. A Dio appartiene il regno dei cieli e della terra e di ciò che vi è fra di essi» (V, 21/18).

JACQUES JOMIER, citando questo passo nel suo libro *Bible et Coran* (Cerf, Paris), scrive: «La sofferenza è presentata in questo versetto del Corano come un segno della ripulsa divina. Orbene, tutta la *Bibbia* è piena dell'idea che la sofferenza può essere un castigo temporale mandato da Dio nel suo amore per ricondurre il suo popolo sulla retta via. Il *Nuovo Testamento* da parte sua, parla sovente delle sofferenze del Cristo e dei cristiani, e indica il posto di quelle sofferenze nel piano di vino di salvezza.

L'Islam, molto attaccato ad un'apologetica della forza e della vittoria, non sembra condividere questo modo di vedere. Forse è perché questo modo di vedere non è comprensibile se non dal punto di vista dell'amore, considerando che soffrire per amore non avvilisce, anzi! Soltanto il peccato avvilisce. L'ideale di grandezza dell'Islam insiste sulla grandezza della forza, della potenza. Così l'Islam respinge l'idea della crocifissione di Gesù (ammette tuttavia che molti profeti sono stati uccisi dagli Ebrei)». Sotto l'influsso di una grazia segreta, che noi pensiamo venisse loro misteriosamente dalla Croce del Salvatore, i filosofi indiani hanno scoperto il prezzo dell'amore e della sofferenza redentrice: «Se un atomo di ciò che ho nel cuore fosse gettato sopra delle montagne esse fonderebbero». «Quando verrà dunque il nostro capodanno? Quando, messo alla berlina, sarò vicino a Dio». «Si portano le vittime [agnelli] al sacrificio, ma io porto il sacrificio delle mie vene e del mio sangue». «E' nella confessione della croce che morirò... Uccidete dunque questa maledetta [la sua persona]» (*Hocein Mansur Hallaj, Diwan*, trad. L. MASSIGNON, «Cahiers du Sud», pp. 16-21).

(67) «Ci si può chiedere come interpretare un libro così paradossale come l'*Ecclesiaste*. Che cosa predica? "*Vanità delle vanità*", dice l'*Ecclesiaste*, "*vanità delle vanità, tutto è vanità*". E' il più notevole libro esistenzialista che sia mai stato scritto. Non nega nessuno dei valori morali, ma questi non ne sono l'oggetto... Con Aristotele, si ha a che fare con un *uomo possibile*: la contemplazione, la salute, il benessere, gli amici costituiscono la felicità conveniente alla natura umana. Ma questa felicità, nessuno la ottiene. Con l'*Ecclesiaste* si ha a che fare con *l'uomo esistente*... Qual è il senso di questo libro? Se noi avessimo un'esistenza puramente terrestre, l'*Ecclesiaste* avrebbe ragione. Questo punto di vista puramente terrestre, apparentemente naturalistico, in realtà viene da una specie di notte oscura, da una bruciante intuizione del dono della scienza, e la fede in Dio non soltanto rimane viva, ma è al centro di quel pensiero desolato. Per questo esso conclude dichiarando: "*Temì Dio ed osserva i suoi comandamenti, perché in ciò consiste il tutto dell'uomo*"» (J. MARITAIN, *Neuf leçons sur lu notions premières de la philosophie morale*, cit., pp. 86-88).

CAPITOLO NONO IL MALE NELLA STORIA

Il male compare presso gli angeli, poi presso l'uomo, e qui provoca la redenzione. La storia avanza nel bene e nel male: è come una cifra.

I. LA CREAZIONE DEVE LAVORARE AL PROPRIO COMPIMENTO

Dio, come abbiamo detto (I), avrebbe potuto porre subito le creature libere, angeli e uomini, nello stato di termine, nella condizione della patria, nella visione beatificante della Sua gloria, e creare così un mondo senza male. Egli li ha posti, angeli e uomini, nello stato di passaggio, per un rispetto sostanziale verso il loro stato naturale di creature libere, poiché volle tenere conto, per dare loro la beatitudine, della legge scritta nel loro stesso cuore, secondo la quale desiderano essere cooperatori di Dio nell'opera di compimento dell'universo ed in quella del loro proprio compimento.

Soltanto questa prova dello stato di passaggio doveva per mettere alle creature libere, angeli e uomini, di far sbocciare in loro l'amore di libera scelta per il loro fine ultimo, l'amore di libera preferenza per Dio al di sopra di ogni cosa, che sarà la rosa più delicata del Suo paradiso, come prezzo della quale Egli accetterà il rischio di essere respinto da quelle Sue creature che lo vorranno fare.

2. LA DIVISIONE DEGLI ANGELI, OSSIA LA PRIMA SCISSIONE DEL MONDO

La prima scissione del mondo è avvenuta nei cieli con la divisione degli angeli (2).

a) *Il primo istante degli angeli.*

Dio, creando gli angeli, infonde loro la grazia soprannaturale e le virtù teologali di fede, di speranza, di carità. Nello stesso tempo dà loro la mozione iniziale che li porta ad agire. Per questa prima mozione, di cui Dio solo è responsabile, l'amore dell'angelo va di fatto verso Dio, autore nello stesso tempo della natura e della grazia, ma il suo è un amore spontaneo, che viene mediato, per il quale dunque si giunge a Dio in quanto causa prima della natura e della grazia; non è ancora l'amore elettivo della carità, che sarà immediato, l'amore di libera opzione, per cui si giungerà a Dio direttamente

nella trascendenza del mistero.

b) *La separazione degli angeli.*

Sopraggiunge l'atto di libera opzione degli angeli, l'istante della loro divisione eterna.

1) O l'angelo, docile all'ispirazione premurosa della grazia, prende atto, per ratificarlo, dell'amore spontaneo e mediatizzato che lo portava ad amare Dio, conosciuto come Sorgente suprema di tutti i beni creati, più che se stesso, e confermando questo amore lo estende e lo supera tosto con un atto di libera donazione a Dio preferito a se stesso, cioè con un atto di pura carità sgorgato dalla virtù di carità posta in lui dalla grazia nel primo istante della creazione. Che cosa significa ciò? Abbandonandosi alla sollecitazione della grazia, l'angelo accetta di strapparsi ai suoi propri limiti per sprofondarsi nella notte sacra di Dio, rassicurato dalla fede che il Dio dalla grazia è anche il Dio della natura, che perdendo per Lui il proprio essere lo si salva, che il Suo fuoco saprà far ardere la creatura senza consumarla. Con questa scelta, l'angelo è salvo, entra di colpo e per sempre nella beatitudine infinita: «Dopo un unico atto ispirato dalla carità, l'angelo è entrato nella beatitudine» (3).

2) Oppure l'angelo distoglie la sua attenzione dall'invito divino e la concentra sulla propria natura, che è una cosa buona. Egli si lascia abbagliare dalla sua bellezza naturale, sceglie di amarsi non secondo la misura, cioè in dipendenza di Dio sovranamente preferito con un atto di carità, ma in un modo fuori misura, cioè rifiutando ogni libero riconoscimento della sua dipendenza, facendo di se stesso il suo bene ultimo, il suo supremo rifugio. Distrugge di colpo con tale ribellione le virtù di fede, di speranza, di carità poste in lui al momento della sua creazione; infrange persino l'amore spontaneo e mediatizzato, elevato dalla grazia, che inizialmente gli faceva amare Dio conosciuto come Sorgente di tutti i beni creati. In lui non rimane che l'amore spontaneo puramente naturale per il quale ogni creatura, trascinata irresistibilmente verso la sua felicità, tende per ciò stesso, che lo voglia o no, verso Dio. «La contraddizione e la scissione fra questo amore di natura per Dio e l'odio verso Dio liberamente scelto, l'implacabile necessità naturale di amare sempre con lo slancio stesso dell'essere, in ciascun atto particolare come nella tendenza radicale della sua volontà, quel medesimo Dio che invidia e detesta con tutto il cuore, è uno dei tormenti del demonio»

(4).

c) *In che cosa il demonio ha voluto essere «come Dio»?*

Come intendere che il demonio ha desiderato di essere «come Dio»? (5). Il suo amore disordinato può essere caratterizzato sia in rapporto al *termine* di quell'amore, e cioè allo splendore immediato della natura angelica in quanto preferita alla beatitudine futura da Dio, sia in rapporto al *modo* di quell'amore, cioè all'indipendenza. «Questi due punti di vista dice san Tommaso - si riducono ad uno solo: in entrambi i casi, l'angelo desidera avere la beatitudine finale per mezzo della sua sola virtù, la qual cosa è propria di Dio» (6).

Seguendo il primo punto di vista, diremo che il peccato dell'angelo è stato «di desiderare come fine ultimo di beatitudine ciò che poteva raggiungere per mezzo delle risorse della sua *natura*, allontanando il suo desiderio dalla beatitudine soprannaturale che dipende dalla grazia di Dio» (7). Sta a Dio determinare il fine ultimo delle Sue creature; volendo egli stesso decidere del suo fine ultimo, l'angelo usurpa una prerogativa divina, vuole essere regola a se stesso, ma l'essere regola a se stesso è cosa propria di Dio.

Seguendo il secondo punto di vista, diremo, sempre con san Tommaso, che l'angelo non ha rifiutato il contenuto della beatitudine soprannaturale, ma che ha rifiutato di riceverla *ex misericordia*. Egli voleva soltanto una beatitudine dovuta alla sua totale indipendenza; orbene l'unica possibilità che ha di agire come causa prima è di annientare in sé la mozione divina della grazia, cioè di peccare.

d) *La caduta degli angeli di quale bene è l'opposto?*

L'economia, secondo la quale Dio, nella Sua potenza ordinata, ha disposto l'universo presente, e secondo la quale la grazia è concessa normalmente tenendo conto del trattamento richiesto dalla natura degli esseri liberi e soggetti a peccare, è un'economia giusta e buona.

Altre economie, altri universi erano possibili: di essi alcuni sarebbero stati migliori del nostro, altri peggiori. Ma nessuno di essi avrebbe rappresentato il bene preciso che rappresenta il nostro. Il male ha la sua parte nel nostro universo, ma vi appare come il rovescio di un bene. E' la grande risposta di sant'Agostino, ripresa da san Tommaso (8).

Ma la rovina degli angeli di quale bene è il rovescio? E' proprio a questo

punto che la questione diventa acuta: infatti, gli angeli, pur essendo trasparenti a se stessi e possedendosi totalmente, tuttavia, con la loro prima decisione riguardo al loro fine ultimo, s'impegnano irremissibilmente, e se quella decisione è perversa, nessuna redenzione può essere per loro possibile, né da loro desiderata. Che cosa si deve rispondere?

Una cosa sola: il male della rovina e della dannazione eterna degli angeli è il rovescio di quel bene che rappresenta l'economia di un universo disposto secondo la potenza ordinata di Dio, cioè di un universo in cui Dio concede normalmente la Sua grazia agli esseri liberi, tenendo conto del trattamento richiesto dalla loro natura fallibile e soggetta a peccare, di un universo (di conseguenza) in cui Dio desidera essere amato di un amore di libera scelta, e lo desidera così intensamente che tollera di essere liberamente respinto da alcuni (poiché ciò che può venire meno, talvolta viene meno) (9) per potere essere liberamente preferito dagli altri. Esso è il rovescio (non fatale, ma nato esclusivamente dalla rivolta libera, folle, ostinata, di certi angeli) di un bene immenso, l'unico cui mira, e l'unico che sceglie la trascendenza divina.

e) *L'attività perversa del demonio.*

Egli è in stato di perpetua ribellione sia contro il Dio trascendente sia contro l'ordine creato e immanente dell'universo. Come non cercherebbe di rendere partecipi del suo risentimento e dei suoi disegni di vendetta quelli fra gli esseri liberi che spera di poter persuadere?

Lo si vedrà nel paradiso terrestre proporre ai nostri progenitori la prova inebriante della loro autonomia, suggerendo loro di essere «come degli del» (*Gen.*, III, 5) per decidere a loro modo su ciò che è bene e ciò che è male. Si avvicinerà a Gesù nel deserto, senza ancora comprendere in che senso è Figlio di Dio, per tentare di sviare la missione che suppone egli debba assolvere (*Mt.*, IV, II). Susciterà alla fine dei tempi dei falsi cristi e dei falsi profeti «per sedurre, se fosse possibile, persino gli eletti» (*Mt.*, XXIV, 24). Ma perché Dio gli lascia una simile libertà d'azione se non perché è abbastanza buono e potente per trarne l'occasione di qualche grande bene? L'osservazione di san Gregorio Magno è profonda. Sulle parole di Satana a Dio: «Stendi la mano e tocca i suoi beni: ti giuro che ti maledirà sulla faccia!» (*Giob.*, I, II), egli scrive: «Bisogna sapere che la volontà di Satana è sempre iniqua, ma che il suo potere non è mai ingiusto; egli esercita la sua *volontà* da se stesso, ma deriva dal Signore il suo *potere*. Dio permette con

piena giustizia le iniquità che egli cerca di commettere. Perciò è ben giusto ciò che sta scritto nel libro del Re (I Sam., XVIII, 10): "*Un cattivo spirito del Signore assalì Saul*". Ecco dunque che un solo e medesimo spirito è qualificato nello stesso tempo come spirito del Signore e come spirito cattivo: esso. è lo spirito del Signore, perché ha il permesso di esercitare un potere che detiene giustamente, ed è uno spirito cattivo, per il desiderio della sua volontà ingiusta. Non temiamo dunque colui che non può nulla senza aver ricevuto il permesso» (10). Nessuno, dopo Dio, avrà contribuito di più alla santità di Giobbe che il diavolo, e nessuno lo avrà voluto meno.

3. PERCHÈ LA CADUTA DEL PRIMO UOMO È STATA PERMESSA?

I) La sola ragione che possiamo dare della caduta degli angeli è che Dio, «la cui prerogativa è di condurre ciascun essere secondo la sua natura» (11), ha voluto lasciare le Sue creature spirituali libere di scegliere per Lui o contro di Lui, e correre così il rischio di essere da esse respinto, piuttosto di rinunciare ad attendere da loro quell'amore di preferenza al quale tiene soprattutto. La stessa ragione vale per l'uomo. Essa ci rivela il perché primo ed immediato del permesso della catastrofe del paradiso terrestre.

Ma esiste un'altra ragione del permesso. di quella rovina. A differenza dell'angelo, semplice ed intuitivo, fatto per impegnarsi irreversibilmente fin dal suo primo atto libero, l'uomo, multiplo e discorsivo, può, finché vive nel tempo, ritornare sulla sua scelta; di qui deriva il detto: «Il libero arbitrio dell'uomo può spiegarsi in sensi opposti prima e dopo la scelta; il libero arbitrio dell'angelo può piegarsi in sensi opposti prima della scelta, non dopo» (12). Per l'angelo tutto è finito dopo la sua colpa. Non così per l'uomo che rimane suscettibile di perdono. Dio, che nella Sua potenza ordinata conduce gli esseri secondo il trattamento richiesto dalla loro natura, potrà prendere occasione anche dalla sua colpa per concedergli qualche grande misericordia. Dimodochè, a coloro che domandano perché Dio che conosceva da tutta l'eternità la caduta di Adamo non l'ha miracolosamente impedita, si deve rispondere che così accadde per una seconda ragione che non esisteva nel caso. degli angeli, e cioè che Dio non avrebbe mai sopportato la rovina del mondo dell'innocenza, fatale non solo per Adamo, ma per tutta la sua discendenza, se non avesse pensato d'introdurci, per mezzo di essa, nel mondo, totalmente migliore, della redenzione.

2) Per essere esatti, il Cristo non viene soltanto per ristabilire l'uomo nello stato dal quale era caduto, ma per volgerlo verso un destino più alto. Hanno ragione gli antichi che enumerano, fra i benefici della redenzione, la riabilitazione dell'umanità nella sua primitiva condizione: essi pensano alla grazia santificante concessa da Dio, perduta da Adamo, recuperata per mezzo del Cristo. Ma essi sanno, nel medesimo tempo, che la grazia del Cristo non ci riconduce al nostro punto di partenza, senza implicare ci in un'avventura inaudita: «Il primo tempo della vita umana - scrive Cirillo di Alessandria - è stato santo nel padre della nostra stirpe, Adamo, che non aveva ancora violato i comandamenti né trasgrediti i precetti divini; ma è ben più santo ancora nell'ultimo tempo, quello del secondo Adamo, del Cristo, che ha rigenerato la nostra stirpe decaduta, con un rinnovamento di vita nello Spirito» (13). Troviamo lo stesso pensiero in san Leone Magno: «La grazia ineffabile del Cristo ci ha concesso dei beni migliori di quelli che l'invidia del demonio ci aveva tolti» (14).

Dio, come ci insegnano i Carmi di Salamanca, non poteva permettere la caduta se non per elevare l'umanità ad uno stato superiore. Miracolo per miracolo, «sarebbe un disordine ed una specie di crudeltà permettere il male con la sola intenzione di ripararlo in seguito e di ricondurci alla nostra primitiva condizione. Ma non si tratta più di questo quando il permesso di un male è ordinato a qualche grandissimo bene che supera di gran lunga quel male e lo cancella... Questo è il caso nostro. Se Dio ha permesso la rovina umana, non è per limitarsi a porvi rimedio, ma è in previsione della gloria del Cristo redentore la cui dignità supera di molto la malizia della caduta permessa..., è, in fine, per un maggior bene dell'umanità stessa, la quale riceve, attraverso al sangue del Cristo, una grazia più abbondante ed una suprema nobiltà» (15).

Questo punto di vista è caro soprattutto a san Francesco di Sales. Egli ci dice che «l'indulgenza divina non è stata sopraffatta dal peccato di Adamo, che anzi ha fatto sovrabbondare la grazia dov'era abbondata l'iniquità, che la nostra perdita è stata per noi un guadagno, perché in realtà la natura umana ha ricevuto più grazie dalla redenzione del suo Salvatore di quante ne avrebbe ricevute dall'innocenza di Adamo se avesse perseverato in essa»; che, «come l'arcobaleno, toccando la spina candida, la rende più profumata del gigli, così la redenzione di nostro Signore, toccando le nostre miserie, le rende più utili e più amabili di quanto avrebbe potuto essere mai l'innocenza

originale»; che «lo stato di redenzione è cento volte migliore di quello dell'innocenza»; che «nel bagno del sangue di nostro Signore, fatto attraverso all'issopo della croce, siamo stati restituiti ad un candore incomparabilmente più splendido di quello della neve dell'innocenza..., affinché la divina Maestà, come ci ha comandato di fare, non fosse vinta dal male, ma vincessesse il male con il bene; affinché la Sua misericordia, come un olio sacro, rimanesse al di sopra del giudizio; e le Sue misericordie superassero tutte le Sue opere» (16). Questa è la spiegazione e lo sviluppo di un punto di vista tradizionale: «Nulla impedisce - scrive san Tommaso - che la natura umana sia stata elevata ad uno stato migliore dopo il peccato. Dio, infatti, permette che i mali accadano per trarne un maggior bene. Di qui le parole di san Paolo ai Romani, (V, 20): *"Dove il delitto è abbondato, la grazia è sovrabbondata"*. E il canto dell'*Exsultet*: *"O beata colpa che ha meritato un tale e così grande Redentore"*»(17).

3) Così due ragioni spiegano il permesso del primo peccato: una, comune all'angelo ed all'uomo; l'altra, propria dell'uomo e che riguarda la condizione carnale di un libero arbitrio esistente nel tempo. A chi domanda perché la potenza divina non ha prevenuto con qualche miracolo il peccato del primo uomo, si può rispondere che essa si preparava a sovraccompensarlo con un miracolo più inaudito.

4. IL MONDO DELLA REDENZIONE

La grazia cristica, per quanto santa, può essere sopraffatta dal peccato; di qui deriva, la formazione di due città antagoniste: una della luce, l'altra delle tenebre.

a) *Esso, tutto considerato, è migliore del mondo della creazione.*

Il mondo della creazione nello stato d'innocenza era buono. Il mondo della natura caduta e riscattata è buono, esso pure; seguendo la strada aperta dall'*Exsultet*, abbiamo fatto un passo avanti, affermando che, tutto considerato, esso è migliore del mondo della creazione.

Ma è mai possibile questo? Il mondo che abbiamo sotto gli occhi, abbattuto inizialmente dal peccato, visitato continuamente dal dolore, dalla miseria, dalle epidemie, dalle catastrofi, pieno di scandali; di tradimenti, di delitti, abitato dalla menzogna, dall'impostura, dalla violenza, dall'ingiustizia, dall'odio, dalla crudeltà, che dispone, dopo centinaia di migliaia di anni, di

spaventosi mezzi di distruzione, il mondo che ha inventato le guerre mondiali, lo sterminio di sei o sette milioni di Ebrei, i campi della fame e della morte, le camere a gas, i forni crematori, le grandi propagande atee, è possibile che questo mondo sia, tutto sommato, migliore di quanto sarebbe stato il mondo dell'innocenza? Sappiamo tutti che un mondo toccato dal male: può essere migliore, tutto sommato, di un mondo inferiore, esente dal male. Ma esiste qualche bene, assente nel paradiso terrestre, che il nostro mondo possa contenere per sovraccompensare il peso, in certo modo infinito, delle sue miserie?

Sì, questo bene esiste. Noi crediamo infatti che il secondo Adamo, venuto a prendere il posto del primo, non è un puro uomo, ma il Figlio eterno di Dio, che la sua dignità è infinita: questa è la nostra risposta suprema. Noi crediamo pure che la santità della Vergine, vera Madre di Dio, supera da sola tutta quella del primo paradiso; che la grazia cristica, succedendo alla grazia adamitica, senza eliminare la sofferenza, può illuminarla meravigliosamente e creare per mezzo dell'ingiustizia, del martiri, per mezzo del peccati, del pentimenti ignorati nella prima età, i quali, come quello della peccatrice ai piedi di Gesù o del ladrone in croce, saranno degli splendori dell'eternità. Noi crediamo che misericordie inimmaginabili sgorgano dalla Croce del Salvatore del mondo, e che egli desidera ardentemente aggregarsi del discepoli che siano, con Lui, in Lui, per Lui, del membri salvatori, perché la moltitudine di coloro che saranno così salvati da loro sia immensa.

b) *La formazione delle due città mistiche.*

l) Bisogna considerare come puramente teorica, ma in realtà irrealizzabile, l'ipotesi di una *massa perditionis*, di una umanità abbandonata alla sua rovina a causa soltanto del peccato originale. La caduta non sarebbe stata permessa, sofferta, se la redenzione non fosse stata prevista nel medesimo eterno istante divino (18). Subito dopo la caduta, il solo pensiero che Dio può avere è di andare, con una bontà inconcepibile, in soccorso dell'umanità, di prepararla a ricevere un giorno la visita del Suo unico Figlio, che, nato dalla razza umana, verrà a sovraccompensare con il sanguinante sacrificio del Calvario, l'offesa del primo peccato, ad attirare tutti gli uomini a Lui (Gv., XII, 32), a riconciliare ed a «pacificare ogni cosa nel sangue della sua Croce sia sulla terra che nei cieli» (Col., I, 20); a ricominciare ed a «ricapitolare» un nuovo universo (Ephes., I, IO). Ed immediatamente e senza indugio, in ragione della

redenzione futura, è mandato al primo uomo, spogliato irrimediabilmente della grazia adamitica, il soccorso di una grazia più misteriosa ancora, già cristica in anticipo.

2) Tale grazia cristica, i cui raggi vengono a bussare alla porta di ogni cuore, a seconda che è accettata o respinta, dividerà gli uomini in due città antagoniste, tutte e due spirituali, mistiche, trascendenti, cioè specificate dalla loro ordinazione immediata, non verso i fini infravalenti della vita temporale, ma verso i fini sovralvalenti della vita eterna; se questi saranno desiderati, avremo la città di Dio, se questi saranno disprezzati, avremo la città del Diavolo. Queste due città percorrono tutta la durata del tempo: sono presenti nella preistoria, prima di esserlo nella storia.

5. IL DUPLICE MOVIMENTO DELLA STORIA

Le due città mistiche in perpetuo conflitto camminano verso la loro meta, imprimendo alla storia un duplice impulso contrario, uno verso l'alto, l'altro verso il basso.

a) *La rivelazione di san Paolo.*

1) Il primo periodo del mondo è quello del Gentili: i teologi lo chiamano il tempo della legge di natura. Miliardi di uomini sono vissuti sotto quel regime. Esso viene abolito, in senso assoluto, dopo la morte del Cristo; tuttavia sopravvive, sotto certi aspetti, nei centri nei quali il Vangelo non è penetrato.

Esso ci viene rappresentato come un ricominciare da capo a partire dal punto più basso della catastrofe. Tuttavia non si tratta di tornare verso ciò che è perduto, ma d'incamminarsi, attraverso una notte dolorosa, verso qualche misteriosa redenzione.

Tale periodo è percorso da una mozione di ascesa verso la luce nel corso della quale si costruisce la città di Dio nel suo primo stato. Dio infatti non abbandonò i Gentili: «Se ha fatto discendere da uno solo tutto il genere umano che popola tutta la faccia della terra..., lo ha fatto affinché gli uomini cerchino Dio quasi a tastoncini e Lo trovino; e così Egli non è lontano da ciascuno di noi, poiché è in Lui che abbiamo la vita, il movimento, l'essere» (*Atti, XVII, 26-27*). «Se il Dio vivente che ha fatto il cielo, la terra, il mare e tutto ciò che vi si trova insegna san Paolo ai Licaoniani - ha lasciato, nelle

generazioni passate, che tutte le nazioni seguissero la loro via, non ha però mancato di testimoniare Se stesso con i Suoi benefici, dispensandovi dal cielo le piogge e le stagioni fertili, colmando i vostri cuori di alimento e di gioia» (XIV, 16-17). Se Egli vuole «che tutti gli uomini siano salvi e giungano alla conoscenza della verità» (*I Tim.*, II, 4), come non renderebbe loro possibile la salvezza? «Realmente, quando i Gentili, privi della legge, compiono naturalmente le prescrizioni della legge, pongono se stessi al posto della legge, senza possedere legge, dimostrano la realtà di quella legge scritta nel loro cuore: ne è prova la testimonianza della loro coscienza», e questo apparirà «nel giorno in cui Dio giudicherà le azioni segrete degli uomini, secondo il mio Vangelo, attraverso al Cristo Gesù» (*Rom.*, II, 14-16).

Ma una mozione contraria, un movimento di rivolta, di discesa nella notte percorre esso pure il tempo del Gentili. In opposizione al mondo di luce, docile alla legge di natura che forma il primo stato della città di Dio, si leva un mondo di tenebre, ribelle agli inviti della legge di natura, che si può chiamare il paganesimo e che forma il primo stato della città del male. Che cosa risulta dal conflitto di questi due mondi spirituali, di queste due città trascendenti in cui sono impegnati, da una parte, le premure delle grazie divine, e dall'altra, «i Principati, le Potenze, i Reggitori del mondo delle tenebre, gli Spiriti del male che abitano gli spazi celesti» (*Efes.*, VI, 12)?

Vi è un risultato invisibile, a noi sconosciuto: quello delle anime salvate o perdute nella mischia e, senza dubbio, molte di quelle che si sarebbero credute perdute, potranno essere salvate all'ultimo istante per qualche miracolo delle misericordie divine.

E vi è un altro risultato visibile, per il quale è indubbiamente il male che la vince; poiché, nel suo insieme, il tempo del Gentili, con le sue strutture spirituali, sociali, culturali (talvolta splendide) finisce, nel suo rapporto con le cose divine, con la catastrofe: «Avendo conosciuto Dio, non Gli hanno reso né gloria né azione di grazia come ad un Dio, ma hanno perduto il senso della ragione ed il loro cuore inintelligente si è ottenebrato...

Hanno scambiato la verità di Dio con la menzogna, hanno adorato e servito la creatura piuttosto che il Creatore che è benedetto eternamente! Amen» (*Rom.*, I, 23 e 25).

2) Che cosa farà Dio? Di fronte al fallimento esteriore del regime della legge di natura, allontanerà il Suo sguardo dall'umanità? No. Egli non ritira mai a

Sé i raggi di grazia che le destina, ma, se li vede rifiutati, li trasporta altrove sopra altre anime o altri popoli: «Le tue prime opere, falle di nuovo dice Gesù all'Angelo della Chiesa che è a Efeso:- altrimenti verrò da te e sposterò la tua fiaccola dal suo posto» (*Apoc.*, II, 5). Misconosciuto apertamente dalla totalità del Gentili, Egli decide di far sorgere un piccolo popolo che farà nascere da Abramo, che sarà Suo, che Egli esaudirà, al quale apparterranno «l'adozione filiale, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse, ed anche i patriarchi, e dal quale [sarà] nato secondo la carne il Cristo, che è al di sopra di tutto, Dio benedetto eternamente! Amen» (*Rom.*, IX, 4-5). Ecco il regime della legge mosaica, parallelo al regime della legge di natura che continua ad essere valido per i Gentili. E' un regime benedetto, privilegiato. Ma nel tempo di Israele si riformerà l'opposizione fra le due città. Per quelli fra gli Ebrei, infatti, il cui cuore, secondo l'esempio di Abramo (IV, 3), si apre attraverso alla fede alle anticipazioni segrete della grazia cristica, la legge può essere santa, giusta, benefica (VII, 12): essi sono, nella posterità di Abramo, i figli della promessa (IX, 8). Ma per coloro che chiudono il loro cuore alle premure della grazia, e si affidano alla loro propria giustizia, la legge diventa accusatrice e causa di morte (VII, 13):. essi, nella posterità di Abramo, non sono altro che i figli della carne (IX, 8). Alla fine, quale di questi due gruppi trionferà sulla scena visibile del mondo? Solo «un resto» di Israele è fedele (XI, 5), ma la massa si lascia sviare, fino al tempo in cui, a sua volta, otterrà misericordia (XI, 31).

3) Il fallimento del regime della legge mosaica va ad unirsi con il fallimento del regime della legge di natura. Nell'uno come nell'altro, lo stesso impulso di discesa dell'umanità nelle tenebre porta il suo frutto visibile: «Ebrei e Greci, tutti sono sottoposti al peccato, come sta scritto (Ps., XIV, 1-3): «*Non vi è un giusto, non uno solo: non c'è un uomo assennato, non uno che cerchi Dio...*» (III, 10-11).

Ma lo smarrimento del Gentili è stato nel passato l'occasione della scelta degli Ebrei; ed il recente passo falso degli Ebrei, sarà l'occasione di una scelta del Gentili. Per non ritirare in Sé il raggio della Sua misericordia, Dio, che lo aveva trasferito dai Gentili agli Ebrei, lo fa ritornare dagli Ebrei ai Gentili; affinché sia manifestata nel seno stesso della storia la suprema legge della salvezza dell'umanità, secondo la quale Egli non tollera mai la rivolta se non per fare apparire ovunque il Suo perdono: «E realmente, come nel

passato, voi [Gentili] avete disobbedito a Dio ed ora avete ottenuto misericordia, data la loro disobbedienza [cioè quella degli Ebrei], così essi hanno disobbedito a Dio, data la misericordia. Poiché Dio ha chiusi tutti gli uomini nella disobbedienza onde usare a tutti misericordia» (XI, 30-32).

Di fronte a questi spostamenti della fiaccola, a queste alternative di peccato e di grazia, a queste scambievoli vittorie della malizia umana e della bontà divina, della città del male e della città di Dio, che cosa fare se non tacere ed adorare? «Oh abisso della ricchezza, della saggezza e della scienza di Dio! Come sono impenetrabili i suoi decreti ed incomprensibili le sue vie! Poiché *chi ha conosciuto il pensiero del Signore? O chi è stato il Suo consigliere? O chi lo ha prevenuto con i suoi doni tanto da dover essere ripagato?* E' da Lui ed attraverso a Lui e per Lui infatti che tutte le cose esistono. A Lui la gloria in tutti i secoli! Amen» (XI, 33-36).

4) In un testo un po' anteriore, l'Apostolo aveva contrapposto le due follie: quella degli uomini che non sanno riconoscere il loro Dio, né nella creazione al tempo della legge di natura, né nei profeti al tempo della legge mosaica; quella di Dio che persiste nel volerli salvare a dimostrazione del Suo amore: «Poiché il mondo, per mezzo della sapienza, non ha riconosciuto Dio nella sapienza di Dio, a Dio piacque di salvare i credenti con la follia del messaggio» (*I Cor.*, I, 21). E' questo che san Tommaso commenta con la sua consueta profondità: Dio aveva fatto il mondo nella sapienza in modo che le creature fossero come le parole e come una prima rivelazione della sapienza di Dio, ma, nella vanità del suo cuore, l'uomo diventa sordo a quelle voci e devia dalla verità. Di conseguenza, Dio cerca di attrarre a Sé i fedeli introducendo nel mondo delle rivelazioni più pressanti: ma poiché non sono della stoffa del mondo, esse saranno a loro volta disprezzate e trovate folli da coloro che non vogliono conoscere se non ciò che è del mondo: tali sono le testimonianze della fede. Così, continua san Tommaso, un maestro che non è capito si sforza di ricorrere ad altre parole per esprimere ciò che ha nel cuore (19).

Il Cristo è venuto per raccogliere nel suo nome i Gentili e gli Ebrei e fare in modo che non ci fossero più nella fede né Ebrei né Gentili (*I Cor.*, XII, 13; *Gal.*, III, 28). L'Apostolo scrive agli Efesini, poc'anzi Gentili: «Ecco che ora, nel Cristo Gesù, voi che poco fa eravate lontani, siete divenuti vicini grazie al sangue di Cristo. Poiché è Lui che è la nostra pace, Lui che di due popoli ne

ha fatto uno solo, abbattendo la barriera che li separava... per trasformare nella sua persona quei due in un Uomo Nuovo, per fare la pace e riconciliarli con Dio, tutti e due in un solo corpo per mezzo della Croce. Allora è venuto a proclamare la pace, pace per voi che eravate lontani e pace per coloro che erano vicini: per mezzo suo infatti tutti e due in un solo spirito, abbiamo accesso presso il Padre» (*Efes.*, II, 13-18).

La tragedia del duplice progresso in sensi contrari, delle tenebre e della luce è d'ora innanzi finita? Ahimè, essa prenderà altre forme più terribili.

5) Considerando, come ci invita a farlo l'*Epistola ai Romani*, la mozione di discesa verso il male, si concluderà che il Cristo è apparso nel momento più cupo della storia, dopo il crollo del regimi di salvezza fondati successivamente con l'appoggio, prima, della legge di natura, poi, della legge mosaica.

E, senza dubbio, l'umanità conoscerà ulteriormente delle situazioni, sotto altri aspetti, molto più spaventose, ma da quando è stata toccata dal mistero dell'Incarnazione, e nella misura nella quale essa lo sa, non può dimenticare che essa è salva in speranza e che porta in sé la pienezza della grazia cristica con le sue virtualità trasfiguratrici. Nella prospettiva del progresso del male dunque, e in quella dell'*Epistola ai Romani*, si dirà che «la pienezza del tempo» (l'espressione si trova nell'*Epistola ai Galati*, IV, 4) scelta da Dio per mandarvi Suo Figlio, è la pienezza della miseria del mondo.

Ma si può considerare la mozione simultanea di ascesa verso una liberazione. Ad Antiochia di Pisidia, Paolo spiega che se Dio ha eletto Israele e l'ha protetto nelle sue peregrinazioni, era per far sorgere in mezzo a lui il Salvatore Gesù annunziato in ultimo luogo da Giovanni il Precursore (*Atti*, XIII, 17-41). L'*Epistola agli Ebrei* ci indica nel culto della legge antica la figura e l'abbozzo del culto della legge nuova: essa inizia ricordando che Dio, a molte riprese e sotto molte forme, ha parlato per mezzo dei profeti, prima di parlare in quegli ultimi giorni per mezzo di Suo Figlio (*Ebr.*, I, 1-2). Luca, discepolo di Paolo, racconta come il Salvatore stesso sveli ai pellegrini di Emmaus il senso della Scrittura «cominciando da Mosè e passando in rassegna tutti i profeti» (*Lc.*, XXIV, 27). Dopo ciò si potrà leggere, seguendo quella direzione, il passo in cui l'Apostolo insegna che, essendo bambini, abbiamo dovuto passare prima sotto il regime dei tutori, ma che «quando giunse la pienezza del tempo, Dio mandò Suo Figlio, nato da una donna, nato

soggetto alla legge, per riscattare i soggetti alla legge e concederci l'adozione filiale» (*Gal.*, IV, 4-5). Così la «pienezza del tempo» diventa quella della grazia profetica che annunzia il Messia (20).

E' infatti nel momento in cui l'umanità è sprofondata negli abissi del suo peccato ed in cui simultaneamente la promessa messianica finisce di illuminarla che il Salvatore compare. Una altra era incomincia per lei, quella degli ultimi tempi, degli ultimi giorni.

b) *Il pensiero degli antichi.*

E' stato osservato (21) che le due interpretazioni possibili dell'espressione di san Paolo sulla «pienezza del tempo», una «pessimistica», l'altra «ottimistica», furono già note agli antichi, che erano entrambe tradizionali e che non devono essere considerate come incompatibili.

San Tommaso si sforza di conciliarle. Dopo aver posta la questione del tempo dell'Incarnazione, risponde prima di tutto che l'umanità doveva, prima, sotto la legge della natura, poi, sotto la legge mosaica, fare l'esperienza della sua miseria per chiamare in aiuto il suo Salvatore, *ut clamaret ad medicum*: e che, poi, era pure richiesta una serie di profeti per preparare una simile visita (22).

Più avanti (23), ricorrendo ancora alla duplice mozione simultanea della storia verso l'alto e verso il basso, egli spiegherà le varie fasi dell'economia sacramentale. Da una parte, egli dice

«man mano che il tempo passava, il peccato incominciò a dominare sempre di più gli uomini; i precetti della legge di natura ben presto non furono più sufficienti ad indicare la retta via alla ragione offuscata; si fece sentire la necessità di una legge scritta e di una determinazione (da parte di Dio) di certi sacramenti della fede». Così, più l'uomo discende, più la misericordia divina si abbassa per risollevarlo. D'altra parte «man mano che il tempo passava, la conoscenza della fede doveva diventare più esplicita; Gregorio Magno (24) ha detto che *con il progredire del tempo si operava un progresso della conoscenza divina*» e nello stesso tempo un progresso dell'economia sacramentale; sotto questo secondo aspetto, le condiscendenze divine non sono più provocate in qualche modo dalle debolezze dell'uomo, ma dal desiderio divino di farlo crescere nella luce.

Agli occhi degli antichi, l'umanità di prima del Cristo appare dunque, come all'Apostolo, trascinata ineluttabilmente da una doppia corrente in sensi

contrari; una verso la vita della grazia, l'altra verso la morte del peccato. Che cosa è accaduto dopo la venuta del Salvatore?

c) *Era della nuova legge.*

La duplice corrente dell'umanità verso il cielo o verso l'inferno, ben lungi dall'attenuarsi, aumenta anzi di violenza nell'ultima era del mondo. La tragedia non fa che aggravarsi man mano che si fa più cosciente. «Se io non fossi venuto, se non avessi loro parlato, non sarebbero in peccato; ma ora non hanno scusante per il loro peccato» (*Gv.*, XV, 22).

1) L'opposizione irriducibile del due amori, quello del mondo e quello di Dio, riempie il Nuovo Testamento: «Non amate né il mondo né nulla di ciò che è nel mondo; se qualcuno ama il mondo, l'amore del Padre non è in lui» (*I Gv.*, II, 15). «Noi sappiamo che siamo di Dio e che il mondo intero giace nel Maligno» (*I Gv.*, V, 19). «Se il mondo vi odia, sappiate che ha odiato Me prima di voi; se voi foste del mondo, il mondo amerebbe il suo bene; ma poiché voi non siete del mondo ed ho scelto di togliervi dal mondo, il mondo vi odia» (*Gv.*, XV, 18-19). «Guai al mondo a Causa degli scandali» (*Mt.*, XVIII, 7).

«Ormai il mistero dell'empietà è all'opera, in attesa che sia tolto di mezzo chi gli pone ostacolo. Allora si manifesterà l'empio, ed il Signore Gesù lo distruggerà con il soffio della sua bocca e lo annienterà con lo splendore della sua Parusia» (*II Thess.*, II, 7-8). «Non è contro avversari di carne e di sangue che dobbiamo lottare, ma contro i Principati, contro le Potenze, contro i Reggitori di questo mondo di tenebre, contro gli Spiriti del male che abitano gli spazi celesti» (*Efes.*, VI, 12). «Tutto ciò che è nato da Dio trionfa sul mondo; e la vittoria che trionfa sul mondo, è la nostra fede» (*I Gv.*, V, 4).

2) Il conflitto si estenderà per tutto il tempo, per cessare soltanto al momento della Parusia: «Signore, non è forse buon seme quello che hai seminato nel tuo campo? Da che cosa dipende dunque che vi si trova del loglio? Egli rispose loro: "E' qualche nemico che ha fatto ciò". E i servitori gli dissero: "Vuoi che andiamo ad estirparlo?". "No - egli disse - per timore che strappando il loglio strappiate nello stesso tempo il grano. Lasciate crescere insieme l'uno e l'altro fino alla mietitura, e al tempo della mietitura dirò ai mietitori: "Raccogliete prima il loglio, legatelo in fasci per bruciarlo, poi ammucchiate il grano nel mio granaio"» (*Mt.*, XIII, 27-30)

«Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria con tutti gli angeli siederà sul trono della sua gloria. Tutte le nazioni saranno raccolte davanti a lui. Ed egli separerà gli uni dagli altri come il pastore separa le pecore dai capri...» (Mt., XXV, 31-32).

3) Che cosa ci presenta l'Apocalisse, se non lo svolgimento della terribile battaglia che (durante tutto il tempo messianico che va dalla prima Parusia, quando il Cristo viene a salvare il mondo, alla seconda, quando verrà a giudicarlo) mette di fronte fra loro due potenze alternativamente vittoriose, due mondi spirituali, uno di luce, ove regna Dio, il Cristo, la città santa, l'altro di tenebre, ove regna Satana, le due bestie ed i loro adoratori? Alla fine c'è il giudizio: «Allora la Morte e l'Ade furono gettati nello stagno di fuoco [la seconda morte] e colui che non si trovò iscritto nel libro della vita fu gettato nello stagno di fuoco. Poi vidi un cielo nuovo, una terra nuova; poiché il primo cielo e la prima terra sono scomparsi ed il mare non c'è più. E vidi la città santa, la nuova Gerusalemme che discendeva dal cielo, da vicino a Dio quale una fidanzata che si è preparata per il suo sposo...» (Apoc., XX, 14; XXI, 2).

4) Perché la storia continua dopo la venuta del Cristo? Quando il suo ritorno, annunciato e sperato, verrà a consumarla? Si sa, scrive Henri Marrou in uno studio su sant'Agostino, con quale acutezza patetica questa domanda si è presentata alla prima generazione cristiana. Egli risponde che i secoli dopo il Cristo costituiscono propriamente il tempo della Chiesa nel suo atto compiuto: «Il ritardo della Parusia è misurato con molta esattezza secondo lo spazio di tempo necessario al reclutamento della Chiesa: la storia si fermerà, giunta al suo termine, quando il numero dei santi sarà al completo» (25). Egli cita sant'Agostino: «Se il Giudice ritarda la nostra salvezza è per amore, non per indifferenza, per un piano prestabilito, non per impotenza: Egli potrebbe, se volesse, sopraggiungere in questo stesso istante, ma aspetta che il numero di tutti i nostri possa essere completato fino all'ultimo» (26). Bisogna che come «un solo uomo diffuso nell'universo intero e che cresca a poco a poco col corso del tempo» (27), la Chiesa diventi, secondo l'espressione dell'Apostolo, come «un uomo perfetto, sino a raggiungere la misura della piena statura di Cristo» (Efes., IV, 13).

Pensiamo dunque che non sono le iniziative della città del male, ma la

pienezza ed il compimento della città di Dio che daranno il segno dell'ultima ora del mondo (28).

6. LA VISIONE DEL DRAMMA DELLA STORIA IN JACQUES MARITAIN

Possiamo oggi trovare un'espressione chiara della visione tragica del conflitto del bene e del male che costituisce la trama della storia dell'umanità, negli scritti di Jacques Maritain, del quale ci permettiamo di raccogliere qui alcuni passi.

a) *Ambivalenza del progresso della storia.*

Una delle prime questioni che si presentava era quella del progresso della storia. Se il mondo ha avuto inizio, se è destinato a raggiungere qualche fine trascendente, respinto, questo è vero, dal peccato delle creature libere, perché Dio lo fa durare, e come concepire il progresso? A questa domanda veniva data una risposta molto ampia, che abbracciava nello stesso tempo il duplice piano dello spirituale e del temporale nel *Dottore angelico*: «Penso che due movimenti immanenti si incrocino ad ogni punto della storia del mondo e che influiscano su ciascuno dei suoi complessi momentanei: uno di questi movimenti spinge verso l'alto tutto ciò che nel mondo partecipa alla vita divina della Chiesa, la quale è nel mondo e non è del mondo, e segue l'attrazione del Cristo, capo del genere umano. L'altro movimento appartiene al Principe del mondo, capo di tutti i malvagi. La storia avanza nel tempo sottoposta a questi due movimenti interiori. Così le cose umane sono soggette ad una tensione sempre maggiore finché, alla fine, la stoffa si spezza. Così il loglio cresce con il frumento; il capitale del peccato aumenta per tutta la durata del tempo; ed anche il capitale delle grazie aumenta e sovrabbonda. Man mano che la storia si avvicina all'Anticristo e subisce in tutta la sua struttura visibile delle trasformazioni che preparano l'avvento di questo, essa si avvicina a Colui che l'Anticristo precede e che nasconde, sotto quella medesima catena di avvenimenti del mondo, l'opera santa che compie fra i suoi» (29).

b) *Le due fonti della storia.*

Come risolvere il problema fondamentale delle relazioni fra le due fonti della storia, fra la libertà defettibile dell'uomo e la libertà eterna di Dio? «Ecco la

concezione vera: il piano divino è immutabile una volta che è *stato fissato* da tutta l'eternità. Ma non è fissato da tutta l'eternità se non *tenendo conto della libera debolezza dell'uomo* che Dio vede nel Suo eterno presente. L'uomo entra così nel piano eterno, ma non per modificarlo! Sarebbe una cosa assurda. Egli entra nella sua composizione stessa e nella sua fissità eterna per la sua facoltà di dire no. Nella linea del male, la creatura è la causa prima. Dimodochè si può interpretare in due modi la frase del Vangelo: " *Sine Me nihil potestis facere*". Si può interpretarla come se si riferisse alla linea del bene, ed allora significa: senza Dio non possiamo fare nulla, senza Dio non possiamo fare il minimo atto nel quale compaia l'essere o il bene. Oppure la si può interpretare come se si riferisse alla linea del male, ed allora significa: senza Dio possiamo fare il nulla, senza Dio possiamo fare quella cosa che è di per sé nulla, possiamo introdurre nell'azione e nell'essere l'annientamento che li colpisce e che costituisce il male.

«La prima iniziativa viene sempre da Dio nel caso del bene; allora, l'iniziativa della libertà creata dipende essa stessa dall'iniziativa divina.

«Ma a causa della facoltà di *rifiuto*, che fa parte naturalmente di ogni libertà creata, la prima iniziativa, in caso di male, viene sempre dalla creatura.

«*Possiamo così farei un'idea del dramma della storia, o piuttosto del dramma delle regioni superiori e sacre della storia. La storia, per quanto grande sia l'importanza di tutto il materiale visibile che la condiziona nel mondo della natura, è fatta prima di tutto dell'incrocio e della mescolanza, della ricerca e del conflitto fra la libertà in creata e la libertà creata. Essa è, per così dire, inventata in ogni istante del tempo dalle iniziative concordi o discordi di quelle due libertà, una nel tempo, l'altra fuori del tempo, e che, dall'alto dell'eternità, alla quale sono inseparabilmente presenti tutti i momenti del tempo, conosce tutte le successioni con un solo sguardo. Ed è gloria della libertà divina fare un'opera tanto più bella in quanto lascia che l'altra libertà la disfaccia ulteriormente, perché solo l'abbondanza delle distruzioni può attrarre la sovrabbondanza di essere. Ma noi che ci troviamo in questa trama, non siamo in grado di vedere altro che l'oscuro accavallarsi del fili che si legano sul nostro cuore*» (30).

c) *Pessimismo od ottimismo?*

Il cristianesimo «è pessimista nel senso che sa che la creatura è tratta dal nulla, e che tutto ciò che viene dal nulla tende di per sé al nulla. Ma il suo

ottimismo è incomparabilmente più profondo del suo pessimismo perché sa che la creazione viene da Dio e che tutto ciò che viene da Dio, tende verso Dio» 81). Esso lo sa attraverso alla ragione, ma ciò non sarebbe sufficiente per chi ha degli occhi per vedere il male nel mondo ed il terribile *fair play* divino che lascia che il male fruttifichi il male. «Per fortuna c'è pure l'ordine della grazia e la virtù del sangue del Cristo, e le sofferenze e le preghiere dei santi e le operazioni nascoste della misericordia che, senza contravvenire alle leggi del *fair play* divino, introducono, nella parte più segreta dell'insieme, del contributi che lo trasfigurano... e portano, nonostante tutto, la storia al suo compimento. Una grandezza più che umana si nasconde nei nostri bassi destini. Viene dato un senso alla nostra condizione miserabile, e questa è, senza dubbio, la cosa più importante. Essa rimane una condizione miserabile e l'esistente che vi vegeta è fatto per divenire Dio in anticipo» (32).

Una pagina commovente, tratta da un altro testo, lascia vedere come siano qui superate le prospettive dell'evoluzionismo e delle sue extrapolazioni: «In realtà, la ragione chiede che noi abbiamo fede nell'uomo. Distogliamooci dall'attuale mondo dell'uomo e guardiamo il mondo della natura (intendo dire con uno sguardo non adulterato). Vediamo che, a dispetto della legge di lotta e di conflitto che regna ovunque, la natura nelle sue profondità è penetrata da una pace abissale, sopra-individuale, che non si può eludere, che è costituita dalla bontà radicale e dalla forza universale dell'essere. E l'uomo, come parte della natura, ha un'essenza che è buona in se stessa. Vediamo che l'evoluzione del cosmo è un movimento perseverante, sebbene continuamente contrastato, verso forme più alte di vita e di coscienza, che raggiunge una vittoria finale nella specie umana, e che, nei limiti di quest'ultima, è sottoposta al dominio dalla libertà umana; il lento e penoso progresso della specie umana dall'epoca delle caverne rivela nell'uomo delle energie che rendono puerile e presuntuoso ogni disprezzo della razza umana. Considerate con un po' di amore un individuo qualunque nella massa comune ed anonima della povera umanità: più lo conoscete, più scoprite in lui delle risorse nascoste di bontà che il male è stato incapace di distruggere. La condizione difficile dell'uomo deriva dal fatto che egli non è una creatura soltanto di natura, ma anche di ragione e di libertà (elementi che sono deboli in lui, ma che tuttavia rappresentano la sua forza indistruttibile ed i pegni della sua inalterabile dignità). Né debolezza né macchie possono cancellare la sua grandezza originaria.

«Sì, noi vediamo che dobbiamo avere fede nell'uomo, ma non possiamo: la nostra esperienza vince la ragione. Il mondo attuale dell'uomo è stato per noi una rivelazione del male: ha infranto la nostra fiducia. Abbiamo visti troppi delitti che nessuna giusta sanzione può compensare, troppi morti nella disperazione, un avvilitamento troppo sordido della natura umana. La nostra concezione dell'uomo è stata offuscata dalla visione indimenticabile degli spettri cruenti dei campi di sterminio. La volontà di potere totalitario, tanto nazista quanto comunista, alimentata dalla nostra debolezza morale, ha sguinzagliato ovunque dei demoni. Sembra che ciò che amavamo sia stato avvelenato; sembra che tutto ciò in cui avevamo fiducia sia fallito. Il nostro essere stesso è minacciato di disperazione mentale e morale. Il nostro stesso linguaggio è stato pervertito, le parole sono diventate ambigue e non sembrano più in grado di fare altro che ingannare. Viviamo nel mondo di Kafka. Dov'è la nostra fede, quella per la quale si vive?

«Forse abbiamo scelto la strada cattiva. Forse avremmo fatto meglio ad attaccarci ad una fede per la quale si vive o si muore... Se il nostro umanesimo ha preso una cattiva piega, è forse perché aveva il suo centro soltanto nell'uomo, e perché era utilitaristico e non eroico; perché ha cercato di relegare nell'oblio la morte ed il male invece di guardarli in faccia e di superarli con un'ascesa dell'anima alla vita eterna; perché ci si è affidati ai tecnici anziché affidarsi all'amore, intendo dire all'amore evangelico... La fede nell'uomo rinasce, quando è radicata nel sovrumano. La fede nell'uomo è salvata dalla fede in Dio» (33).

d) *La macchina del mondo.*

Jacques Maritain si applica a studiare, come filosofo, il contraccolpo sul mondo della cultura dell'eterno conflitto fra il bene ed il male. Anche su questo piano la storia è ambivalente: nei periodi più felici della storia, il male è all'opera oscuramente nella fioritura dei nostri precari giardini; nei periodi più cupi, il bene sta preparando invisibilmente delle conquiste che non si possono prevedere. «Non bisogna stupirsi del fatto che le civiltà cristiane periscano come le altre, ed a causa dello stesso abbandono alle fatalità della materia. Altre ne nasceranno. E' anche una legge statistica che le scoperte difficili, delle quali ha più bisogno lo sviluppo della storia, avvengano raramente senza il soccorso delle energie di errore e di calamità. Le purificazioni che avrebbero salvato tutto si verificano allora dopo che tutto è

stato rovinato e incomincia a rifiorire. Così va la macchina del mondo... I mondi che sono sorti nell'eroismo tramontano nella fatica affinché vengano a loro volta dei nuovi eroismi e delle nuove sofferenze che faranno sorgere altri mondi. La storia umana cresce così, poiché non si tratta di un processo di ripetizione ma di espansione e di progresso; essa cresce come una sfera in espansione, avvicinandosi contemporaneamente alla sua duplice consumazione nell'assoluto del basso, in cui l'uomo è dio senza Dio, e nell'assoluto dell'alto, ove è Dio in Dio» (4).

7. CONCLUSIONE: LA STORIA È UNA CIFRA

1) «Bisogna riconoscere un valore, una fecondità, un senso a questo pellegrinaggio ora trionfale ora doloroso dell'umanità attraverso alla durata della storia?». Questa domanda, dice H. Marrou (35), una volta fatta non può essere elusa.

La terra ha tre miliardi di anni e sono circa cinque o seicento mila anni che gli uomini vi sono comparsi. Due punti sono evidenti a prima vista. Da una parte, ci sono troppe cose valide che ricominciano a scaturire ad ogni generazione, troppa ricerca appassionata del vero, troppa nostalgia della bellezza, soprattutto troppa santità manifestata pienamente al tempo del Vangelo perché noi possiamo mai disperare dell'avventura umana nel suo insieme. D'altra parte vi è troppa cattiveria, troppe cose mostruose, troppe vittorie insolenti dell'orgoglio e della tirannide perché il pensiero di una giustizia immanente al tempo non sia una risposta insufficiente, sovente persino irrisoria, all'ansiosa domanda dei nostri spiriti.

2) Dio, si disse, ha scritto due libri: uno con delle lettere, ed è la *Bibbia*, l'altro con dei fatti, ed è la storia del mondo. In essi, in cui sono mescolati il bene ed il male, la parte del male è tale che rischia di diventare per noi uno scandalo.

«Per comprendere un autore, bisogna cercare di conciliare tutti i suoi scritti che sono in contraddizione», dice Pascal (36) ed aggiunge: «Quanto devono essere stimati coloro che ci scoprono il segreto e ci insegnano a conoscere il senso nascosto» (37).

Per scoprire il segreto della storia santa e della storia del mondo, per togliere il sigillo, per accordare gli opposti, non esiste che un dato. È il mistero di un Dio che «non permetterebbe mai ad un male qualunque di esistere nelle Sue

opere se la Sua onnipotenza e la Sua bontà non fossero tali che Egli potesse far uscire il bene dallo stesso male)) (8). Allora l'assurdità scompare: il bene ed il male, la santità ed il peccato, l'essere ed il nulla non sono più messi sullo stesso piano.

La storia, che sarebbe uno scandalo a causa dei mali in certo modo infiniti che mette sotto i nostri occhi, cessa di esserlo soltanto di fronte al mistero, infinito in modo assoluto questa volta, della santità di Dio. Noi dobbiamo leggerla da queste altezze. Soltanto le tenebre divine possono illuminarla, vincere le antinomie, far comprendere che il conflitto fra le due città trascendenti ha un senso. Non certamente in quanto l'inferno, ove permane l'odio verso Dio, sia un elemento strutturale dell'universo (Teilhard de Chardin), né in quanto Dio per fare Se stesso attraverso alla storia abbia bisogno del male da vincere e da riconciliare (Hegel), ma in quanto l'onnipotenza e la bontà divina sanno prendere occasione dalle rovine del male per sovraccompensarle con dei beni dei quali non possiamo quaggiù avere l'idea.

3) Già il Padre de Caussade parlava della Bibbia e del mondo come di due libri che si illuminano soltanto al contatto delle tenebre divine: «La parola di Dio scritta è piena di misteri; la Sua parola attuata negli avvenimenti del mondo non lo è meno. Questi due libri sono veramente sigillati, la lettera di entrambi uccide. Dio è il centro della fede; è un abisso di tenebre che, per così dire, da quella profondità si diffondono su tutte le cose che ne vengono fuori.

«Tutte quelle parole, tutte quelle opere non sono altro, per così dire, che dei raggi oscuri di quel sole più oscuro ancora.

«La Sacra Scrittura è il linguaggio misterioso di un Dio ancora più misterioso; gli avvenimenti del secolo sono parole oscure di quel medesimo Dio così nascosto e sconosciuto. Sono delle gocce del mare, ma di un mare di tenebre)) (39).

Prendendo occasione da *Ebr.* (XIII, 8): «Gesù Cristo è lo stesso ieri ed oggi, e lo sarà sempre», lo stesso autore raffronta con la vita propria del Salvatore, raccontata nel Vangelo, la Sua vita mistica, continuata nei santi, che è, egli dice, come un vangelo dello Spirito Santo: «Oh! Che bella storia! Che bel libro lo Spirito Santo scrive presentemente! Esso è sotto i torchi, anime sante; non passa giorno senza che se ne dispongano le lettere, senza che vi si faccia

scorrere l'inchiostro, senza che se ne stampino i fogli. Ma noi siamo nella notte della fede; la carta è più nera dell'inchiostro; fra i caratteri c'è soltanto confusione; è una lingua dell'altro mondo, non vi si capisce nulla. Potrete leggere questo vangelo soltanto in cielo.

«I misteri non si vedono e non si sentono; sono oggetto di fede. La fede non giudica della loro verità e della loro bontà se non attraverso alloro principio; in se stessi, infatti, sono così oscuri che tutte le loro apparenze non servono che a nasconderli e ad accecare coloro che giudicano con la sola ragione» (40).

Alla città di Dio si oppone il mistero dell'iniquità. Esso «non è altro che l'inversione dell'ordine di Dio; è l'ordine o piuttosto il disordine del Diavolo. Questo disordine è un mistero poiché nasconde sotto belle apparenze mali irrimediabili ed infiniti... La storia antica, santa e profana, non è che la storia di tale guerra». Infine «ciò che si oppone all'ordine di Dio non serve che a renderlo più adorabile. Tutti i servitori dell'iniquità sono gli schiavi della giustizia, e l'azione divina fonda la Gerusalemme celeste con le rovine di Babilonia» (41).

4) Ma questa fiducia assoluta in Dio, al di sopra di tutti gli avvenimenti contrari della storia, questo abbandono totale di sé, della propria vita e della propria morte nelle mani della Sua onnipotenza e della Sua carità, è una grazia che si può trovare ovunque fra gli uomini? In risposta a coloro che hanno saputo vedere nei primitivi soltanto una «preghiera interessata», un etnologo contemporaneo, il Padre Goetz, cita una preghiera di puro abbandono composta presso i Galla, l'indomani di una guerra per loro disastrosa: «O Dio della terra, mio Signore, tu sei al disopra di me, io sono sotto di te...

«Io, quando vedo uno o due uomini, vedendoli con gli occhi, li conosco. Tu, sebbene non veda con gli occhi, vedi in te stesso.

«Un uomo cattivo ha cacciato tutti gli uomini dalle loro case, ha dispersi i bambini e la madre come delle galline. Il nemico cattivo ha strappato i figli dalla mano della madre e li ha uccisi. Tu hai permesso tutto ciò. Perché lo hai fatto? Tu lo sai.

«Hai fatto crescere i cereali, li hai mostrati ai nostri occhi; l'affamato vedendoli era consolato.

«Quando il grano era in fiore hai mandato le cavallette e gli insetti, le

cavallette ed i colombi. Tutto ciò è venuto dalla tua mano, sei tu che l'hai fatto. Perché lo hai fatto? Tu lo sai.

«Mio Signore, risparmia gli uomini che ti pregano. Come il proprietario del grano lega colui che ruba il grano, così legaci, o Signore. Se hai legato colui che ami, tu slegli colui che ami. Così tu mi ami, slegami, poiché ti supplico di cuore.

«Se non grido verso di te di cuore, tu non mi ascolti. Se grido di cuore, tu lo sai, tu mi ascolti» (42).

5) Per coloro che ne conoscono il segreto, in che modo lo spettacolo di ciò che impropriamente si chiama la storia della Chiesa (mentre in realtà non è che la storia del mondo cristiano, del quale le luci soltanto sono del Cristo e le vergogne del Diavolo) in che modo lo spettacolo della storia tutta quanta sarebbe altro che lo spettacolo della pazienza infinita della bontà divina (43)?

NOTA

(1) V. indietro, p. 176.

(2) V. C. JOURNET, *L'aventure des anges*, in «Nova et Vetera», 1958, pp. 127 sgg. E soprattutto lo studio chiarificatore di J. MARITAIN, *Le péché de l'ange*, in «Revue Thomiste», 1956, pp. 197-239.

(3) SAN TOMMASO, I, q. 62, a. 5.

(4) J. MARITAIN, *Le péché de l'ange*, cit., p. 234.

(5) Dell'Anticristo, dell'uomo del peccato, l'Apostolo dice che «pretenderà essere egli stesso Dio» (*II Tess*, 3-4).

(6) SAN TOMMASO, I, q. 63, a. 3.

(7) IBID.

(8) ID., I, q. 2, a. 3, ad. 1.

(9) ID., I, q. 48, a. 2, ad. 3.

(10) *Moralium*, lib. II, in cap. I, Job; P.L., tomo LXXV, col. 564.

(11) SAN TOMMASO, *II Sent.*, dist. 23, q. I, a. 2.

(12) ID., I, q. 64, a. 2.

(13) *De adoratione in spiritu et veritate*, lib. XII; P.G., tomo LXVIII, col. 1076.

(14) *Sermo* LXXIII, n. 4; P.L., tomo LIV, col. 396.

(15) SAN LEONE MAGNO, *De incarnatione*, disp. 2, dub. 1, n. 36; ed. Palmé, tomo XIII, p. 298.

(16) SAN FRANCESCO DI SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, libro II, cap. 5.

(17) SAN TOMMASO, III, q. 1, a. 3, ad. 3.

(18) «In un identico decreto», dicono i Carmi di Salamanca. SAN LEONE MAGNO, *De incarnatione*, disp. 2, club. 1, n. 36, cit., p. 298. Cfr. *l'Eglise du Verbe incarné*, cit., tomo n, p. 101.

(19) SAN TOMMASO, *I Cor.* (lect. 3, ed. Marietti, n. 55). Cfr. M. E. BOISMARD, O.P., *Le prologue de saint Jean*, Cerf, Paris 1953, p. 114: «Gli uomini non hanno voluto riconoscere Dio fin dalla creazione, non hanno saputo comprendere la parola di Dio scritta nel libro della Creazione, e san Giovanni (I, 10) esprime lo stesso pensiero: «*La Parola era nel mondo, e il mondo esistette attraverso ad essa, e il mondo non la conobbe*».

(20) Riguardo al disegno divino di riunire tutte le cose nel Cristo, quando sarà giunta «la pienezza del tempi» (*Efes.*, I, 10), P. BENOIT scrive: «La pienezza del tempi rappresenta l'arrivo del tempi messianici o escatologici, che portano a compimento la lunga attesa del secoli, venendo a colmare una misura finalmente piena» (*Epistola agli Efesini*, Cerf, Paris 1949, p. 83).

(21) H. MARROV, *A Diognète*, Cerf, Paris 1951, pp. 204-7. E' la seconda interpretazione adottata nell'*Epistola a Diogneto* (IX, 2): «Quando la perversità fu al colmo, e divenne pienamente manifesto che la ricompensa che se ne poteva aspettare era il supplizio e la morte, allora giunse il tempo che Dio aveva segnato per manifestarvi ormai la sua bontà e la sua potenza: quale sovrabbondanza della filantropia e della carità di Dio!».

(22) SAN TOMMASO, III, q. 1, a. 5, 6.

(23) ID., III, q. 61, a. 3, ad. 2.

(24) SAN GREGORIO MAGNO, *Homil. in Ezech.*, lib. II, *Homil. IV*, n. 12; P.L., tomo LXXVI, col. 980.

(25) H. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Vrin, Paris 1950, pp. 21-22.

(26) *Enarr. in Ps.* XXXIV, 11, 9.

(27) *Enarr. in Ps.* CXVII, XVI, 6.

(28) «Il punto di vista religioso della storia del mondo nel *Corano* differisce totalmente da quello del giudaismo ortodosso e del cristianesimo... Per l'Islam non c'è progresso nella rivelazione del mistero di Dio. La religione... è ricordata periodicamente agli uomini dai profeti. Delle comunità sono state successivamente visitate, le une dopo le altre, senz'altro legame fra loro che una sovrapposizione nel tempo. La grande legge coranica della storia è che i popoli ribelli verso coloro che Dio inviava loro sono stati annientati. Sono stati successivamente sostituiti da altri che hanno preso il loro posto». J. JOMIER, *Bible et Coran* (Cerf, Paris 1959, pp. 140-43). Fra l'origine e la fine del mondo «il cupo

deserto della storia (gli uomini nascono, soffrono, e muoiono) è interrotto soltanto dalle oasi della profezia: di Noè, di Abramo, di Mosè, di Gesù. Da un profeta all'altro, c'è discontinuità, serie di parole a intervalli che scuotono il tempo senza trasformarlo. Maometto stesso, suggello del profeti, non è trascendente per loro» (J. MONCHANIN, *Islam et Christianisme*, in «Bulletin des Missions», tomo XVII, 1938, p. 21. V. anche J. M. ABD-EL-JALIL, *Aspects intérieurs de l'Islam*, Seuil, Paris 1949, pp. 37 sgg.).

(29) J. MARITAIN, *Le Docteur angélique*, Hartmann, Paris 1929, p. 111; Desclée de Brouwer, Paris 1930, p. 81. Quest'idea di un duplice progresso in sensi contrari è valida anche sul piano culturale: «Tale è l'idea del progresso, che deve, a mio avviso, sostituirsi contemporaneamente al concetto illusorio del progresso necessario, concepito secondo il punto di vista di Condorcet, e a quella negazione o avversione al progresso che prevale oggi presso coloro che disperano dell'uomo e della libertà, e che è in se stessa un principio di suicidio storico» (*Les droits de l'homme et la loi naturelle*, La Maison Française, 1942, p. 46).

(30) ID., *Pour une philosophie de l'histoire*, Seuil, Paris 1959, p. 132. Cfr. ID., *Du régime temporel et de la liberté*, Desclée De Brouwer, Paris 1933, p. 32.

(31) ID., *Pour une philosophie de l'histoire*, cit., p. 64.

(32) ID., *Court traité de l'existence et de l'existant*, cit., pp. 193-95.

(33) ID., *Une foi par quoi l'on vit?* in *Le philosophe dans la cité*, Alsatia, Paris 1960, pp. 171-73.

(34) ID., *Humanisme intégral* (Aubier, Paris 1936, pp. 309c 10). E' inutile ricordare che un umanesimo è integrale soltanto se si apre contemporaneamente ai valori della ragione e a quelli della fede. E' sorprendente che si sia potuto vedere nel marxismo un umanesimo «integrale».

(35) H. MARROU, *De la connaissance historique*, Seuil, Paris 1954, p. 16.

(36) B. PASCAL, *Pensées*, Brunswick, n. 684.

(37) IBID., n. 678.

(38) *Enchiridion*, III, 11.

(39) P. DE CAUSSADE, *L'abandon a la Providence divine*, Gabalda, Paris 1928, tomo I, p. 31.

(40) IBID., pp. 33-36.

(41) IBID., pp. 143-44.

(42) J. GOETZ, S.J., *Les religions des primitifs*, coll. «le sais, je Crols», Fayard, Paris 1958, p. 108.

(43) Posso citare qui una preghiera che il Padre Cormier scrisse su di un'immagine di san Domenico per regalarla al Padre Madonnet? «San Domenico, siate la fiaccola perché io veda meglio l'azione di Dio nella storia, l'unità della sua sapienza nella varietà e nell'apparente incoerenza delle cose, i tesori della sua bontà nei tempi peggiori e nelle tribolazioni più dolorose».

CAPITOLO DECIMO COME GUARDARE IL MALE?

“O Deltà, Deltà, eterna Deltà!... Oceano di pace”, esclama santa Caterina da Siena (I). Pace che non è fatta di ciò che noi chiamiamo con le nostre parole umane impassibilità, indifferenza; pace che è amore, amore ardente: quando il Verbo incarnato parlerà, sarà per dire che è venuto a gettare il fuoco sulla terra e che è suo desiderio che sia già acceso (*Lc.*, XII, 49); pace che è pietà e tenerezza: “O Trinità eterna ed incomparabile! O ineffabile Amore, se mi chiamate Vostra figlia, posso ben dire che siete mio Padre...” (2); Deltà che tuttavia non può essere turbata in Se stessa dalla eterna caduta degli angeli, né dalla rovina del paradiso terrestre, e neppure dalla sofferenza di Gesù e dal grido straziante che innalza dalla Croce:

“Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?” (*Mt.*, XV, 34) (3).

Nella pienezza di quella pace inalterabile ed infinita che è amore, Dio vede da tutta l'eternità l'opera della creazione e della redenzione del mondo. Sarà dal seno stesso di quella pace divina che gli eletti, prendendo a prestito gli occhi di Dio, vedranno a loro volta l'intero svolgimento della storia del mondo. Allora cesseranno per loro tutte le domande; il velo sarà sollevato; ciò che non ci poteva apparire quaggiù, data la nostra condizione di pellegrini, ciò che ci era oggetto o di scandalo o di adorazione si illuminerà improvvisamente e per sempre; il problema del senso della creazione, del perché del permesso di tanti mali da parte di un Dio onnipotente ed infinitamente buono si risolverà nella luce: “Ed udii una gran voce, venuta dal trono, che diceva: " Ecco il tabernacolo di Dio con gli uomini, e metterà la Sua tenda con loro, e saranno i Suoi popoli, ed Egli stesso sarà Dio-con-loro. Ed asciugherà tutte le lacrime del loro occhi e la morte non esisterà più, e non vi sarà più né lutto né grido di dolore, perché le prime cose se ne saranno andate”.

“E Colui che era seduto sul trono disse: " Ecco che rendo nuove tutte le cose”“(Apoc., XXI, 3-5).

La pace, secondo il grande detto di sant'Agostino, è “la tranquillità dell'ordine”, che si può definire come la vittoria dell'amore che raccoglie le attività disperse per farle convergere verso il loro fine supremo.

La pace regna nel punto in cui si compie questa convergenza, ed essa discenderà nel cuore di coloro che potranno guardare, da quelle altezze,

l'universo e la sua storia.

Ma non c'è forse un mondo, quello della libertà e della moralità, nel quale Dio può essere vinto, nel quale in realtà Egli soffre la resistenza eterna delle Sue creature libere ribelli? E dove si prova resistenza, ci può essere pace?

La risposta è questa: l'ordine della libertà e della moralità è un ordine particolare, fatto per rientrare, per una strada o per un'altra, nell'ordine universale. In coloro che respingono l'influsso dell'Amore creatore, la privazione che essi scelgono per fame la loro parte, è, a suo modo, una perpetua confessione che la pienezza è in Dio, una prova della sovrabbondanza intima propria dell'Amore. Chi vede ciò, vede pure come il male del peccato e dell'inferno rientri nell'ordine universale, non certamente come parte componente e strutturale, ma negativamente, come attestazione fatta in profondità, in un modo senza dubbio inadeguato e finito, dell'infinita pienezza di Dio. Noi sappiamo che questo sarà il privilegio degli eletti; ma a noi, che siamo al di qua del velo, queste cose non sono note che nella notte della fede.

E' il dono della scienza che concede alla fede di essere illuminata, anche in seno alla sua notte, riguardo alla profondità del male, e che le fa versare sulla tragedia del mondo quelle lacrime che sono una delle beatitudini del Vangelo. Ed è il dono della sapienza che concede alla fede di essere illuminata, sempre in seno alla sua notte, anche sul fatto che il male non è permesso se non per essere l'occasione di beni molto puri e molto nascosti, e che le comunica quella pace dei figli di Dio, che oltrepassa ogni concezione e che è una delle beatitudini del Vangelo.

In san Tommaso d'Aquino, che ha analizzato tutte le forme del peccato e della malizia umana, vi è una profonda conoscenza del male; eppure vi è una pace incrollabile, che, alla fine, lo ha ridotto a quel silenzio nel quale tutte le parole non sono più altro che paglia.

Abbiamo citato il passo di Angela di Foligno in cui la bontà di Dio, com'ella dice, le fu manifestata tanto intensamente nei dannati che la respingono quanto nei buoni che la accolgono.

San Giovanni della Croce, in un pensiero la cui verità sembra dover ingigantire con il tempo, assicura che quanto più il male si intensifica nel mondo, con tanto, maggior splendore si rivela la bontà divina: "Il Signore ha sempre svelato ai mortali i tesori della Sua sapienza e del Suo spirito; ma ora che la malizia va scoprendo incessantemente il suo volto, Egli li svela ancora

di più” (4).

Le oscurità non scompaiono per i servitori di Dio, tutt'altro. Ma una certezza invisibile allarga il loro cuore. La predicazione del Vangelo ai selvaggi del Canada, ostacolata da un'epidemia, ispira diffidenza verso i missionari come se fossero i più grandi stregoni della terra: “In questo - scrive il Padre Lallemand - bisogna confessare che quella povera gente è assolutamente scusabile; è accaduto infatti assai sovente, e lo abbiamo osservato più di cento volte, che là dov'eravamo più conosciuti, dove battezzavamo di più, proprio là, si moriva di più e, al contrario, nelle capanne nelle quali ci era vietato entrare, sebbene talvolta gli ammalati fossero agli estremi, si vedevano dopo qualche giorno tutti quanti felicemente guariti. Vedremo nel cielo i giudizi segreti, ma sempre adorabili di Dio a questo proposito” (5). A ciò Maria dell'Incarnazione aggiunge con il suo slancio ammirabile: “Dovunque essi andavano, Dio permetteva che la mortalità li accompagnasse, per rendere più pura la fede di coloro che si convertivano” (6). Basta rileggere alcune pagine di questa serva di Dio, la quale pensava che i missionari devono “amare di più che tutti i serafini” per comprendere come, quando il fervore raggiunge una certa veemenza nelle anime, la certezza dell'amore di Dio per gli uomini diventa per loro così assoluta che i problemi, le stesse esitazioni sembrerebbero loro una bestemmia, e che le disgrazie che le colpiscono in ciò che hanno di più caro non possono fare altro che piombarle nell'adorazione.

Lo sguardo di una fede illuminata dal dono della sapienza è la sola luce che permetta allo spirito di discendere nella profondità del male senza annegare. Il dono della sapienza, con il dono della scienza, è nella Vergine quando, avendo ascoltato l'angelo dell'Annunciazione, comprende che il tempo del Messia è giunto, e che deve dire sì al Verbo che domanda di incarnarsi in lei. Ma dovrà più tardi apprendere, con quanti strazi successivi, a quale prezzo ed attraverso quale dramma, il male del mondo sarà sconfitto.

Ella è presa alla sprovvista a Betlemme “dove non c'è posto per loro in albergo”; deve dare alla luce nello squallore Colui che sa essere il Figlio di Dio. Con quale stupore scruta il mistero della liberalità del Signore che, come dirà più tardi san Paolo ai Corinzi, da ricco com'era si fece povero per noi, onde arricchirci con la sua povertà (*II Cor.*, II, 9). Ma è possibile che Dio, se veramente quel Bambino è Suo Figlio, più prezioso di tutto l'universo, Lo abbandoni al rischio di un simile parto, e Lo affidi ad appoggi così deboli?

Poi, c'è la fuga sulla strada dell'esilio. Bisogna partire all'improvviso, di notte, per strappare il Bambino alla morte, incamminandosi miseramente, senza risorse, senza difesa, verso un paese lontano, sconosciuto, dove si parla un'altra lingua. Il cuore della Vergine deve sussultare ad ogni pericolo di quel lungo viaggio. Se veramente quel Bambino sta a cuore a Lui, Dio, non vi sono mezzi meno precari e più sicuri per salvarlo? Ma Dio rimane silenzioso; anche quando Suo Figlio è preso, lascia che la trama inesorabile degli avvenimenti si svolga.

Gli artisti del Quattrocento hanno rappresentato la Vergine che sviene sia ai piedi della Croce, sia, più tardi, nel momento della sepoltura. Ma lo svenimento ci coglie soltanto quando il dolore è troppo intenso per essere sopportato. Non è vero che la Vergine sia svenuta; è rimasta unita a suo Figlio nella contemplazione della Passione sanguinosa; ha conosciuto la più grande agonia che una creatura possa conoscere (subito al di sotto di quella del Cristo, che, Egli pure, non è svenuto); ha portato fino in fondo tutto il peso terribile della corredenzione del mondo. “Presso la croce di Gesù, c'era sua Madre...”, dice il Vangelo (*Gv.*, XIX, 25); e la Chiesa canta: *Stabat Mater dolorosa*.

In cielo, nello splendore della visione della patria, si dissiperanno tutte le tenebre; ma quaggiù, finché procediamo nell'esilio, il mistero del male incomincia ad illuminarsi per noi soltanto nella notte della fede: il velo non è stato sollevato per nessuno, né per i santi né per la Vergine. Per l'umanità di Gesù le cose stanno diversamente. Fino dal primo istante della sua vita, la sua intelligenza è illuminata dalla visione immediata della divinità: egli non *crede*, ma *vede* per quali grandi beni un Dio onnipotente ed infinitamente buono può permettere al male di introdursi nella Sua opera. Per questo c'è in lui la pace del paradiso; ma finché dura la sua vita mortale, essa è come concentrata nella sommità della sua anima, e le regioni inferiori del suo essere, il suo cuore, la sua sensibilità, il suo corpo possono essere invasi dal dolore, dal turbamento, dall'agonia. Egli è contemporaneamente nella patria, con una parte di se stesso, e nell'esilio, con un'altra parte; già alla meta ed ancora per la strada, *comprehensor et viator*. Di qui ha origine l'impenetrabile mistero degli incontri di Gesù con il male. Provi ciascuno a penetrarvi secondo il suo cuore: noi non possiamo dire che poche povere parole.

Gesù ha visto l'uomo abbattuto dal male della sofferenza: fisica. La sofferenza non è eterna; nel piano divino è destinata ad essere superata ed

annullata. Allora, per indicare la precarietà del suo regno, per indicare che il male fisico non è primordiale e che è in certo modo indebito, Gesù, in certi momenti con una sola parola, lo ha allontanato: “Ecco che un lebbroso venne a prosternarsi davanti a lui e gli disse: " Signore, se tu lo vuoi, puoi guarirmi ". Egli distese la mano e lo toccò dicendo: "Io lo voglio, sii guarito"“(Mt., VIII, 2-3). Gesù sa che un primo peccato è all'origine delle sofferenze umane e che esse, in questo senso rivelano una momentanea vittoria del demonio: “C'era là una donna posseduta da uno spirito che la rendeva inferma da diciotto anni; era curva e non poteva assolutamente sollevarsi. Gesù vedendola, la chiamò: "Donna, sei libera dalla tua infermità". Poi posò le mani sopra di lei, e, nello stesso istante ella si sollevò e glorificava Dio” (Lc., XIII, 11-13). E a coloro che gli rimproveravano di avere guarito nel giorno di sabato, rispose: “Ipocriti, ciascuno di voi, il sabato, non slega forse dalla stalla il suo bue o il suo asino per portarlo a bere? E non si sarebbe dovuto liberare questa figlia di Abramo, che Satana ha legata da diciotto anni, nel giorno di sabato?” (XIII, 15-16).

Tuttavia Gesù non è venuto a togliere immediatamente la sofferenza, ma a prenderla su di sé e ad illuminarla dall'interno.

Gesù ha incontrato la morte. Neppure questa è primordiale né definitiva: è la ricompensa del peccato (Rom., VI, 23), l'ultimo nemico che sarà vinto (1 Cor., XV, 26). Gesù trionfa per tre volte su di essa anche prima della gloriosa risurrezione per dimostrare il suo carattere in certo modo usurpatore e temporaneo; si direbbe che Gesù si commuova dell'umiliazione inflitta dalla morte della povera natura umana che essa colpisce. A Nain, vedendo la madre dell'unico figlio portato a seppellire, “ha pietà di lei e le dice: "Non piangere"” (Lc., VII, 13). Più tardi prende la mano della figlia dodicenne di Giairo e, rialzatala, la fa mangiare (Mc., V, 42-43). Gesù piange sulla tomba di Lazzaro. E' l'ora del suo incontro solenne con la morte: le lascia compiere tutte le sue rovine fino alla decomposizione del corpo. Gli fanno dire subito: “Signore, colui che tu ami è ammalato” (Gv., XI, 3). Egli si accontenta di rispondere: “Questa malattia non conduce alla morte; è per la gloria di Dio, affinché il Figlio di Dio sia in essa glorificato” (XI, 4). Eppure essa conduce alla morte poiché Lazzaro morirà; ma la morte non avrà l'ultima parola, anzi non l'avrà mai. Gesù è più forte della morte e lo dimostrerà subito con la risurrezione di Lazzaro alla vita mortale di quaggiù, prima di dimostrarlo, un po' più tardi, con la sua risurrezione gloriosa alla vita eterna del cielo, nella

scia della quale tutti gli eletti saranno alla fine trascinati. Ma vedendo la tomba Gesù “si commosse egli pure” e “pianse” (XI, 33-35). Egli piange su Lazzaro, su ciò che è diventata la vita umana a causa delle opere stesse dell'uomo, sull'indicibile disastro della colpa originale. Gesù, che si turba e piange di fronte alla morte, e che, con una parola, comanda alla morte! Quanta serenità in lui, quanta potenza, quanta grandezza, ma anche quanta tenerezza! Chi mai comprenderà la morte come Gesù?

Gesù è venuto soprattutto per togliere il peccato: esso è il vero male. Egli può toglierlo come un chirurgo toglie un cancro e le sue aderenze. Gli viene condotto un paralitico; tutti stanno attenti a ciò che farà. Ma Gesù vede ciò che nessuno vede: non la sua infermità, ma il dramma del peccato e della disperazione che si svolge nel suo cuore. “Abbi fiducia, figliolo, ti sono rimessi i tuoi peccati” (Mt., IX, 2). Egli guarisce il paralitico, come risuscita Lazzaro: ma quelli sono mali secondari.

Appena un cuore incomincia ad aprirsi al pentimento, Gesù è pronto a perdonare: non insiste più sul peccato, usa un'infinita delicatezza. E' vero che immerge di colpo il pugnale nel cuore della Samaritana, parlandole dei suoi mariti. La donna non si scusa, sa che egli ha ragione, cerca soltanto di deviare la conversazione. Egli la segue, risponde alle sue nuove domande.

In casa di Simone il Fariseo, per quella donna conosciuta in città come peccatrice ma ora sconvolta dal pentimento, Gesù non ha una parola di biasimo ma dice quelle parole che ciascuno di noi vorrebbe udire da lui al momento della morte:

“Il gran numero dei tuoi peccati è rimesso perché ha molto amato” (Lc., VII, 47). E' un preludio delle famose parole: “Oggi, sarai con me in paradiso” (Lc., XIII, 43).

Per la donna sorpresa in adulterio e che aspetta atterrita il momento della lapidazione, ma che, alla fine, rimane sola davanti a lui, non ha che poche parole: “Donna, dove sono andati? Nessuno ti ha condannato? ”Nessuno, Signore ”, ella rispose. Neppure io - dice Gesù - ti condanno. Va', e d'ora innanzi non peccare più” (Gv., VIII, 10-11).

Il peccato, che condurrà Gesù all'agonia, è il continuo tormento della sua vita. Fin dall'inizio della predicazione, deve affrontare l'orrore dell'inferno, nel deserto, al momento delle tre tentazioni. Il Vangelo è pieno di fatti rivelatori. “Durante il soggiorno che fece a Gerusalemme per Pasqua, molti credettero nel suo nome vedendo i segni che faceva. Ma Gesù non si fidava

di loro, perché li conosceva tutti, e non aveva bisogno di essere informato su nessuno: sapeva ciò che c'è nell'uomo" (Gv., II, 23-25). Nulla gli è nascosto di ciò che vi è di guasto e d'incostante nei nostri cuori. Gesù piange su Gerusalemme: "Gerusalemme, Gerusalemme che uccidi i profeti e che lapidi coloro che ti vengono mandati, quante volte ho voluto riunire i tuoi figli come una gallina riunisce i suoi pulcini sotto le sue ali, e non avete voluto!" (Mt. XXIII, 37). Piangeva sulla sua patria, come alcuni hanno creduto? Era qualcosa di più profondo. Piangeva sul disconoscimento, da parte della maggiore parte del popolo eletto, della grande profezia dell'Antico Testamento; tutte le premure di Dio, discese da quasi duemila anni come una rugiada su quel popolo amato, finivano con un tradimento; Gesù piange sul peccato di Gerusalemme che è l'immagine di ciascuna delle nostre anime.

Dov'è che la terribile libertà lasciata da Dio al male appare tanto tragicamente quanto nei racconti evangelici dell'Agonia, della Passione, della Morte del Salvatore? Come può Dio abbandonare questo Figlio unico, nel quale si è compiaciuto, alle selvagge invenzioni della malizia degli uomini, che sembrano appena comprendere di quali invisibili potenze sono gli strumenti? Come può tollerare che si schermisca, che si percuota, che s'incoroni di spine Colui ch'Egli manda nel mondo per rendere testimonianza alla verità? Come può restare muto quando s'innalzano verso di Lui una supplica come quella dell'agonia: "Abba! Padre! Tutto Ti è possibile: allontana da me questo calice... Ma non la mia volontà sia fatta, bensì la Tua" (Mc., XIV, 36), o un pianto come quello della Crocifissione: "Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?" (Mc., XV, 34).

E nello stesso tempo dov'è attestata con altrettanta forza quanto è quella di questi racconti evangelici l'infinita pazienza della bontà divina verso l'umanità peccatrice, e i disegni imprevedibili della sua onnipotenza, la quale, fra mali così empì e con una catastrofe così fatale, effettua la liberazione e la redenzione del mondo?

L'anima santa di Gesù si trova nel punto in cui si incontrano, da una parte, gli assalti scatenati dell'inferno, e dall'altra, gli inauditi permessi di azione concessi dal cielo al male, ed abbraccia con uno sguardo i due abissi. Le sette divine parole discese dalla croce potrebbero aprire la strada per penetrare il mistero.

Quando Dio pone a ciascuno di noi, in un modo sempre più straziante, il problema del male, non per scuotere la nostra fede e la nostra fiducia, ma per

renderle più vere, più intense, ci è stato preparato in anticipo dalla Sua bontà un aiuto per rispondergli nelle parole del Padre Nostro.

PADRE NOSTRO CHE SEI NEI CIELI. Padre, vuol dire, per chi è il figlio, l'unione meravigliosa della potenza e della tenerezza. Noi non siamo orfani. Esiste per noi un Padre la cui potenza e la cui tenerezza sono infinite, che fa discendere il Suo sguardo su tutti i momenti, anche i più desolati, della nostra vita. Egli ci attende nella regione dove non c'è il male, ma al di là del male, nella Patria. Se le parole di Platino: “Fuggiamo verso la cara patria... Noi abbiamo infatti una patria donde veniamo e un padre che in essa ci attende” (7), hanno talmente affascinato sant'Agostino, è perché un cristiano non può, d'ora in poi, leggerle se non pensando alle rivelazioni del Vangelo.

SIA SANTIFICATO IL TUO NOME. Che il Tuo nome di Padre sia riconosciuto, che esso sia confessato anche nella notte delle prove più grandi. Giobbe è innocente; non è vero che le sventure che lo opprimono siano delle punizioni. Eppure davanti a sé non ha altro che la morte e la discesa miserabile nella tomba. E' impossibile, nell'epoca in cui vive, avere un'idea di ciò che noi chiamiamo la vita eterna. Dunque perché la sua sofferenza? Egli non vede una risposta. Eppure è allora che fa il suo sublime e gratuito atto di fede: “lo so che il mio Difensore è vivente, che Egli, per ultimo, si alzerà sulla terra. Dopo il mio risveglio, mi solleverà vicino a Lui, e, con la mia carne, vedrò Dio. Colui che vedrò sarà per me, Colui che i miei occhi guarderanno, non sarà un estraneo” (Giob., XIX, 25-26). Allo stesso modo, sperando contro ogni speranza, Abramo incomincia a credere alla promessa di una discendenza (Rom., IV, 18); e quando Isacco, l'unico figlio della promessa è cresciuto, ecco che Dio chiede che venga immolato. Credere con una fiducia illimitata, anche contro ogni apparenza, che Dio è Padre: ecco ciò che Dio attende dai migliori di noi, ecco l'amore che, fin da quaggiù, risolve il problema del male.

VENGA IL TUO REGNO. Venga il Tuo regno inizialmente, quando il Tuo amore discende incessantemente nel seno stesso del mondo per formarvi la Tua Chiesa; e venga il Tuo regno pienamente, quando il Tuo amore capovolgerà le opere del male per trasfigurare l'universo. Mi ricordo una visita a ciò che resta oggi del campo della morte di Majdanek, presso

Lublino, dove perirono due milioni di esseri umani. In sinistre baracche, circondate da cavalli di frisia e da fili spinati elettrici, sono ammucchiati dei poveri resti umani, delle misere pantofole, delle scarpe da donna, delle scarpette da bambini, vi si trovano dei pezzi di bambole. Si vede un primo modello di forno, una mostruosa marmitta portata da Berlino. Poi la costruzione centrale in calcestruzzo, con le stanze da bagno che precedevano le camere a gas, i grandi forni paralleli ciascuno dei quali si caricava con infornate di sei cadaveri, i canaletti per raccogliere i grassi ed i sali potassici. Tecnicamente tutto è preveduto, persino la lastra di cemento sulla quale si toglieva l'oro dai denti dei cadaveri. Fuori è sera, il sole che tramonta si è velato di una nuvola rosa. Un gran silenzio regna sulla pianura polacca. A qualche passo davanti a me il pesante camino quadrato, in mattoni, costruito dai prigionieri stessi, domina l'edificio: sale nel cielo come una specie di campanile. Tanti poveri occhi spaventati, sconvolti, l'hanno guardato, hanno veduto la fiamma rossa venire fuori, poi spegnersi in un'infinita nuvola nera. E' possibile che quegli esseri estenuati, attendendo la loro fine orribile in quel campo di morte, non si siano volti verso Dio onnipotente ed infinitamente buono per prenderlo come testimonia, per supplicarlo di soccorrerli con qualche miracolo nella atroce sventura? E non venne nessuna risposta. Provo a mia volta a recitare il Padre Nostro, a gridare per loro verso il Padre che è nei cieli, che ha visto tutto ciò e che è rimasto muto. Quale mistero! Fino a quale profondità Dio ci chiede di avere fiducia in Lui, di credere nel Suo amore! Sì, Signore, venga il Tuo regno. Che esso si affretti a venire, Signore, per far saltare, un giorno, tutto questo meccanismo infernale e liberare la terra da invenzioni così spaventose.

SIA FATTA LA TUA VOLONTÀ. La Tua volontà di scegliere fra l'infinità dei mondi possibili un mondo nel quale il male doveva avere una parte, una parte così spaventosa. La Tua volontà di permettere al loggione di crescere assieme al frumento fino alla fine della storia. La Tua volontà di permettere che il peccato trionfi mentre Tu ci dai l'incarico di combatterlo; di permettere che la Tua città sia costantemente contrastata dalle iniziative degli spiriti delle tenebre. Questa è la Tua volontà sovrana. Vi è infatti una volontà di Dio che ci è proposta o indicata dai Suoi comandamenti, dai Suoi consigli, dalle Sue aspirazioni, e alla quale ci viene richiesto di aderire liberamente con amore, un amore di conformità alla "volontà divina indicata". E c'è una

volontà di Dio che ci viene imposta, che nessuno può impedire, che ci è nota soltanto attraverso i suoi effetti, i quali, una volta verificati sì, ci rivelano che Dio, o li ha voluti perché sono buoni, oppure li ha permessi, se sono un male. Essa può realizzarsi contro i nostri desideri più legittimi, può strapparci per mezzo della morte agli esseri che ci sono più cari e che avevamo la missione di difendere, opprimerei con il dolore o con la calunnia. Possiamo ben chiedere che essa ci risparmi: Gesù lo ha fatto: “Abba! Padre! Tutto Ti è possibile, allontana da me questo calice” (Mc., XIV, 36). Ma, alla fin fine, essa attende la nostra sottomissione, non soltanto rassegnata, ma amorosa. Ecco la “volontà divina sovrana”.

DACCI OGGI IL NOSTRO PANE QUOTIDIANO. Dacci la Tua grazia, quel pane senza il quale l'anima non può vivere; dacci la forza interiore di fare proprio ciò che desideri da noi. Dacci ogni giorno abbastanza fede, abbastanza amore per poter acconsentire a questo mondo ove il male, fin nell'intimo del nostro cuore, è talmente in conflitto con il bene. Ho bisogno di questo pane dell'anima, lo vado mendicando non soltanto per me, ma per tutte le creature libere che sono sulla terra. Nella tua bontà, mio Dio, concedi loro di dire in ogni circostanza: “Sia fatta la tua volontà!” Concedi a noi tutti di sopportare la nostra parte di prova senza esserne affranti.

RIMETTI A NOI I NOSTRI DEBITI. Il perdono, lo sappiamo, è il pane di cui abbiamo bisogno innanzi tutto. Senza il Tuo perdono come vivere, o Signore? Come guardare l'avvenire e la morte, come alzare gli occhi verso di Te? Il peggiore dei mali, il peccato, è entrato in noi. Esso agita tacitamente il nostro inconscio. I sette peccati capitali sono avvolti a spire dentro di noi come del serpenti addormentati. Ma la potenza del perdono divino è infinita: una sola goccia del sangue del Cristo è sufficiente per lavare le macchie del mondo, una sua sola parola è sufficiente ad aprire il paradiso ad un ladrone. Egli stesso ha pregato per noi tutti: “Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno”. Essi ignorano l'offesa che fanno all'Amore; e la profondità di quell'amore; essi ignorano persino il male che fanno a se stessi, e non sanno che il rifiuto dell'Amore costituisce, fin da questo mondo, l'Inferno che essi inaugurano liberamente in loro stessi. Rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo... meglio di come noi li rimettiamo. Metti Tu stesso un po' della Tua magnanimità nei nostri perdoni; essi

rimarranno finiti, ma a Te chiediamo supplicando un perdono infinito.

NON CI INDURRE IN TENTAZIONE. Queste parole hanno due sensi: Tu potresti, o Signore (e sarebbe giusto) lasciare che si svolgesse la dialettica di quelle imprudenze che commetto dieci volte al giorno. Una prima infedeltà ne trascinerebbe una seconda e così fino alla rovina. Non lo fare: intervieni; interrompi questa logica fatale. Sono l'insensato che ha costruito nella sabbia (Mt., VIII, 26). Non mandare, Signore, il vento, la pioggia ed i terremoti! Nell'altro senso: Signore, non sottometterci alla prova di forza. Non permettere che la tentazione che mi si presenterà oggi (domani rinnoverò la stessa preghiera) sia al di sopra della mia resistenza. Oppure accresci il mio amore. Che per ciascuno di noi sia vero quanto ha detto l'Apostolo: "Dio è fedele, non permetterà che voi siate tentati al di sopra delle vostre forze; ma nel momento della tentazione farà in modo che possiate sopportarla e superarla" (1 Cor., X, 13).

MA LIBERACI DAL MALE. Liberaci dal Maligno e dalle sue insidie; da tutte le forme del male, nella misura nella quale ci sarebbero funeste; liberaci soprattutto dal male del peccato. L'ultima domanda è un ritorno, ma in senso negativo, di tutto quanto precede. Il Padre Nostro si conclude con un appello alla liberazione. Che tutto quel male, che avrà tanto oppresso l'umanità sia un giorno annientato; venga il Regno sperato e il tempo della Patria.

E' impossibile sfuggire al problema del male. Dio lo pone a tutti gli uomini quando entrano nel mondo. Non perché perdano la fede e l'amore, ma perché incontrando il male, per quanto terribile esso sia, possano crescere in noi, fino alla fine, la fede e l'amore. Una tale risposta dev'essere data nel silenzio dei nostri cuori. Essa sarà formulata forse nel cuore di una notte che durerà fino alla morte; può così sopraggiungere per una specie d'improvvisa irruzione della sapienza eterna che trasfigura il dolore, annientando i dubbi e le obiezioni. Tocca a ciascuna anima camminare per la strada che Dio le ha preparato.

Se il grano ed il loglio, il bene ed il male crescono insieme nella storia, noi crediamo che, a conti fatti, fin d'ora, il bene sia più forte del male, il Cristo più forte di Belial. Quando il male prende delle proporzioni spaventose, come

abbiamo veduto durante la prima e la seconda guerra mondiale, come altri ancora forse potranno vedere, è segno che Dio suscita nel segreto dei nostri cuori degli amori meravigliosi che riscattano (Efes., V, 16) e sovraccompensano la malizia dei tempi, e ravvivano quella misteriosa bellezza della Chiesa nella quale ci è stato detto che gli angeli desiderano immergere i loro sguardi (1 Petr., I, 12). Noi sappiamo che il male è più visibile del bene; ma il bene è più duraturo del male: esso mina le costruzioni del male che crollano l'una sull'altra. Noi crediamo che se il male, a un certo momento della storia, dovesse vincere il bene, Dio farebbe saltare la macchina del mondo.

NOTE

(1) Les oraisons de sainte Catherine de Sienne, ed. Art. Catholique, Paris 1919, p. 21.

(2) ID., p. 41.

(3) Sul lamento di Gesù: "La mia anima è triste fino alla morte" (Mt., XXVI, 38), KIERKEGAARD scrive: "Mi sembra ancora più terribile per Dio avere udite quelle parole che per Gesù averle pronunziate. Essere inalterabile fino a questo punto non è terribile? Soprattutto essere inalterabile fino a questo punto e tuttavia essere amore, sollecitudine infinita, profonda, inesauribile!" (Cit. da J. WAHL, *Études kierkegaardienes*, cit., p. 372).

(4) SAN GIOVANNI DELLA CROCE, *Avisos y Sentencias*, ed. Silverio, tomo IV, p. 232.

(5) Cit. da MARIE DE L'INCARNATION, *Écrits spirituels et historiques*, Desdee De Brouwer, Paris 1935, tomo III, p. 204.

(6) ID.

(7) PLOTINO, *Enneadi*, I, 6-8.