

Testo 21. *Filosofeggiare sul male (27 p.)*

(Un testo scritto a mano da un sacerdote).

Questo testo è stato rivisto l' 3/12/24

Fare clic sul capitolo che si desidera leggere.

Contenuto

1. Aspetto metafisico e morale del male.....	2
2. Il corso normale e anomalo delle realtà finite.....	3
3. Voltaire e il problema del male.....	5
4. “Quando le persone sono profondamente ferite, il ragionamento non aiuta molto”.	6
5. L'umore malvagio.	7
6. L'interpretazione finale del male e della sofferenza.	8
7. Ulteriore filosofia del male.	9
8. La “deduzione” di Hegel	11
9. Oggettivare la sofferenza secondo il Buddha.....	14
10. L'atteggiamento di fuga dell'edonismo.	15
11. L'inconscio psichedelico come posa di fuga.	16
12. Il suicidio come atteggiamento di fuga.....	17
13. La rivolta come postura di difesa.	18
14. L'interpretazione marxista del male come difesa.....	19
15. La carità cristiana come difesa dal male.....	20
16. La sofferenza come condizione del bene.	21
17. L'interpretazione umanista del legame “sofferenza/qualcosa di buono”.	23
18. Il libro di Giobbe.....	24
19. Il tema di Gesù come Dio-uomo che muore ma risorge.	25
20. Un'osservazione conclusiva.....	26

Naturalmente sul “male” si è scritto moltissimo, ma ci limitiamo a un testo da cui partiamo per sviluppare la nostra tesi, cioè *G. Maertens, Dio e la sofferenza*, in: *Collationes*, (Gand) 1973: 4 (dic.), 359 / 481.

La sofferenza.

“Insoddisfazione, disappunto, dolore vissuto come migliore imperfezione. La sofferenza è subita: si può chiamare il lato passivo del mistero del male.” (A.c. 459). In altre parole: la sofferenza nasce in risposta al male. Il tutto si può riassumere in uno schema di pensiero: “Se il male come realtà da subire (il dato), la sofferenza come risposta ad esso”. In una formula comune: “stimolo (stimulus) risposta (response)”.

Il male.

Maertens, a.c., 475 cita G. Leibniz (1646/1716) che ha progettato una teodicea metafisica. 'Theo-dicee' significa 'giustificazione' (-dicee) di Dio (Theo-) riguardo al male nella creazione e alla sofferenza immediata come sua trasmissione.

Dio, secondo Leibniz, è “pura perfezione” (atto puro, nel suo linguaggio ancora medievale in materia). Come persona - ragiona in modo rigorosamente monoteista - è onnipotente, cioè crea un mondo, un algo, cioè crea un mondo buono. Secondo Leibniz, quello che egli chiama “mondo” è “il migliore possibile per disposizione”: “se il mondo non potesse essere il migliore di tutti i mondi possibili, Dio non ne avrebbe affatto creato uno”. Questo è il cosiddetto ottimismo di Leibniz.

1. Aspetto metafisico e morale del male.

Nonostante il suo ottimismo, Leibniz come metafisico colpisce la condizione di possibilità del male fisico e morale nella creazione, che egli stabilisce come un fatto ovvio: la finitezza di tutto ciò che è creato dal Dio onni-buono e onnipotente.

Definizione di male.

Per comprendere correttamente questa condizione metafisica - la finitudine - dobbiamo innanzitutto definire correttamente il male che causa la sofferenza (si tratta di un processo causale stretto).

2. Il corso normale e anomalo delle realtà finite .

Maertens cita, a.c., 469, Albert Camus (1913/1960) che è annoverato tra i pensatori esistenziali, anche nel suo romanzo filosofico *La peste* (1947), nei suoi saggi *Le mythe de Sisyphe* (1941), *l'Homme révolté* (1951).

Il dottor Rieux, il personaggio centrale de *La Peste*, con Paneloux, un gesuita, assiste all'impressionante agonia di un bambino innocente. Il male nel corso della vita di un innocente è, almeno dal punto di vista emotivo, un punto culminante della filosofia esistenziale che enfatizza piuttosto la mente (tra l'altro a scapito della ragione moderna o persino della fede cristiana).

Il bambino in questione ha avuto un corso di vita normale fino a prima di morire. La causa della morte è il male che devia quel corso normale a prima vista come una coincidenza. Mettiamola così: “Se un corso subisce una coincidenza come deviazione, e questa deviazione è vissuta come causa di sofferenza, allora c'è una coincidenza malvagia, cioè il male”.

Coincidenza

La definizione di caso, cioè di ciò che è imprevisto e immediatamente imprevedibile almeno da una prospettiva limitata - finita (per citare Leibniz) - è una condizione necessaria della definizione di male. - Spieghiamo.

Danno fisico.

Supponiamo che una ghianda cada dall'albero in ottobre. Nell'erba, aspetta fino alla primavera successiva per germogliare e, col tempo, diventare una quercia. Questo è biologicamente e scientificamente il corso normale, cioè essenzialmente prescritto, degli eventi. La coincidenza, tuttavia, deriva dal fatto che la ghianda, in quanto essere finito, non è sola al mondo.

(1). Una signora passa nell'erba e con il suo peso schiaccia un po' la ghianda. In primavera, essa spunta, ma scritta in grande. Il peso fisico della signora è un male fisico per la ghianda e il suo processo o progresso di sviluppo.

(2). Ancora peggio: uno scoiattolo, affamato, si limita a sgranocchiare la ghianda. Non c'è nemmeno l'inizio del processo di crescita. Consideriamo ancora il fatto di essere presi di mira da un animale come un male fisico, nel

senso che lo scoiattolo fa parte del mondo fisico-biologico. Fisico” significa “ciò che non presenta alcuna responsabilità morale”, ma è un processo naturale.

Si confronti con il bambino de La Peste.

Un fattore che causa la morte fa deviare il normale corso della vita del bambino, anzi, semplicemente lo interrompe. Con il dolore per il bambino derivante da quel percorso non normale e quindi imprevedibile, accidentale, diciamo estraneo alla sua natura.

Il male morale.

Si confronti con un ragazzo che a scuola è costantemente vittima di bullismo da parte di un gruppo. Il corso normale della vita di un ragazzo a scuola - si tratta in fondo di una necessità naturale prescritta - è, tra l'altro, che egli completi il suo apprendimento in modo cameratesco. Il bullismo, tuttavia, è una coincidenza e una coincidenza dolorosa, in quanto deviazione dal corso normale: è il male e questa volta il male morale, perché la causa del bullismo è in un essere dotato di intuito e coscienza, il compagno di scuola.

Dotato di intuito e sentimenti

Come si dice: “dotati di intuito e sentimento”. Questo sarebbe il comportamento normale dei compagni, ma essi deviano: il male che sta in questa deviazione causa il male che si trova nel bullismo del nostro scolaro.

Il nostro scolaro non è solo - finito com'è - si colloca nel resto del mondo e ne subisce il male, una coincidenza che né i suoi genitori né lui, sotto forma di bullismo, si aspettavano. La delusione che questa coincidenza porta con sé dimostra che si tratta di un male, cioè di una deviazione dalla normalità tale da provocare una delusione. - Ecco una definizione di male: deviazione essenziale dalla normalità.

Metafisico.

Si vede: poiché tutto ciò che è finito non decide da solo il corso normale prescritto nel suo essere, ma co-determina con il resto del mondo che il corso deve essere realizzato, abbiamo le condizioni metafisiche di possibilità del male fisico e morale. Leibniz ha quindi ragione a livello logico: la finitudine implica una dipendenza, cioè un'influenza dall'esterno, che si manifesta come la vanificazione di un corso normale.

Nota - Si può notare che la nostra spiegazione presuppone una spiegazione orientabile, A. - B. - C. A. è il corso normale, orientato all'obiettivo, B è il corso accidentale che devia dall'obiettivo; C, se è presente la capacità di farlo, è il ripristino del corso normale orientato all'obiettivo.

Dal 1950 la cibernetica ha tematizzato, ma non inventato, lo schema di guida primordiale. Già i primi pensatori greci antichi conoscevano molto bene questo schema.

In cui la premessa preminente era che l'essere - normale, cioè non sminuito dal resto - determina l'intero corso delle cose. Il concetto metafisico di essere è la premessa: se le cose non avessero l'essere, come procederebbero?

3. *Voltaire e il problema del male.*

Come sintetizza Maertens: dall'antico greco Epikouros di Samo (Epicuro (-341/-270) ad Albert Camus, prevale il dilemma della vergogna, anche da Voltaire (1694 / 1778): o Dio non può impedire il male, dimostrando di non essere onnipotente come sostiene Leibniz, o non vuole impedirlo, dimostrando di non essere già buono nel senso di Leibniz.

Critica

Questo dilemma nasconde un fatto metafisico molto decisivo, ossia la relativa autonomia del creato. Il che trasforma il dilemma nel suo contrario:

O Dio rispetta l'autonomia relativa della creazione, sia fisica che soprattutto morale (quest'ultima comporta la responsabilità irriducibile della creatura libera), il che implica che, pur essendo primordiale, non è semplicemente onnipotente,

O Dio non rispetta l'autonomia relativa della creazione (soprattutto quella della creatura suscettibile di moralità), il che implica che non tollera alcuna autonomia accanto a lui, il che implica che esercita un governo fantoccio sull'universo, in cui non si rende giustizia alla distinzione radicale tra lui e il creato davanti a lui, - il che sarebbe un Dio caricaturale.

In altre parole:

Dio, nella misura in cui rispetta la relativa autonomia del creato - comprese le deviazioni dal corso normale - non può impedire il male che opera in quelle deviazioni, ma ciò non implica che non sia primordiale, cioè pura potenza responsabile e preminente rispetto a tutte le altre potenze create.

Dio, nella misura in cui, come appena detto, rispetta l'autonomia relativa del creato, non vuole assolutamente impedire tutto il male, ma ciò non gli impedisce di essere buono, cioè buono ma pieno di rispetto per l'autonomia del creato.

In sintesi, il ragionamento epicureo si regge o cade nel suo dilemma con l'esclusione radicale dell'autonomia della creazione. Attesta l'incapacità degli atei e dei critici della politica mondiale di Dio di pensare a un Dio che tollera e comprende una dose a volte esasperante di autonomia (la propria o quella della creatura) accanto a lui.

4. “Quando le persone sono profondamente ferite, il ragionamento non aiuta molto

(a.c., 474). Maertens contrappone quella che chiama interpretazione speculativa, cioè logico-metafisica, a quello che chiama significato esistenziale. In questo senso, dice: l'interpretazione (speculativa) della sofferenza di solito non risolve in alcun modo il problema del significato esistenziale. Ed è per questo che va avanti lo stesso”. (ibidem).

Un esempio

Una donna che perde il suo giovane marito in una catastrofe, - i genitori che sanno che il loro caro piccolo non vivrà, possono piuttosto fare poco per dire che dovrebbero guardare a questo da un punto di vista universale (*op.*: situato in un quadro più ampio)”. (a.c., 476). A.c., 477: “Finché forse non ci si trova di fronte a un doloroso caso limite nella propria vita. Allora si chiede qualcosa di più della comprensione”.

Emozionalismo. - Maertens sostiene che “tutti quegli argomenti” di una certa teodicea (a.c., 376) non toccano l'esistenza dell'uomo. Correggiamo: “non toccano l'esistenza dell'uomo in una fase altamente emozionale”. Tutti gli argomenti che egli cita contro il significato “speculativo” stanno in piedi o cadono con l'emotività dell'esistenza umana.

È giusto, molto giusto: subito dopo aver subito una delusione molto dolorosa, l'uomo di solito perde la pace interiore e la ragionevolezza di tutti gli altri momenti della vita. Quando il medico Rieux e il monaco Paneloux sperimentano da vicino “la terribile agonia di un bambino innocente”, in ogni coinvolgimento, i sensi metafisici e non solo sono di solito fuori luogo. Perché? Perché nei monumenti iperemotivi (detti “esistenziali”), la persona interessata vuole vivere l'esperienza fino in fondo, finché lo shock emotivo e il dolore non si placano e si ritrova la pace interiore.

Ma qualsiasi persona comune con un'esperienza essenziale-minima del male e della sofferenza e dell'angoscia da esso causata sa che quella fase di shock molto forte e fuori dall'ordinario equilibrio non dura e viene “elaborata”. Ma poi il senso logico-metafisico si fa sentire e arriva il momento della riflessione e del “ragionamento”.

Per quanto feroce sia l'emozione, il senso dello scopo la supera. Dal mondo del dolore si rientra nel mondo ordinario di ogni giorno.

5. L'umore malvagio.

Succede che, invece di diventare suscettibili di ragionare, a seguito di un danno e di una sofferenza sconvolgenti, le persone rimangono con una ferita chiamata amarezza. La forma quotidiana di questo fenomeno è chiamata “malumore”. Non a caso, gli antichi Romani chiamavano questo stato d'animo - in realtà questa interpretazione di ciò che si oppone e delude - “iniqua mens”, stato d'animo ingiusto.

Provate: una persona di cattivo umore è simile a una persona che inizia a elaborare un male profondo, ma senza che la causa immediata sia un male profondo. Questa persona ascolta, ma reprime o sopprime in sé l'intuizione pura - razionale - che sta sbagliando con la sua emotività. Non crede più, non spera più e non ama più. Fino a quando - per ragioni a volte inconcepibili - non si scongela e torna ad essere disponibile alla ragione e agli altri esseri umani.

L'amareggiato

L'amareggiato - come l'*homme révolté* di Camus - è essenzialmente malato in misura grave, - una tiepidezza che minaccia di distorcere tutti i dati nella sua caricatura. Chiunque viva giorno per giorno con un simile amareggiato sa

che la descrizione di cui sopra è dolorosamente accurata: la compassione - nel linguaggio biblico, ma quindi non “fuori moda”: la carità è perduta. A tal punto che l'amareggiato diventa una “sega” per chi lo circonda, una persona progressivamente sola, se non si ravvede - il termine è quello giusto -.

Così si comprende (ma criticamente) la tesi di Camus: ribellarsi è contrapporre il principio di “rettitudine” che vive nell'uomo a quello di “iniquità” che è costruito nel mondo. “Questa rettitudine gli uomini devono farla valere 'contro Dio', con le proprie forze” (a.c., 469/480). È così che ragiona l'amareggiato, trincerandosi nell'amarezza e confondendo i dati come Dio con la sua caricatura.

Per Camus la “rettitudine” non è “la rettitudine” di una profonda pace interiore che, come afferma *William James* (1842/1910) nel suo *Le varietà dell'esperienza religiosa*, colloca il male e la sofferenza ad esso associata in una sfera di “sublime” e quindi, silenziosamente e nel tempo, supera ogni malumore e amarezza. E “lo rende accessibile alla ragione”. Non permettendo a un'emotività irresponsabile di disturbare ulteriormente.

6. L'interpretazione finale del male e della sofferenza.

Maertens, a.c., 462, vede tre atteggiamenti principali:

1. Cercare di sfuggire,

2. lotta e

3. nonostante tutto, cercare di dare un senso a tutto ciò. Questo terzo atteggiamento - dice - diventa una grande sfida quando entrambi i precedenti falliscono. Collochiamo questa triade in uno schema generale.

Teoria ABC. Ellis e Sagarin, due psicologi americani, hanno elaborato una teoria cognitiva che qui illustriamo brevemente come la loro forma di ermeneutica (teoria dell'interpretazione).

A. è il dato a cui si contrappone; **B.** è la mentalità (che si esprime in frasi assiomatiche) con cui la persona che si trova di fronte all'errore di calcolo interpreta A, il dato. **C.** è l'atteggiamento finale che elabora il contrattempo. Si può riassumere il tutto in una formula logica:

“Se A. e B, allora C è logicamente comprensibile”

Si può notare che per Ellis e Sagarin lo schema interpretativo troppo semplicistico a due facce dei comportamentisti è integrato da ciò che accade nella mente dell'interprete o dell'interpretato in seguito a uno stimolo deludente.

Applicazione

Possiamo ora collocare la triadicità di Maertens in quel diagramma ABC: “Se A. (avversità, male), e B (tentativo di sfuggirvi/ricerca del curato) hanno senso), allora C. (tipo di comportamento triadico) è comprensibile”.

Maertens utilizza il termine “senso”, ma una definizione è necessaria se vogliamo procedere logicamente. Se il “senso” coincide con quello che siamo soliti chiamare “il corso normale”, allora la vita umana diventa comprensibile: mettere al mondo un bambino implica un'aspettativa da parte dei genitori, ossia che la vita di quel bambino segua il suo corso normale. Questo è il significato normale di quella vita.

Si può vedere il problema: se il corso normale, che è il significato originario della vita del bambino, è compromesso da un'anomalia, allora sorge il problema dell'interpretazione appropriata: si deve intenzionalmente dare un significato a quell'anomalia.

Questo ci porta al punto triadico di Maertens: si può rispondere a un errore di calcolo in più di un modo. Questa è la tipica ambiguità delle cose e, tra l'altro, degli errori di calcolo. Nei termini della teoria ABC: lo stesso A può essere reagito in modo diverso (C) per B

7. Ulteriore filosofia del male.

Una volta arrivati alla questione del “significato” di un male - un male che, visto solo dal normale corso del dato, è una coincidenza, cioè un evento imprevisto e innaturale che è doloroso - ci si chiede se questa coincidenza sia così casuale come sembra.

La ghianda.

Se si presta attenzione solo al normale corso della vita di una ghianda, il fatto che venga schiacciata dal piede di una signora o mangiata da uno scoiattolo è innaturale, estraneo alla sua natura. Conseguenza a livello logico: dalla sola ghianda come dato, è impossibile dedurre che verrà schiacciata o mangiata. Questo è imprevedibile. Inoltre: in un testo sulla quercia e la ghianda, puramente scientifico, si verifica solo il corso normale.

La finalità della ghianda.

Finito, cioè limitato. L'idiota non è solo nel mondo: è lì insieme al resto. Questo implica che al resto può capitare di attraversare il suo corso normale. Ma allora ciò che chiamiamo “caso” si trasforma in un processo naturale o creaturale, ma di natura composta. Se si conoscesse sia il percorso della ghianda che quello della signora o dello scoiattolo, allora essere calpestati o mangiati non sarebbe una coincidenza ma qualcosa di inevitabile, anche se non possiamo praticamente prevederlo. L'imprevedibilità (cognitiva) non è ancora una negazione della necessità (oggettiva).

Un confronto.

Quando il Titanic salpò da Southampton per New York nel 1913, nessuno poteva prevedere che la nave sarebbe affondata. Ma chiunque avrebbe conosciuto fin dall'inizio la rotta del Titanic e la rotta da Nord dell'iceberg su cui si schiantò, avrebbe previsto con certezza le collisioni come necessità oggettiva. Anche se cognitivamente c'è una sorpresa totale e quindi un “caso”. Questa coincidenza è solo una coincidenza per coloro che prestano attenzione unilaterale alla rotta della nave senza collocarla come fatto finito nel resto della realtà. Per coloro che non hanno una visione unilaterale e limitata, cioè finita, c'è la necessità.

L'assioma logico della ragione (sufficiente/necessaria) o del fondamento. - Si può conoscere l'affermazione di Platone: “Nulla è senza ragione”. E Hegel cercò sistematicamente la ragione dell'essenza e dell'esistenza dei fatti stabiliti sui fenomeni.

Uno ha osservato: L'assioma di Platone può anche essere inteso come segue, cioè “Tutto ciò che è nulla è tutto ciò che è senza ragione”. M.d.w.: se qualcosa, per pura finzione, fosse pensato senza alcuna ragione, allora non è assolutamente nulla. Cioè: tutto ciò che è “essere”, cioè la realtà (nel senso di non-nulla o di “qualcosa”), ha una ragione o un fondamento sufficiente, o dentro di sé (del tutto certo) o fuori di sé. È la ragione sufficiente che rende qualcosa ciò che è e che è lì.

Coincidenza.

In realtà, la “coincidenza” in senso stretto è ciò che non ha una ragione sufficiente o necessaria. In altre parole: in questo senso, non è nulla. - Ciò significa che nulla in senso proprio e assoluto è il caso. Esiste una vera coincidenza solo quando si considera qualcosa nel suo corso senza tenere conto del resto, ma si tratta di una coincidenza relativa, cioè di una

coincidenza nella misura in cui si considera qualcosa senza il resto della realtà, cioè senza la cornice in cui si trova. La coincidenza assoluta non esiste.

8. La “deduzione” di Hegel

che una volta gli fu rimproverata o.a. da un certo Herr Krug nel 1804 - può essere intesa come segue.

a. Krug immaginava che Hegel intendesse la sua “deduzione”: dedurre l'esistenza e i modi di essere - ad esempio di cani e gatti, del suo portapenne - da presupposti astratti.

b. No, dice Hegel, - cani e gatti, il mio portapenne non si deduce da astrazioni - come una proposizione in geometria è deducibile (e immediatamente dimostrabile) con tutto ciò che la precede, - queste cose sono stabilite come fatti.

“Dedurre” significa presupporre le condizioni di possibilità di quei dati fattuali che esprimono la ragione dell'esistenza e i modi di essere, e da tali presupposti rendere intelligibili, logicamente deducibili, i fatti accertati. Tale deduzione equivale a un'affermazione: “Se la ragione dell'esistenza e i modi di essere, allora i fatti accertati, intelligibili, sono logicamente deducibili”. Questo è l'assioma di Hegel della ragione sufficiente o del fondamento. Ma c'è di più.

Totalità/ movimento/ conflitto/ riconciliazione.

Per “dedurre” (dare un senso logico) un fatto stabilito, bisogna infine - si noti: in ultima istanza - collocarlo nella totalità della realtà. Questo è “movimento”, cioè progressione. Un tale gradiente può entrare in conflitto con il resto.

Un tale conflitto trova una soluzione (riconciliazione). È così che si vede il quadro esplicativo della dialettica hegeliana. È una ricostituzione della dialettica platonica.

Applicazione

Applichiamo ora questo alla “terribile agonia di un bambino innocente” di cui il medico Rieux e il monaco Paneloux sono i testimoni immediati, ma solo dopo che l'intensa fase emotiva è terminata ed entrambi sono - almeno in linea di principio - passabili di ragione.

Hegel avrebbe sostenuto questo fatto:

1. collocarla nella totalità della realtà, cioè nel quadro complessivo di tutto ciò che è stato, è ora e sarà mai.

2. Vedrebbe questo fatto come una progressione - nel suo linguaggio, un "movimento".

3. Egli vedrebbe la vita del bambino come una progressione in conflitto con ciò che disturba tale progressione (l'anormalità).

4. E se all'interno di queste possibilità finite (e che quindi presuppongono il resto della realtà) della nostra mente (mente, ragione, spirito, volontà sono finite) - è possibile trovare una soluzione - una "riconciliazione" del conflitto - Hegel la tenterebbe.

È vero che sembra astratto, ma è "reale", cioè basato sulla realtà.

Razionalità.

Platone ed Hegel - e molti altri, se è per questo - sostengono la razionalità di tutto ciò che è, - hegelianamente: di tutto ciò che è mai stato, che ora c'è, che mai ci sarà, -. Come capire una cosa del genere?

Sostengono che tutto ciò che è qualcosa ha una ragione, dentro e fuori di sé. Ora, in latino, "ratio" è la parola che indica la "ragione". Quindi si può dire: "Tutto ciò che è, ha la sua 'ratio' ed è quindi razionale". Questo non ha nulla a che vedere con il razionalismo di sempre: se Rieux e Paneloux sono profondamente infastiditi dal percorso (il "movimento") del bambino, è proprio perché non ne trovano una ragione sufficiente.

Inoltre: Camus è logico fino in fondo. Egli chiama il fatto "assurdo", cioè ciò che non mostra alcuna ragione eppure provoca un dolore fortissimo. L'assurdismo di Camus, profondamente infastidito, lungi dal confutare la razionalità della realtà, la presuppone.

Ripetiamo: cercano la ragione, non la trovano (per ora) e chiamano la situazione assurda, irrazionale - Il termine "giustizia", nella misura in cui vive nell'uomo, è l'esigenza assoluta di trovare una spiegazione sensata, - che non trovano da nessuna parte.

Questa viene chiamata "l'ingiustizia costruita nel mondo" (a.c., 369/370). In effetti l'ingiustizia, fatta al bambino, è incorporata nel suo corso, nel suo percorso di vita. Ma che si tratti di un'ingiustizia assoluta (come afferma l'assurdismo) non è dimostrato da nessuna parte. Al massimo, si tratta di un'ingiustizia relativa che, secondo la nozione di espiazione di Hegel, troverà

giustizia da qualche parte - per quanto difficile sia trovarla. Esiste un'assurdità relativa, non assoluta. Non bisogna confondere le due cose.

Ancora una volta l'applicazione

Abbiamo applicato lo schema hegeliano di base alla descrizione di Camus dell'agonia di un bambino innocente. Ora, si deve notare che tale schema è in realtà una configurazione di luoghi comuni, che si deve riempire con dati singolari-concreti. Altrimenti, si cade in una spiegazione uguale per tutti i casi.

1. Singolare

Hegel sa bene - con il Romanticismo del suo tempo che ripristina il singolare in onore contro l'astrattismo dei razionalisti del suo tempo - che la vita è la categoria centrale del Romanticismo, singolare ogni volta, unica, irripetibile, anche se il singolare è la forma singolare del concetto generale. In questo caso: il bambino innocente di Camus è irriducibile nella sua unicità a tutte le altre realtà, bambini compresi. In questo senso, una banalità è insufficiente e riempire quel guscio vuoto con dati individuali è necessario se non si vuole “cadere nella generalità” e nella “vuota retorica”.

2. In particolare.

“Concretus” in latino è “ciò che è fuso al resto”. Il resto è anche singolare e copre le condizioni che gli esseri da qualche parte al singolare. In casu: il bambino innocente del romanzo di Camus, per esempio, aveva dei genitori che lo avevano impregnato di una natura biologica che contribuiva a determinare il suo corso di vita e forse includeva errori di calcolo incorporati. E così via. L'enfasi di Hegel sul concreto è tipicamente romantica.

Conclusione:

Lo schema hegeliano di base, in quanto configurazione di beni comuni, cioè di aspetti di una totalità che ricorrono continuamente e hanno valore universale, è euristico, cioè mette la mente razionale e in ricerca sulla strada per trovare dati singolari e concreti.

Di sfuggita.

Si conoscono, infatti, le quattro cause di Aristotele: ragioni o motivi esplicativi:

- 1.** L'aspetto materiale (ad esempio, un corpo malato),
- 2.** L'aspetto formale (ad esempio, l'anima come forma, struttura creaturale, del corpo che manifesta, ad esempio, una nevrosi).

3. L'aspetto causale o concausale (la causa o almeno un insieme di fattori che determinano l'aspetto materiale e formale nella sua origine e nel suo corso.

4. L'aspetto esemplare o ideale (un residuo del platonismo), (ogni realtà, materiale, formale, causale non è concepibile senza la sua forma ideale). - Aristotele ha così creato uno schema euristico di luoghi comuni che, come gusci vuoti in attesa di riempimenti singolari-concreti, attendono.

Fino a lì il piedistallo generale

su cui poggia la seconda parte della nostra filosofia del male e della sofferenza. La sezione che segue è una serie di interpretazioni comuni con interpretazioni singolari o almeno private e concrete.

9. *Oggettivare la sofferenza secondo il Buddha.*

A.c., 462/464 è un breve schema di come i buddisti interpretano il male, causa della sofferenza. “La sofferenza è riducibile e coincide con lo sforzo costante dell'uomo di realizzare i propri desideri”.

È la bramosia umana che dà alle cose la loro “realtà” e produce anche sofferenza. (a.c., 462v.).

Detto altrimenti: l'uomo viene gettato in questo mondo con il concepimento e la nascita e con i desideri e nel mezzo di una situazione. Il percorso in cui l'io viene gettato è una necessità. Buddha ragiona in modo puramente psicologico: la psiche crea quella che lui chiama “realtà”, in realtà: i desideri, le cose con cui deve convivere. Quindi applica, ad esempio, tecniche di yoga tali da trasformare la desiderabilità delle cose, soprattutto di quelle deludenti, in un'illusione, e la sofferenza per gli errori di calcolo si attenuerà, se non scomparirà del tutto.

Se questo elimina le cause della sofferenza è molto discutibile. Si può anche cercare di trasformare tali cause in un'illusione. È lecito chiedersi se le tecniche psichiche del buddismo riescano in questo intento. Come dice Maertens, la tecnologia, la medicina, la creazione di ricchezza e tutto ciò che l'umanità intraprende per eliminare le cause della sofferenza, il male, sembrano davvero di secondo piano.

Il nostro mondo

Il nostro mondo - con le sue scadenze - dovrebbe preferibilmente nascere solo sulla base di “atti puramente mentali, interiori” (a.c., 463). Il mago tradizionale pratica una cosa del genere. Ma lo fa sulla base di atti mentali (che sono l'anima di ogni vera magia), ma sulla base di atti psichici che cambiano le circostanze, non trasformano il mondo in un'illusione, ma cambiano il mondo stesso nel suo corso.

Ma che un mentalismo buddista riesca a neutralizzare mentalmente lo stesso mondo in un allontanamento da esso, riducendo così la sofferenza interiore, sembra possibile.

Ciò che Maertens sembra sottovalutare è il *misticismo tipicamente orientale* che costituisce *il fulcro* del buddismo, collocandolo, salvo alcune differenze a volte fondamentali (ad esempio per quanto riguarda la credenza in un Essere Supremo o in divinità ordinarie), nella tradizione induista che include una componente mistica molto pervasiva.

Di sfuggita:

chi vuole saperne di più, legga ad esempio *M.M. Davy, dir, Encyclopédie des mystiques orientales*, Paris, 1975 (tra cui *La mystique du Bouddhisme Indien* (o.c. 111/ 140), *Le mysticisme Tibétain* (o.c, 141/167), *La mystique du Bouddhisme Japonais* (o.c., 289/309), o anche, ma meno approfonditamente *Bruno Borchert, Mysticism (The phenomenon, the history, the new challenge)*, Haarlem, 1989-1, 1994-2.

Lo psicologismo del Buddha sulla sofferenza e le sue cause, dal livello mistico della padronanza dei processi, compreso il corso della propria vita, acquista un fondamento insospettato per la maggior parte delle persone occidentali.

10. L'atteggiamento di fuga dell'edonismo.

Aristippo di Kurene (V secolo a.C.), allievo di Socrate e fondatore della scuola kurenaica, sosteneva che la “virtù” dell'uomo (“aretè”, cioè virtù) consisteva fondamentalmente nel perseguire il piacere dei sensi governato dalla ragione. Con lui, il piacere dei sensi si riduce piuttosto al piacere istantaneo che si vorrebbe far durare.

Epikouros di Samo (-341/-270), il padre del giardino di piacere, cercava la pace interiore e, più di Aristippo, era consapevole delle conseguenze spiacevoli

di una vita di piaceri. L'epicureismo divenne una tradizione lunga e duratura.

Se la sofferenza è inevitabile, cercate di passare attraverso il maggior numero possibile di piaceri in modo che il bilancio positivo, cioè il godimento dell'esistenza su questa terra, pesi il più possibile.

La tesi di Maerten: "Il piacere rimane una definizione molto periferica (*nota*: situata all'esterno del corso della vita) della felicità" (a.c., 465), ci sembra molto corretta. Ma come rappresentazione dell'esistenza reale di molte persone, l'edonismo è molto corretto, soprattutto nelle nostre società del benessere.

Può portare all'egoismo, ma non necessariamente: ci sono persone edoniste che trovano il loro "piacere" nel rendere gli altri "piacevoli" sotto tutti i punti di vista. Anche se la maggior parte delle volte ci si riferisce agli "altri", ai non-uguali, come "da evitare" per sfuggire ai guai. Non siamo tutti almeno un po' così? Che quindi non è solo puro egoismo, ovviamente. In altre parole: una dose giustificabile di edonismo è concepibile.

Eppure è chiaro che chi, per sfuggire alla sgradevolezza associata a tutta la vita reale - che è incorporata - alla lunga fa del divertimento il senso principale della vita, si rattrappisce in un essere umano.

11. I risvegli psichedelici come posa di fuga.

Lo psichedelismo è lo stato dell'anima sotto l'influenza topica di sostanze attive allucinogene. Si pensi al famigerato LSD, acido lisergico di-etilamide (chiamato anche lisergamide o lisergide). Lo "psichedelico" (psuchè, anima e dêlos, rendere visibile -) diffuso a partire dagli anni Sessanta con i beatniks (1955) e gli hippies (1962) - è quel principio attivo che "espande" i poteri di percezione e di sensazione dell'uomo in modo tale che si diventa consapevoli di uno stato che la coscienza senza droga non conosce o conosce raramente. Il proprio corpo, le cose del mondo esterno, il senso di sé: tutto cambia e questo sotto forma di "esperienza beata", fino a quando l'effetto biochimico lascia la persona "spenta".

La scala delle droghe

La scala delle droghe - dice Martens - è diventata così ampia a causa dell'evoluzione della biochimica che, in uno strato di persone stordite -

soprattutto tutti i giovani alternativi - dà origine a un movimento culturale che le impiega per “far fronte” a ciò che non va nella vita di tutti i giorni - dalla fatica del lavoro alla depressione e agli stati d'animo correlati. Il grande effetto collaterale, tuttavia, è la dipendenza: la gente vuole rivivere lo stato “migliore” più e più volte a spese del resto del passatempo.

Critica culturale

La critica culturale è forse uno dei fondamenti più urgenti del crescente consumo di droghe: “l'inquietudine della cultura” (si pensi, tra gli altri, al libro di S. Freud e alle opere di Frans Kafka) è inconfondibile ed è un nuovo male che si fa sentire. O meglio: un male, apparentemente incorporato nella cultura moderna e postmoderna, che porta a un “Weltschmerz”, una profonda sofferenza causata dal nostro mondo.

Eppure è chiaro che le sostanze biochimiche - conosciute in parte fin dalle culture primitive all'interno delle quali erano spesso usate in modo sacro e magico - lavorano psicologicamente piuttosto che affrontare la causa, il male attivo nella nostra cultura, e il loro effetto in questo senso è piuttosto senza uscita. Ancora di più: per le nostre società attuali, l'uso di droghe è diventato una delle grandi piaghe culturali.

12. Il suicidio come atteggiamento di fuga

Maertens, a.i., 467, cita ancora Albert Camus: “*Albert Camus* in realtà non aveva torto quando iniziò il suo saggio filosofico *Le mythe de Sisyphe* (1942) dicendo: 'Il n' y a qu' un seul problème philosophique: le suicide'. La domanda se la vita sia degna di essere vissuta o meno è la questione filosofica centrale”. Tuttavia, Camus rifiuta il suicidio e opta per l’“engagement”, l'impegno, il coinvolgimento attivo, uno dei temi principali dell'esistenzialismo.

Luc Debraine, L'OMS ha stabilito per la prima volta una carta mondiale della salute mentale, in: *Le Temps* (Ginevra) 10.10.01, 41, fa riferimento al rapporto dell'Organizzazione Mondiale della Sanità pubblicato nel 2001. In esso si legge quanto segue.

a. Una persona su quattro della popolazione mondiale soffre di “disturbi mentali”. Quasi due terzi di loro non ricevono cure.

La depressione è in aumento e, secondo le proiezioni, entro il 2020 diventerà il secondo disturbo più comune dopo le malattie cardiache.

L'elenco dell'OMS comprende depressione, schizofrenia, ritardo, disturbi durante l'infanzia e l'adolescenza, dipendenza (droghe, alcol), malattia di Alzheimer, malattie caduche (epilessia).

Questi mali sono detti “universali”: tutti i Paesi, le società e gli individui possono contrarli.

b. L'Organizzazione Mondiale della Sanità segnala che ogni anno un milione di persone si suicida e circa 10 milioni tentano il suicidio.

Curioso: il rapporto afferma che lo stato mentale è fisico, oltre che genetico o sociale o ecologico.

Le motivazioni del suicidio sono molto varie, ma prevale l'opinione secondo cui “la maggior parte dei suicidi deriva da un sentimento 'irrazionale' di impotenza di fronte alla supremazia della sofferenza” (Maertens, a.c., 467).

Notiamo che la maggior parte dei suicidi e dei tentativi di suicidio si verificano nella fase emotiva acuta - brevemente descritta sopra - in cui le persone non sono (ancora) suscettibili di ragionare.

Questo si mostra con grande chiarezza: i dieci milioni che osano, una volta ripresi da qualche shock emotivo, non si suicidano in seguito: si sono riconciliati con l'esistenza in cui il male è incorporato.

13. La rivolta come postura di difesa.

Maertens, a.c., 468/470 distingue chiaramente questa interpretazione dagli atteggiamenti di volo.

Albert Camus, in *Le mythe de Sisyphe* (1943) sostiene che “tutto è assolutamente irrazionale” e quindi privo di senso, assurdo. Tuttavia, non la fuga dalla vita, in cui siamo gettati con la nostra “giustizia” interiore, intesa come la richiesta che la realtà abbia un senso, ma la libertà, cioè il distacco consapevole dalla pressione soffocante-assoggettante - come il ghiaccio del pack - del mondo “ingiusto”, e la rivolta, cioè il vivere in costante rivolta contro l'assurdità.

Solo così l'uomo può tentare di organizzare ancora degnamente la propria esistenza. Bisogna installarsi lucidamente - *si noti*: ben consapevoli di cosa si

tratta - nell'assurdo, trascinando continuamente e inutilmente massi verso l'alto "et imaginer Sisyphe heureux" (a.c., 468). E ci mostra che Sisyfos, nonostante l'inutilità dei suoi sforzi, è "felice". O - così correggiamo Camus - si sente felice.

Di sfuggita:

Sisifo è il mitico re di Corinto, noto per i suoi crimini. Come grande criminale, l'antico mito greco lo condanna agli inferi - l'inferno - per spingere un masso verso l'alto lungo il fianco di una montagna. Tuttavia, più volte il masso cadeva quando lui era quasi arrivato alla cima della montagna.

Di fronte a questo mito, Camus cerca di costruire "un umanesimo positivo".

Maertens.- A mia conoscenza, Camus è l'autore che meglio ritrae il senso della vita dell'uomo che, posto di fronte alla sofferenza, deve scegliere la posizione senza un dio, che incidentalmente rifiuta". (a.c., 468). Camus interpreta letterariamente questo nella figura del medico Rieux che vuole vivere come "un santo senza Dio".

Paneloux, il gesuita, invece, come "credente" è delineato da Camus come colui che "accetta tutto". Muore in quel "fatalismo attivo".

Se Camus voleva rappresentare l'elaborazione cristiana dell'assurdo in quella figura, sta confondendo un tipo di credenza in Dio con altre forme che sono più e diverse dal "fatalismo attivo". Gesù ha insegnato tutt'altro che il "fatalismo attivo".

14. L'interpretazione marxista del male come difesa.

Mentre Camus trascura il male nei singoli esseri umani, che sembra definire "giustizia", il marxismo riconosce pienamente il male nell'umanità, ma lo riduce al male chiamato "sfruttamento capitalistico".

Conseguenza: cambiate la sottostruttura capitalista della società e immediatamente l'intera sovrastruttura (l'intera cultura) cambierà in meglio.

Come per l'ateo Camus, la religione nel marxismo - intesa come fede in Dio - è un fallimento. La religione è l'oppio dei popoli, cioè distoglie la coscienza dallo sfruttamento capitalistico del proletariato per bloccarla nello stato di intorpidimento della fede in Dio e nell'attesa di una vera salvezza nell'aldilà.

Il socialismo marxista vede quindi nella religione e in tutto ciò che l'accompagna una "Entfremdung", una coscienza alienata da se stessa e dal mondo che deve essere attivamente sradicata.

Il crollo dei regimi comunisti negli anni '90 ha messo in luce che lo sterminio è diventato una prassi sanguinosa e mortale per molti credenti.

Martens ammette che il cristianesimo di fatto e le chiese ufficiali erano spesso all'altezza dell'"oppio dei popoli" e che c'è del vero nella critica marxista.

Ma ha ribattuto che il cristianesimo non diventa necessariamente l'oppio dei popoli.

Ma soprattutto sottolinea che ci sono forme di male e di Entfremdung, coscienza irreali, che si possono trovare al di fuori dello sfruttamento capitalistico; il comportamento morale colpevole, la malattia e la morte non sono quindi aboliti da uno stato santuario planetario comunista e dimostrano molto chiaramente la sua finitudine.

Cita intellettuali di orientamento marxista come Machovec (Cecoslovacchia), Geraideg (Francia), Solzhenitsin (U.R.S.S.), che si vantano di non sapere "come il problema del letto di morte possa essere risolto in modo marxista" (a.c., 471).

In altre parole, nonostante la socializzazione, le persone continuano ad ammalarsi e a morire

15. La carità cristiana come difesa dal male.

"È improponibile anche solo accennare qui a ciò che la caritas cristiana ha realizzato nei secoli, anche a livello istituzionale. L'assistenza ai malati - opm. e la morte assistita -, l'aiuto ai poveri, l'asilo, senza parlare di tutte le forme di assistenza morale". (a.c., 471).

Tuttavia, Martens insiste sul fatto che la lotta contro il male attraverso attività caritatevoli di ogni tipo avveniva “essenzialmente” a livello di aiuto individuale (ibidem).

In altre parole (e qui è molto evidente l'influenza della critica religiosa socialista, che negli anni Sessanta e Settanta ha fatto breccia anche negli ambienti ecclesiastici): “si è pensato troppo poco a modificare le strutture della società in modo tale” (a.c., 472) che la giustizia sociale in senso biblico diventasse una realtà.

Sito storico

Rispetto all'antichità pagana di duemila anni fa, la caritas cristiana era già un enorme passo avanti (ibidem). Infatti, Gesù - seguendo una traccia dell'Antico Testamento - ha unito Dio e la carità in un unico assioma indivisibile della prassi cristiana.

Liturgia: i suoi miracoli! Il suo messaggio di salvezza, che consiste nell'acquisire un tesoro in cielo, Gesù l'ha predicato cominciando a liberarsi delle miserie terrene.

I peccatori - il peccato è un male anche nell'interpretazione cristiana -, i poveri, i malati, - aggiungiamo noi: gli emarginati (si pensi alla sua difesa della donna adultera, ad esempio) ricevono la sua costante attenzione missionaria.

Maertens: tutto ciò non impedisce che gli sforzi attivi sotto forma di scienza - ad esempio medica -, il miglioramento della legge, lo sviluppo tecnico, - aggiungiamo noi: lo sviluppo generale (ad esempio nei Paesi in via di sviluppo) siano anche una forma di approccio caritatevole al male e alla sofferenza nel mondo. I fedeli non sono lasciati indietro in questo.

Ma Gesù - e, sulla sua scia, i suoi seguaci - non è mai stato un “rivoluzionario socialista”, come alcuni credenti, tra gli altri, vogliono soprannominarlo: la causa del male, causa che è essa stessa il male, è troppo situata nelle misteriose profondità dell'esistenza terrena per questo.

16. La sofferenza come condizione del bene.

“Comprendiamo che il male e la sofferenza sono ora una condizione per far nascere qualcosa di migliore. Così nella natura: il peso di un periodo di esami

porta alla gioia della laurea; una malattia porta alla purificazione, alla considerazione per gli altri. (a.c., 476).

Gesù non ha detto: “Se il chicco di grano non cade nella terra e non muore, non porta frutto”. È una saggezza antica di cui si rendono conto anche i pagani e i non credenti. Così Maertens chiama “la ricompensa per la generazione successiva di un'intuizione greca” (a.c., 477). Non è forse questa l'interpretazione di quasi tutti i veri genitori che “lo fanno per i loro figli?”.

Tutti i sacrifici fatti consapevolmente sono un male sopportato perché da essi emerge il bene. Maertens non sembra apprezzare molto questo aspetto, perché subito sottolinea la duplice finalità della sofferenza come condizione per la soluzione dei problemi.

1. La sofferenza è altamente ambivalente.

A parte alcune compensazioni, porta molti guai e a volte sembra che non ci sia un contrappeso. Cioè: o non emerge il bene o chi ne soffre ne esce più degradato.

2. La sofferenza: uno scandalo per il pensiero.

Anche se si sposta la “compensazione” (cioè il bene ottenuto attraverso la sofferenza) in un aldilà, la sofferenza rimane uno scandalo “per il pensiero” (a.c., 477).

Miglioreremmo, “uno scandalo, in effetti, per il semplice pensiero emotivo, che segue momenti di crisi nella vita della mente”.

La sua decisione

In ogni caso, la creatività (*op.*: che la sofferenza crea qualcosa di buono) della sofferenza rimane una spiegazione insufficiente”. (a.c., 477). Se “insufficiente” significa “parziale”, d'accordo; ma se “insufficiente” significa - con un Camus per il quale Maertens mostra molta simpatia - “illusorio”, questo è indimostrabile.

I sacrifici di tante persone che soffrono consapevolmente per gli altri - genitori, persone impegnate nel sociale (si pensi, ad esempio, a Madre Teresa in India) - sono una ragione molto sufficiente per loro, per il momento.

Anche Maertens ha cercato di sfatare questa distinzione sacrificale sostenendo che è il “logos”, la razionalità, a fornire solo l'intuizione. Come se l'intuizione non fosse alla fine molto, anzi, tutto.

17. L'interpretazione umanista del legame “sofferenza/qualcosa di buono”.

Maertens non definisce con precisione cosa intende per “umanesimo”. C'è infatti l'umanesimo cristiano, che ha radici nella Bibbia ed è emerso soprattutto a partire dal Rinascimento, e c'è l'umanesimo ateo (ad esempio l'umanesimo esistenzialista di Jean Paul Sartre).

Chi crede in Dio sfrutta l'autonomia relativa di tutte le cose create, in particolare degli esseri umani, per elaborare un mondo e un percorso di vita che testimoniano la creatività umana. L'ateo di J.P. Sartre definisce l'autonomia come “délaissement”, cioè autonomia radicale in un universo senza sacro o senza Dio.

“Se Dio non esiste, allora tutto - almeno in linea di principio - è permesso” era l'interpretazione di Sartre della base del suo umanesimo.

Su questa base umanistica, in un senso apparentemente senza Dio, si può - secondo Maertens - intendere il nesso causale “sofferenza/compensazione” come segue.

1. Un incentivo.

L'uomo dimostra la sua libertà fondamentale superando la pressione dell'ambiente - “ogni tipo di determinismo, ogni tipo di ostacolo (o.c., 478), vedendo in esso una sfida piuttosto che rassegnarsi fatalisticamente ad esso. La sofferenza è un valore nel processo di crescita dell'uomo” (a.c., 478). Così Maertens. Lo si vede, ad esempio, nell'educazione che “coccola” i bambini: il risultato rischia di ammorbidirli troppo nella lotta che già costituisce un percorso di vita.

2. Un sistema di allarme.

“Le vertigini - dice Maertens - ci aiutano a evitare una caduta fatale dandoci l'illusione di cadere prima di cadere davvero (o.c. ibidem). Il senso di vergogna ci mette in guardia dal nostro comportamento privo di onore. Il nostro organismo ha il dolore, tra le altre cose, per avvisarci che qualcosa non va bene.

3. Un sacrificio.

“Anche al di fuori del contesto religioso, il sacrificio può essere vissuto come un valore” (ibidem) Si può persino vedere la morte come un sacrificio dell'individuo al servizio della specie. Ma anche qui il forte avvertimento di

Maertens: “Ma cosa succede se ci si nega tutto per anni per uno scopo che alla fine si perde?”. (a.c., 479).

Allo stesso modo, ad esempio: cosa succede se una madre dà alla luce un bambino disabile? Maertens conclude con la finitezza della comprensione logica: rimane molto di tragico che non può essere reso intelligibile.

La nostra critica è: il fatto che non riusciamo a comprendere sufficientemente non impedisce che una struttura sensata del male e della sofferenza sia oggettivamente all'opera.

18. Il libro di Giobbe.

A Maertens limita il suo resoconto di ciò che l'Antico Testamento dice sul male che causa sofferenza a questo libro di fama mondiale. Per prima cosa riassume ciò che dice, quanto segue.

1. Maertens vede innanzitutto la resa dei conti di Giobbe con un'interpretazione tradizionale. Se uno ha vissuto senza scrupoli, Dio lo punisce mandando il male di traverso e facendo pagare la sofferenza. Questa la chiama “la dottrina tradizionale della sofferenza come punizione”. Questa è ancora viva in *Giovanni 9, 2/3*: “Chi ha peccato?”.

2. Giobbe si riconosce

Egli protesta quindi con forza contro l'interpretazione dei suoi amici che applicano uno schema di pensiero tradizionale senza affrontare la questione della colpevolezza di Giobbe. L'autore (...) pone così chiaramente il problema centrale: quello della sofferenza innocente.

Questo problema rimane moderno: anche oggi tutti i tipi di innocenti sono colpiti da disgrazie (a.c., 480). - Questo mantiene Maertens entro i limiti di Camus e della sua terribile agonia di un bambino innocente, insieme alle reazioni altamente emotive ad essa.

Esistenziale”.

Di conseguenza, il libro di Giobbe è “esistenziale”, cioè rimane all'interno della reazione emotiva dopo una sofferenza incompresa, “assurda”. Maertens sottolinea quindi che anche Giobbe chiama “Dio crudele, un guardiano umano, un leone in agguato” nella fase ribelle della sua reazione.

Paradosso

“In mezzo a questa maledizione “emotiva” (aggiungiamo noi) di Dio, Giobbe continua paradossalmente a credere in Lui” (a.c., 486) - “So che il mio “goel”,

il mio difensore, è vivo - che agirà come colui che ha l'ultima parola. Dopo il mio risveglio (*op.*: dopo la mia morte) egli mi farà giustizia con lui. Nella mia carne (*nota*: anche con il mio corpo, cfr. *Salmo 16 (15): 9/10*) vedrò Dio". (*Giobbe 19, 25/26*).

In altre parole, questo assomiglia a ciò che Pietro sperimenterà in seguito come una grazia nel mezzo di una situazione emotiva: nega con forza più di una volta di essere discepolo di Gesù (*Gv 18,25/27*). Al che il gallo canta! Ma la preghiera di Gesù per lui ha l'effetto di preservare la sua fede, anche in mezzo alla confusione emotiva.

In altre parole, questo paradosso è il risultato della fede da parte dell'uomo, ma allo stesso tempo della grazia - pura grazia - da parte di Dio che, in mezzo all'emozione (esasperazione, confusione generale), rende l'uomo suscettibile alla ragione. In altre parole: in mezzo all'incomprensione cognitiva, si rivela il senso oggettivo che opera nel male e nella sofferenza. Dio si esprime: Dio ha le sue ragioni che la nostra ragione, anche se credente, non riesce a cogliere con chiarezza.

19. Il tema di Gesù come Dio-uomo che muore ma risorge.

Maertens a.c.; 482: "C'è il fatto nuovo e tremendo che Gesù, il figlio di Dio, ha sofferto lui stesso. (...). Tutti i racconti della Passione culminano nella risurrezione e in un nuovo inizio. Ciò che naturalmente ricorre, visto quanto sopra, è che "Colui che è innocenza per definizione ha preso su di sé anche la sofferenza umana in tutte le sue forme: il dolore fisico e morale, la solitudine e la fatica e la morte." (a.c., 482).

L'interpretazione tradizionale "debito di peccato/punizione".

In *Marco 2,1/12*, quando Gesù guarisce un paralitico, è evidente un collegamento: "Figlia mia, ti sono perdonati i peccati" (*Marco 2,9*). Per dimostrare, in modo visibile e immediato a tutti i presenti, che Gesù ha "il potere di perdonare i peccati sulla terra" (*Marco 2,10*), ordina al paralitico di prendere il suo posto di guaritore.

Di sfuggita

Quando Gesù istituisce l'Eucaristia, la sua formulazione è molto chiara: "per molti come perdono dei peccati (*Matteo 26,28*) e a fondamento della nuova alleanza (*Geremia 31,31/34; Ebrei 8,8.12*), proprio sulla scia di quel perdono dei peccati.

Un nuovo e radicale senso dello scopo

“Essere cristiani oggi significa prendere sul serio la sofferenza, la morte e la risurrezione di Cristo, il figlio di Dio. E prenderle insieme. In questo modo si apre una nuova prospettiva sulla sofferenza”. (a.c., ibidem) - Quello che i cristiani orientali chiamavano: l'unità delle croci e della resurrezione passa.

Tuttavia, l'exasperazione rimane.

In una prima reazione - la posizione predominante, esistenzialmente dichiarata da Martens - “ci si ribella alla sofferenza stessa”. L'atteggiamento di Cristo nell'orto degli ulivi è eloquente a questo proposito. (...). La ribellione di Giobbe trova persino un'eco drammatica in una delle ultime parole di Gesù, in cui egli grida la sua totale desolazione”. (. .)

Atto di redenzione.

Morendo con Cristo e risorgendo con lui, come dirà Paolo, partecipiamo all'effetto redentivo dell'evento pasquale di Gesù, che, come “servo del Signore”, ha realizzato non tanto per se stesso (non ne aveva bisogno da se stesso in quanto radicalmente senza peccato), ma come una sorta di riassunto di tutti gli esseri umani in ciò che egli è e fa: ha preso su di sé la nostra morte, ma ci ha donato la sua gloria di risurrezione.

20. Un'osservazione conclusiva.

Prima di salutare il testo che ci ha fatto da stimolo, un'ultima osservazione. Maertens parla della specificità dell'etica cristiana (a.c., 486). La trova nel nostro atteggiamento verso la sofferenza, nella forma radicale di amore anche verso chi ci fa soffrire, nel mistero di un amore con cui raggiungiamo anche persone che non conosciamo. Tutto questo è vero, ma rimane comunque un'impressione di vaghezza.

Torniamo a *Marco 2, 1/12* (la guarigione del paralitico). Quando - dopo aver discusso con gli scribi - Gesù arriva al momento dell'azione, cioè della cura del male, della condizione di paralisi e della sofferenza, la sofferenza quotidiana che la paralisi comporta per chi è zoppo e ancor più per chi gli sta intorno, sotto l'impulso del Padre celeste e portato dalla forza vitale rappresentata dallo Spirito Santo, dice: “Affinché voi (*opm.* affinché sappiate che il Figlio dell'uomo (*nota:* Gesù) ha il potere di rimettere i peccati sulla terra, - qui si rivolge al paralitico: - “Io ti dico: alzati, prendi il tuo letto e va' a casa tua”. Subito quell'uomo si alzò, prese il suo letto e andò davanti a tutti, così

che tutti rimasero stupiti, lodarono Dio e dissero: “Mai abbiamo visto una cosa simile”.

Cosa sta succedendo qui?

Gesù affronta innanzitutto la situazione etica di fondo: l'uomo non era in accordo con Dio e con il suo comandamento. Perciò ha subito - secondo meccanismi che qui non ci riguardano direttamente - le conseguenze spiacevoli dei suoi “peccati”. Solo quando si rimuove la causa reale si può rimuovere la conseguenza aggiunta, in questo caso: l'abbandono.

Nota: Gesù agisce sulla terra.

Egli salva dal cielo in cui è di casa, ma anche sulla terra è attivo, togliendo il male che si aggrappa al peccato, il male causale e la sofferenza ad esso associata in modo sostanziale.

Non si tratta di negare “l'altro mondo”, ma nemmeno di abbandonare “questo mondo” al suo destino: è proprio dall’“altro mondo”, che è in ultima analisi la Santissima Trinità nella sua forza vitale soprannaturale, che si opera la “salvezza” “sulla terra”.

Questo è il paradosso di credere in un altro mondo, come sostiene il cristianesimo.