

# O LA GUIDA ODIGOS

RIVISTA TRIMESTRALE DEL CENTRO ECUMENICO "P. SALVATORE MANNA" - BARI

Spedizione in abbonamento postale comma 20/C - Art. 21 Legge 622 - Filiale di Bari

LA CHIESA E LA VOCAZIONE DELL'EMMANUELE

EMMANUEL ALBANO OP

IL RUOLO ESCATOLOGICO DELLA COMUNITÀ  
NELLA QUESTIONE DELLA SOFFERENZA

ERASMO CALCULLO OP

VERITÀ E LIBERTÀ HEIDEGGER E SARTRE

ALDO MODA

GOD'S EXISTENCE AND THE PROBLEM OF EVIL:  
A PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE

GIOVANNI CASTELLANO OP

ANNO XLI  
APRILE - GIUGNO 2023

2

# O ODIGOS

LA GUIDA

**O ODIGOS - LA GUIDA** è la rivista trimestrale del Centro Ecumenico

"P. Salvatore Manna O.P." dei Padri Domenicani di Bari.

Nata nel 1981 come giornale di formazione e informazione ecumenica, ha come interlocutore privilegiato il mondo ortodosso, ma non si disinteressa di quello protestante. Nel 1985 il Centro Ecumenico ha iniziato la pubblicazione dei QUADERNI DI O ODIGOS. Le Veglie Ecumeniche di preghiera sono tra le attività più significative che il Centro Ecumenico intende offrire all'interno dell'animazione culturale delle realtà della Basilica Pontificia di San Nicola in Bari.



1. Manna S., *Il dibattito sul primato romano*, 1985, pp. 40.
2. AA. VV., *Ecumenismo: un cammino ancora difficile?*, 1985, pp. 56 (contributi di J. Ratzinger, G.G. Williams, G. Agresti, J. Willebrands, D. Papandreou).
3. Salachas D., *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e la Chiesa ortodossa. Iter e documentazione*, 1986, pp. 94.
4. Droulias I., *I santi nella Chiesa (punto di vista ortodosso)*, 1986, pp. 35.
5. Cioffari G., *Breve storia della teologia russa*, 1987, pp. 100.
6. Wyrwoll Ed., *L'attuale gerarchia ortodossa*, 1988, pp. 200.
7. Salachas D., *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e la Chiesa ortodossa. La quarta assemblea plenaria di Bari 1986-1987*, 1988, pp. 99.
8. Moda A., *Martin Lutero. Un decennio di studi (1975/76-1986/87) attorno ad un centenario (1483-1983)*, 1989, pp. 224.
9. Distante G. - Manna S., P. Giuseppe Ferrari. *Un italo-albanese tra Costantinopoli e Roma (1913-1990)*, 1990, pp. 32.
10. Wyrwoll Ed., *L'attuale gerarchia ortodossa (1990-1991)*, 1991, pp. 220.
11. Cioffari G., *L'ecclesiologia ortodossa: problemi e prospettive*, 1991, pp. 83.
12. Leonardi L., *La riflessione ermeneutica in prospettiva ecumenica*, 1992, pp. 122.
13. Manca L., *Aspetti ecumenici dei Padri della Chiesa*, 1994, pp. 83.
14. Salachas D., *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e la Chiesa ortodossa. Iter e documentazione*, 1994, pp. 310.
15. Bux N., *La liturgia degli orientali*, 1996, p. 236.
16. Violante T., *I rapporti Roma-Costantinopoli nel primo millennio*, 2001, pp. 320.
17. Cioffari G., *Storia della teologia orientale e occidentale*, 2001, pp. 158.
18. Cioffari G., *Storia dei rapporti Roma-Costantinopoli dal 1453 al 1958*, 2009, pp. 221.
19. Moda A., *La tunica inconsueta. Percorsi storici ed ecumenici*, 2014, pp. 295.

La rivista O Odigos è disponibile on line su:  
[www.basilicasannicola.it/centro-ecumenico](http://www.basilicasannicola.it/centro-ecumenico)



scansiona il qr code  
per aprire subito la rivista  
on line

Pagina facebook:  
**Centro Ecumenico**  
"P. Salvatore Manna" - Basilica

PER INFORMAZIONI  
Tel. 080.57.37.111  
[centroecumenico@basilicasannicola.it](mailto:centroecumenico@basilicasannicola.it)

Contributo per O ODIGOS - La Guida  
C/C Bancario: IBAN  
IT98 H054 2404 0140 0000 1023 687

presso:  
Banca Popolare di Bari - via S. Domenico  
intestato a:  
Provincia San Tommaso d'Aquino in Italia  
Centro Ecumenico.



QUADERNI DI O ODIGOS  
**NUOVA SERIE**

- 1 Albano E. (cur.), *La vita religiosa nella storia del cristianesimo: un itinerario dalle origini all'età contemporanea*, Basilica S. Nicola Editore 2016, pp. 208.
- 2 Pagnotta S., *Atti del convegno di studi la Basilica Pontificia di San Nicola nelle Costituzioni Apostoliche dei Sommi Pontefici. Aspetti canonici, pastorali ed ecumenici*, Basilica S. Nicola Editore 2018, pp. 144.
- 3 El Riachi N., *L'icona nella Chiesa melchita tra il mondo latino e quello arabo-islamico*, Basilica S. Nicola Editore 2020, pp. 488.
- 4 Albano E., *Il tempo dei profeti. Profezia e profeti nel cristianesimo delle origini*, Basilica S. Nicola Editore 2020, pp. 240.
- 5 Fernández Rodríguez J. M., *El desarrollo histórico del sacramento de la Confirmación. Caminos separados en Oriente y Occidente*, Basilica San Nicola Editore 2022, pp. 264.
- 6 Fernández Rodríguez J. M., *Teología actual del sacramento de la Confirmación*, Basilica San Nicola Editore, 2023, pp. 213.

Stampato da  
Pubblicità&Stampa - Bari



## LA CHIESA E LA VOCAZIONE DELL'EMMANUELE

EMMANUEL ALBANO OP

«Cristo è molti beni» (Origene, *Commento a Giovanni* I,52). Così, già all'inizio del III secolo, il cristianesimo esprimeva la consapevolezza dei diversi «aspetti» della persona di Gesù e in qualche modo diverse «missioni» che egli era venuto a compiere. Tra esse, la prima - la più urgente - è certamente quella di Salvatore, con la quale egli è chiamato a redimere gli uomini. Ma all'interno di essa vi sono altre che denotano la modalità del suo agire e dunque della sua missione. Una delle più connotanti è quella di Emmanuele. L'inizio del vangelo di Matteo ci ricorda - nella menzione di Isaia 7,14 («ecco, la vergine concepirà e partorirà un figlio che sarà chiamato Emmanuele») - che Cristo è il «Dio con noi» (Mt 1,23). La sua opera salvifica si realizza stando in mezzo al suo popolo e costituendolo comunità.

È questo il senso della conclusione dello stesso vangelo di Matteo con la promessa che accompagna l'invio per la missione: «ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28,20). È questo il senso della Pentecoste, compimento della missione terrena di Gesù ed evento che costituisce i discepoli tutti come unico corpo. La vicenda raccontata dagli *Atti degli apostoli* ci narra del senso di questa comunità riunita che è capace di preghiera, accoglienza e testimonianza, e che diventa il luogo dell'azione di Gesù nella storia (At 2,48). È infatti - recita il testo degli *Atti* - «il Signore [che] ogni giorno aggiungeva alla comunità quelli che erano salvati» (At 2,48).

Da ciò appare evidente che la Chiesa è il luogo dove ordinariamente Gesù agisce. Proprio per questo la Chiesa assume in sé la vocazione stessa di Gesù in ogni suo aspetto. La pluralità dei carismi che essa contiene è segno dell'ampiezza della sua missione. Quest'ultima, come per Cristo, ha come scopo centrale la salvezza dell'uomo. All'interno di questo essa non può sottrarsi da quella modalità di esecuzione che rispecchia la *vocazione dell'Emmanuele*. Non si può, cioè, dare una missione della Chiesa che non abbia un riflesso comunitario, proprio perché la missione di ogni singolo membro ecclesiale è esistente solo per il suo essere parte del Corpo di Cristo.

Da questo punto di vista, riflettendo bene, l'azione di Gesù nel mondo per mezzo della Chiesa - non l'unica Sua azione certamente - comporta sempre la costruzione comunitaria, *sostegno e alimento* del cammino dei cristiani. La storia del cristianesimo conferma questa «natura» della missione ecclesiale fin dalle origini del suo cammino. La formazione di comunità da parte degli apostoli e missionari cristiani è un tratto comune e fondamentale dell'evangelizzazione del mondo antico. E dei tempi successivi.

Ma cosa accomuna la missione di Gesù che riguarda la salvezza dell'uomo con la modalità con la quale Egli intende eseguirla? Forse comprendere questo aspetto ci aiuterebbe anche a dare un volto più chiaro del concetto di salvezza. Spesso leghiamo questo mistero della nostra vita a uno stato - definitivo - dopo la vita da raggiungersi mediante prove durante il cammino terreno. In realtà la salvezza comincia già da questa vita - come gli stessi vangeli, e più generalmente il NT, ci mostrano chiaramente - e coincide con la ricomposizione del rapporto con Dio. Per questo S. Ireneo, alla metà del II secolo, parlando dell'incarnazione, diceva che il Figlio di Dio «si è fatto Figlio dell'uomo, per preparare l'uomo a conoscere Dio e preparare Dio ad abitare nell'uomo, secondo il beneplacito del Padre» (*Contro le eresie* III,20,2).

La frase è molto interessante. Il Figlio di Dio si incarna per preparare l'uomo a vivere con Dio, cioè permettere a Dio di vivere nell'uomo. La salvezza è dunque una «con-vivenza» dell'uomo con Dio stesso. Una situazione simile al giardino edenico - quello che chiamiamo paradiso terrestre - ove Dio «passeggiava» (Gen 3,8) con l'uomo. Questo significa che la salvezza che Dio porta è proprio nella modalità dell'Emmanuele, cioè della presenza di *Dio-con-noi*. Ma questa realtà è presente - per promessa di Gesù - già nella Chiesa. La Chiesa, cioè, è già - anche se nel mistero della fede - un luogo ove Dio è particolarmente presente tra i suoi membri.

Il progetto originario di Dio per la sua Chiesa è dunque invito all'esperienza della Sua presenza. È questo che la comunità è chiamata unanimemente a cercare innanzitutto, e quindi successivamente vivere e condividere in ogni circostanza. Forse in modo speciale nelle circostanze più delicate. A partire da questo assunto è possibile leggere i corposi contributi di questo numero di *O Odigos*, che provano a guardare alla vita dell'uomo in una prospettiva quanto più ampia possibile. Ove tale ampiezza giunge a coinvolgere la vita relazionale con ...la comunità.

# IL RUOLO ESCATOLOGICO DELLA COMUNITÀ NELLA QUESTIONE DELLA SOFFERENZA

ERASMO CALCULLO OP

## Introduzione

Quello della sofferenza è uno stato dell'essere umano con cui tutti, prima o poi, abbiamo a che fare. Essa ci rimette con brutalità davanti alla verità della nostra umanità, davanti alla verità del nostro essere deboli, fragili, limitati e impotenti nei confronti di alcune situazioni della nostra vita.

Ognuno di noi vive diverse esperienze di sofferenza e in diversi momenti della sua vita ma, in quei momenti, ciò che accomuna ogni persona è la ricerca del senso di quella sofferenza, del motivo e anche del modo per uscirne quanto prima e, se possibile, illesi.

Per noi, che oltre ad essere persone umane siamo anche cristiani, a queste drammatiche domande se ne aggiunge un'altra carica di mistero tanto da sembrarci irrisolvibile: come è possibile che un Dio Padre, che crediamo essere buono, misericordioso e addirittura fonte della nostra salvezza, possa permettere la sofferenza? È possibile conciliare l'immagine di Dio con quella della sofferenza?

Sono queste domande cariche di inquietudine che hanno fatto da filo rosso su quanto ho riflettuto ed esposto. Sono state queste le domande che ho usato come filtro per leggere la vicenda anticotestamentaria di Giobbe e anche la sofferenza vissuta da Gesù nel Vangelo. Dalle loro due esperienze ho cercato di trovare una risposta a questa questione. Risposta che si è delineata in modo pieno attraverso la via alternativa emersa dall'evento pasquale di Cristo.

Alla luce di questa risposta ho cercato di mostrare come nella comunità, luogo in cui vivere «con un cuore solo e un'anima sola» (At 4,32), questa risposta sia perfettamente incarnata tanto da attribuirle un ruolo cruciale rispetto al dramma della sofferenza.

## 1. La matrice biblica della sofferenza: l'itinerario biblico

### 1.1 La vicenda di Giobbe

Se provassimo a riassumere con una parola l'esperienza della sofferenza, credo che quella più adatta sia *crisi*. La sofferenza, infatti, mette in crisi la nostra vita in ogni suo aspetto.

La vicenda di Giobbe, narrata nel libro della Scrittura a lui dedicato, racconta proprio della crisi nata dall'esperienza da una sofferenza radicale che mette in discussione due immagini intimamente legate tra loro: l'immagine che Giobbe ha di Dio e allo stesso tempo l'immagine che egli ha di sé stesso.

#### 1.1.1 L'uomo giusto incontra la sofferenza

I primi versetti del libro presentano Giobbe come un «uomo integro e retto, temeva Dio ed era alieno dal male» (Gb 1,1). Egli possedeva una grande famiglia e un'enorme quantità di ricchezze tanto da essere considerato «il più grande fra tutti i figli d'oriente» (Gb 1,3).

Questa chiara e sintetica immagine di Giobbe, però, si sgretola nell'arco di qualche capitolo a causa di due prove a cui, per una specie di accordo tra satana e Dio, viene sottoposto al fine di misurare la sua fede. Diverse vicende lo porteranno a perdere anzitutto i figli e tutte le sue ricchezze, e poi anche la sua salute, in quanto satana «colpì Giobbe con una piaga maligna, dalla pianta dei piedi alla cima del capo» (Gb 2,7).

Davanti a questa sofferenza che lo travolge improvvisamente, Giobbe resta integro e retto e continua a temere Dio tanto che per ben due volte viene sottolineato che «non peccò e non attribuì a Dio nulla di ingiusto» (Gb 1,22;2,10).

Dopo sette giorni e sette notti seduto in mezzo alla cenere e circondato da tre suoi amici, Giobbe non riesce più a trattenersi e fa emergere tutta la sua sofferta crisi. Perché il Dio buono fa soffrire il giusto e l'innocente? È questa la domanda che fa soffrire e mette in crisi Giobbe.

### 1.1.2 Il grido: ribellione e ricerca

Giobbe mette in discussione l'immagine che ha di Dio ma, di riflesso, anche l'immagine che ha di sé entra in crisi. Se Giobbe è veramente giusto e fedele, allora perché Dio gli sta dando tutta questa sofferenza? Forse Dio non è buono? O forse è Giobbe a non essere veramente giusto come crede di essere?

Questi interrogativi portano Giobbe a vivere tra due desideri contrastanti: da un lato desidera non essere mai nato, dall'altro però grida il suo desiderio di vita rivolgendosi a Dio affinché gli dia una spiegazione.

Giobbe sente da subito il bisogno di dare un senso alla sofferenza di cui è vittima. La sua fede entra in una dinamica di ribellione e ricerca. Non si accontenta delle risposte da teologia da manuale che i suoi amici cercano di dargli, ma dialogando con loro cerca di fare chiarezza per giungere alla verità.

Giobbe si sente oggetto di un'ingiustizia, si sente bersagliato da Dio e al tempo stesso ignorato da Lui. Comincia, quindi, a gridare tutta la sofferenza di questa situazione. Inizialmente maledice il giorno in cui è venuto al mondo (Gb 3) e sembra guardare a Dio come un sovrano assoluto che agisce senza preoccuparsi di nulla. Poi, passa a sfogarsi ponendo delle domande; mette fuori tutti quegli interrogativi che emergono da quella circostanza rivolgendoli non tanto a sé stesso, quanto alla causa di quella situazione, a Dio.

A tratti il suo parlare diventa anche preghiera. Ma non è una preghiera convenzionale ed ordinata come le nostre, bensì è l'esternazione confidenziale della propria sofferenza, è il gemito attraverso cui racconta con onestà la propria condizione nella speranza di ricevere conforto.

Giobbe non si arrende all'eccesso insensato del male, non lascia che l'ultima parola sia quella brutale della sofferenza, ma in essa cerca di leggere un appello che Dio stesso gli rivolge.<sup>1</sup>

La tentazione della morte non spegne la sua ricerca di Dio, la sua volontà testarda di incontrarlo per far valere le sue ragioni. La sua insistenza nel gridare a Dio per sapere da lui il senso di tutto ciò che sta vivendo non è la cifra della pazienza rassegnata e sacrificale (così come tante volte ci è stato erroneamente rappresentato dando spazio ad un'accezione dolorista che non appartiene al cristianesimo) ma è l'espressione più alta del suo desiderio di vita sulla tentazione offerta dal desiderio di morte.<sup>2</sup> Giobbe sceglie di rimanere legato a Dio, non si arrende nemmeno davanti al Suo silenzio, ma continua a cercarlo, ad interrogarlo anelando di avere una risposta.

### 1.1.3 La risposta sta nella fede

Anche quando dopo tutti quei fiumi di parole Giobbe resta in silenzio, egli non getta la spugna. Nella cenere, residuo dell'immondizia bruciata, Giobbe torna ad essere perfettamente consapevole della propria pochezza rispetto a Dio: si sente una foglia dispersa dal vento, una paglia secca (cfr. Gb 13,25), ma non per questo rinuncia alla fede in Dio. Al contrario, è in forza della fede che Giobbe comincia a fare i conti con la presa di coscienza del suo limite, della sua creaturalità, della sua incapacità di controllare la vita e di dare un senso preciso ad ogni situazione. Quasi contemporaneamente, quel silenzio viene squarciato dall'emergere potente della voce di Dio che «parla di mezzo ad un turbine» (Gb 38,1). Nel silenzio Giobbe si riconcilia con sé stesso fino in fondo e, in quel fondo, incontra il vero volto di Dio, quello che nei tanti discorsi sul senso di tutta questa sofferenza aveva cercato di tratteggiare.

Quel grido di disperazione riceve una risposta. La fede si dimostra essere l'opera più grande che l'uomo può fare (Cfr. Gv 6, 29-29), quella che lo salva dalla caduta nell'abisso.<sup>3</sup> Dio parla e Giobbe, in silenzio dopo tanto gridare, ascolta. Dio gli conferma che quell'umanità appena riscoperta,

1 Cfr. M. RECALCATI, *Il grido di Giobbe*, Einaudi, Torino 2021, 28.

2 Cfr. M. RECALCATI, *Il grido di Giobbe*, 45.

3 Cfr. M. RECALCATI, *Il grido di Giobbe*, 86.



con tutto ciò che comporta, è la sua vera immagine. Egli allora alza lo sguardo da sé, esce dal ripiegamento su di sé in cui era caduto e che lo aveva per un attimo annichilito e allarga il suo sguardo. Inizia a comprendere che non è solo al mondo e che l'universo non ruota attorno a lui. Relativizza per un attimo la propria sofferenza ed entra in relazione con Dio.<sup>4</sup> Lo scopre essere un Dio giusto, di una giustizia che l'uomo non può comprendere, né esprimere a parole. Egli si arrende di fronte al mistero insondabile della sua sofferenza. Dio non gli spiega il senso, ma manifesta tutto l'amore con cui ha creato ogni cosa. Egli ha creato tutto e tutti liberi e Lui rispetta questa libertà, motivo per cui non entra a gamba tesa nelle situazioni della vita di ciascuno. Dio appare come l'onnipotente disarmato che, però, pur non intervenendo si fa presenza costante accanto alla vita tanto di Giobbe, quanto di ogni singolo uomo. Egli permette la sofferenza, non la desidera. In quella permissività, sta all'uomo scegliere di credere ancora in un Dio buono, scegliere di rimanere fedele a Lui e non cedere né alla tentazione della morte, né tanto meno ad un'idea cattiva di Dio. Nella sua infinita piccolezza, che la sofferenza mette a nudo in una maniera unica, l'uomo può affidarsi all'infinita grandezza di Dio che non tarderà, in modi a noi misteriosi, a starci accanto.

#### 1.1.4 Una vita tesa all'eternità

Giobbe grida, si ribella al non-senso e cerca di capire e di razionalizzare ma alla fine si arrende all'unica via percorribile per poter rimanere vivi nonostante la sofferenza: la fede. È la fede che lo illuminerà pian piano nel suo cammino e gli darà speranza nel percorrerlo con tenacia.

Giobbe ha conquistato con i tanti discorsi, con il proprio dolore e le proprie lacrime, una nuova fede e ha guadagnato un diverso rapporto con Dio.<sup>5</sup> Una nuova immagine di sé, di Dio e una nuova fede: è grazie a tutto questo che Giobbe riesce a liberarsi dalla morsa della sofferenza lasciandosela alle spalle. Incontrando Dio nella sua misteriosa verità, Giobbe viene confortato e istruito, ma soprattutto gli viene restituita la sua dignità di uomo, gli viene restituita la vita, ma non la stessa

di prima bensì «la vita in abbondanza» (Gv 14,6). Davanti a Dio che gli si manifesta nel suo Amore, Giobbe diventa capace di relativizzare quella sofferenza e di accontentarsi solo di Dio. Giobbe non chiede nient'altro. In questo suo abbandono, egli pone la sua vita nelle mani di Dio ed è tra quelle mani che la sua vita riprende vita. Tra quelle mani in cui si è abbandonato, l'esistenza di Giobbe viene proiettata verso l'eternità. Il grande banchetto che sancisce una ritrovata armonia, la straordinaria ricchezza, la grazia di una nuova paternità e, infine, una morte placida al termine di una vita lunga e serena (cfr. Gb 42,16-17) sono tutti elementi tipicamente orientali che immanentizzano la benedizione di Dio ma che noi oggi, alla luce della risurrezione di Cristo, li leggiamo come segni della vita eterna a cui Giobbe riceve accesso e in cui si risolve la sua sofferenza.

### 1.2 La vicenda di Gesù

Mentre l'esperienza di Giobbe è circoscritta ad una determinata situazione di sofferenza data dalla perdita della propria famiglia, delle ricchezze e della salute, quella di Cristo è più profonda e lacerante e arriva a toccare le radici dell'esistenza.

Cristo vive quella sofferenza che ha a che fare con l'esistenza stessa e che, in maniera più o meno evidente, emerge in tutte le altre situazioni di sofferenza: Egli vive la sofferenza che nasce di fronte alla realtà della morte.

#### 1.2.1 L'ora del Getsemani

Siamo agli ultimi momenti della vita terrena di Gesù. Il Figlio di Dio ha da poco varcato le soglie di Gerusalemme osannato da una folla festante. Da qualche istante ha vissuto la sofferenza di essere tradito da uno dei suoi dopo che anche per la sua salvezza ha offerto il suo corpo e il suo sangue. Vittima del cattivo uso della libertà dell'uomo, il Dio che ha incarnato la nostra natura umana si trova a fare i conti con l'esperienza più sofferta dell'essere umano: la morte. È lì nell'orto degli ulivi, solo, angosciato, abbandonato a sé stesso e alla sua sofferenza. A differenza di Giobbe, Cristo ha chiara qual è la sua immagine divino-umana,

4 Cfr. L. ENRICO, *Ribellione e amore. Il mistero della sofferenza da Giobbe a Gesù*, Cittadella Editrice, Assisi 2017, 87.

5 Cfr. L. ENRICO, *Ribellione e amore. Il mistero della sofferenza da Giobbe a Gesù*, 93.

ha chiara anche l'immagine di Dio suo Padre ed è certo che Egli lo ama sempre. Ma, Gesù è in crisi in quanto il suo desiderio di vivere deve ora fare i conti con la morte. Non c'è nulla di che meravigliarsi: come potrebbe il Dio della vita rallegrarsi di fronte alla morte?

### 1.2.2 Il silenzio di Dio

Guardando ai racconti evangelici, emerge dalle preghiere che Gesù rivolge al Padre il suo attaccamento alla vita. Soffre, addirittura suda sangue (Lc 22, 44) al solo pensiero di morire. Se mettessimo in sinossi il libro di Giobbe con i racconti della Passione del Figlio di Dio, come minimo ci aspetteremmo che davanti a questa scena straziante Dio Padre intervenga in soccorso del Figlio. Dopotutto l'ha fatto con un semplice uomo giusto come Giobbe, perché non dovrebbe farlo con il Giusto per eccellenza? Eppure, qui Dio tace, c'è un silenzio assordante fuori e dentro Gesù. È in questo silenzio che risiede tutta la sofferenza di Cristo. «Sempre, in questi casi e in tutte le volte dove la vita è sottoposta al dolore privo di senso, il silenzio di Dio appare come insopportabile e inumano».<sup>6</sup> Dio non parla, non risponde, non interviene nemmeno per dire che quella sofferenza deve restare un mistero. Dio tace! Gesù insiste, Dio tace! Sembra quasi che Cristo sia lì e il Padre sia nel punto più distante possibile rispetto a lui. Sembra assurdo, scandaloso eppure è così. In questo momento, ma ancor di più sulla Croce, ad un passo dalla morte, Padre e Figlio, uomo e Dio, sono al massimo della loro distanza.

### 1.2.3 La risposta dell'amore

Cristo in virtù della sua intima unione con Dio, è colui che in modo unico e irripetibile vivrà questo momento con tale drammaticità e sofferenza. Tanto più è unito a Dio tanto più soffre; tanto più è unito alla Vita tanto più sente il dolore di doverla lasciare andare. Ma, mentre Giobbe attende nella speranza un intervento di Dio che gli faccia giustizia, Cristo resta fedele e abbraccia quella sofferenza. Cristo resta certo che il Padre lo ama ancora, ma è lui per primo che ancora lo ama

ed è per questo che si abbandona a Lui: «Abba, Padre, non ciò che io voglio, ma ciò che tu vuoi» (Mc 14, 36). Malgrado l'angoscia, malgrado il silenzio e la brutale sofferenza lo Spirito ancora li unisce. «Nella donazione del Figlio si mostra così la figura della Trinità: il Padre che consegna il proprio unico Figlio alla morte assoluta per noi; il Figlio che si consegna per noi, il sacrificio comune di Padre e Figlio avviene nello Spirito, che, anche nel momento della separazione, unisce e lega il Padre al Figlio abbandonato».<sup>7</sup> È nell'Amore che Cristo sconfigge la morte. Questo amore è la sua salvezza. È questo amore la spada che attraverserà la morte, che taglierà in due la sofferenza permettendogli di sconfiggerla. Anche l'atto di morire, Cristo lo trasfigura in un atto d'amore. Egli non lascia andare a vuoto la sua vita, ma la dona perché doni vita, perché rimetta vita negli uomini: «se il chicco di grano, caduto in terra, non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto» (Gv 12, 24).

### 1.2.4 L'Amore che dà la vita

Essendo un unico mistero, un unico evento il nostro guardare alla sofferenza vissuta da Cristo nella sua passione e morte, non può fare a meno di considerare anche la sua risurrezione. Senza questa, non potremmo capire come egli abbia effettivamente e definitivamente sconfitto ogni sofferenza. Quell'Amore, forza con cui Cristo sconfigge la morte, appare in tutta la sua efficacia e vittoria al momento della risurrezione. Cristo «che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore» (2Cor 5,21), e abbracciando la sofferenza della morte, nell'Amore, l'affronta e la sconfigge «perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio» (2Cor 5,21), aprendoci le porte della vita eterna. Egli resta fedele al Padre, fedele a quell'Amore perché è certo che non verrà abbandonato alla morte. Quel grido a gran voce di Gesù: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mc 15, 34) citando il Salmo 22, è sintesi della sofferenza e dell'Amore fiducioso con cui Gesù sta affrontando quella situazione.

La sofferenza del pio viene sperimentata come abbandono da Dio; ma nella passione e nell'ango-

<sup>6</sup> M. RECALCATI, *La notte del Getsemani*, Einaudi, Torino 2020, 66.

<sup>7</sup> L. F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 104.

scia di morte il pio sperimenta che Dio è da sempre il Signore e che lo salva per la vita nuova [...]. La salvezza dall'angoscia di morte diventa quindi l'inizio del regno di Dio degli ultimi tempi. "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?" non è dunque un grido di disperazione, bensì una preghiera certa di essere esaudita e fiduciosa nell'avvento del regno.<sup>8</sup>

L'Amore che anima Gesù in questi momenti, che è lo Spirito Santo che unisce Padre e Figlio, sottrae la sofferenza dal piano meramente umano e fisico, per portarlo su quello escatologico. Qui la crisi, il dramma della morte si dissolve dall'interno alla luce trasfigurante del Dio della vita che prende Cristo, e con lui ogni uomo, con sé nella vita eterna. Ecco la parola definitiva che Gesù ci lascia per affrontare la sofferenza. È nel *kerygma* che risiede il riferimento chiaro ed eterno a cui guardare in ogni situazione della nostra vita e soprattutto nella sofferenza.

## II. La via alternativa dell'Amore: la riflessione teologica

### 2.1 Risolvere la sofferenza è una questione di scelta

L'esperienza di Giobbe prima e quella di Gesù in modo definitivo, dopo, ci hanno mostrato che è la fede certa nell'Amore di Dio a salvare l'uomo dal baratro della sofferenza piccola o grande che sia. Ma, rispetto a loro, il nostro modo di reagire appare, il più delle volte, molto diverso e quasi opposto nel momento in cui si viene toccati dalla sofferenza. In questa situazione, quasi istintivamente, cominciamo a cercare risposte ai nostri 'perché'. Tante sono le domande che cominciano ad affollare la nostra mente, ma poche le risposte che riusciamo a dare. In virtù di ciò cominciamo a cercare soluzioni alternative in base al caso cercando di esorcizzare e allontanare da noi la sofferenza. Nella maggior parte dei casi, però, il rischio a cui questa fretta di cercare risposte e soluzioni efficaci ci espone è quella di mettere da parte Dio.

Sia Giobbe che Gesù vivono una sofferenza tutta umana, una sofferenza identica alle nostre, ma la loro reazione è diversa tanto da apparire, ai nostri occhi, irrazionale e folle. Mentre noi cerchiamo di fuggire dalla sofferenza, la via alterna-

tiva che il cristianesimo ci propone sta nella 'scelta di restare'. Di fronte alla sofferenza, sia Giobbe che Gesù scelgono di restare in quella situazione, e di restarci nell'Amore affrontandola di petto.

Quella cristiana è la via alternativa che si pone sì sul piano umano della scelta, ma la trascende. Si sceglie di affrontare la sofferenza umana con la forza dell'Amore di Dio che ci permette di tenere insieme il nostro bisogno di dare senso a quella situazione e la necessità di superarla.

Si delinea così un secondo passo da fare, ossia capire cosa significa 'scegliere di restare nell'Amore' e cosa questo Amore, inspiegabile e misterioso, ci propone tanto da permetterci di superare l'*impasse* della sofferenza.

### 2.2 Scegliere di restare

La sofferenza rimette l'uomo con i piedi per terra. Povero o ricco che sia, chiunque venga toccato dalla sofferenza riscopre con brutalità la propria condizione di essere limitato. Ci si ritrova a fare i conti con la fragilità e la debolezza che accompagnano la condizione umana. Al dolore della sofferenza si aggiunge l'angoscia dell'impotenza. Alla presenza di questa situazione, scegliere di restare significa anzitutto accettare la verità della nostra umanità. Significa mettere da parte l'illusione di poter controllare la nostra vita, di essere dio e non uomini, creatori e non creature. Scegliere di restare, significa accettare il nostro limite. La proposta cristiana ci chiede di restare e di abbracciare quella condizione di *kenosi* così come fece Cristo che «pur essendo nella condizione di Dio, non ritenne un privilegio l'essere come Dio, ma svuotò sé stesso assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini» (Fil 2,6-7). Così come Cristo si è abbassato fino alla morte per la nostra salvezza, allo stesso modo anche noi siamo invitati ad accettare e a prendere tra le mani il nostro limite e la nostra sofferenza per porla nelle mani di Dio, certi che il suo Amore saprà trasformarla restituendoci la vita.

### 2.3 Restare... nell'Amore

Nella logica cristiana, questo nostro 'restare' è intimamente legato alla modalità con cui farlo,

<sup>8</sup> W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1989, 161.



ossia nell'Amore. Senza questo legame si rischia di cadere in una erronea interpretazione dolorista di questa scelta. Il restare non ha come fine quello di subire la nostra debolezza e incapacità di superare da sé la sofferenza, bensì quello di affidarla all'Amore di Dio.

È la specificazione propria del *kerygma* che scaturisce dall'esperienza che Cristo per primo ha vissuto. Difatti, Egli «facendosi obbediente», ossia restando nell'Amore fino alla morte e alla morte di croce, fu esaltato da Dio che gli donò il nome che è al di sopra di ogni nome (Cfr. Fil 2,8-9)

Gesù, accettando il mistero della sofferenza, si abbandona nelle mani di Dio. Egli affronta la sofferenza della morte sicuro che il Padre lo ama e proprio per questo lo salverà. Accettare la nostra condizione alla luce della scelta di restare fedeli all'Amore di Dio, ci permette di riscoprire il nostro intimo rapporto, la nostra dipendenza da Dio come unica fonte della nostra vita e salvezza.

Scegliere di restare nell'amore, quindi, comporta la ferma decisione di rimanere fedeli al mistero di Dio a cui ci si abbandona. Scelta possibile esercitando quella libertà che Dio ci ha donato e che rispetta in ogni momento. È per questa libertà rispettata che Egli non interviene di forza, ma resta dietro le quinte seguendo ogni nostro passo. Pur permettendo quella sofferenza, Egli è lì, sta a noi fidarci. Solo se rimarremo fedeli a Lui e al suo aiuto potremo affrontare e sconfiggere ogni sofferenza. Solo rimanendo certi del suo Amore potremo affrontare senza timore la morte perché sicuri che anche nella morte, in quella situazione di nostra totale impotenza, egli ci salverà.

## 2.4 Valenza escatologica dell'Amore

Questa scelta, che è la scelta della fede, fatta nel battesimo e rinnovata quotidianamente, permette all'uomo di elevare la propria sofferenza dal piano umano per porla sull'orizzonte dell'eternità divina. Molti, però, criticano questa scelta ritenendola una soluzione semplice e banale per esorcizzare l'esperienza della sofferenza e la considerano immagine della rassegnazione a cui l'uomo deve cedere. L'esperienza di Cristo racchiusa nel *kerygma* confuta con efficacia questa critica dando prova della forza dell'amore che sconfigge ogni sofferenza.

È in virtù di questo che fin da subito Paolo potrà dire con sicurezza ai romani che «né morte né vita, né angeli né principati, né presente né avvenire, né potenze, né altezza né profondità, né alcun'altra creatura» (Rm 8, 38-39) potrà mai separarci dalla vita perché «in tutte queste cose noi siamo più che vincitori grazie a colui che ci ha amati» (Rm 8, 37) e che si è manifestato in Cristo Gesù.

Solo scegliendo quell'Amore silenzioso a cui Gesù si è affidato e che lo ha salvato e portato alla risurrezione, saremo in grado di affrontare la sofferenza.

Se crediamo che «anche noi siamo risorti con Cristo in Dio» allora dobbiamo «cercare le cose di lassù» (Col 3, 1), allora tutto deve essere messo in relazione con questa prospettiva più ampia, con questo orizzonte infinito di vita. Solo allora anche noi potremo essere certi di dire che «le sofferenze del tempo presente non sono paragonabili alla gloria futura che sarà rivelata in noi» (Rm 8,18).

È in virtù di questa fede nell'Amore che la nostra sofferenza viene elevata per essere risolta sul piano escatologico, essa fa sì che «il presente, anche un presente faticoso, può essere vissuto ed accettato se conduce verso una meta e se di questa meta noi possiamo essere sicuri, se questa meta è così grande da giustificare la fatica del cammino».<sup>9</sup>

Solo avendo fede nella verità del *kerygma* cristiano, che già ora ci ha mostrato quale destino positivo ci attende, l'Amore datoci da Dio diventerà performativo nella nostra vita facendo cosicché il nostro presente sofferente diventi vivibile.

In altre parole, ci viene chiesto di tornare alla relazione con Dio, di gridare a lui, come Giobbe, ma con lo stesso abbandono totale di Cristo. Nella fede quel grido diventa un 'appello d'amore' come quello di un bambino che piange per attirare l'attenzione della madre affinché lo soccorra nel momento di difficoltà.

Solo facendo della fede nell'Amore il nostro *habitus*, la vita eterna prende inizio in noi e la ragione è portata a consentire ciò che essa non vede. Quella ragione, che prima cercava risposte e soluzioni tutte umane, ora entra anche lei nell'orizzonte divino accettando quelle realtà che nessuna scienza umana può spiegare pienamente. Solo se scegliamo di assumere la postura della fede, la nostra sofferenza verrà assorbita e trasfigurata

9 SS 1: EV 24/1439.

all'interno della vita piena ed eterna che, ne siamo certi, ci attende ma che è già presente ora. Solo in questa ottica la fede appare essere, non soltanto un personale protendersi verso le cose che devono venire ma sono ancora totalmente assenti; essa ci dà qualcosa. Ci dà già ora qualcosa della realtà attesa, e questa realtà presente costituisce per noi una 'prova' delle cose che ancora non si vedono. Essa attira il futuro dentro il presente, così che quest'ultimo non è più il puro 'non-ancora'. Il fatto che questo futuro esista, cambia il presente; il presente viene toccato dalla realtà futura, e così le cose future si riversano in quelle presenti e le presenti in quelle future.<sup>10</sup>

Scegliendo di restare conosciamo Lui e quella vita vera, piena ed eterna a cui ci invita e rispetto alla quale la nostra non è che un istante, rispetto alla quale le nostre sofferenze appaiono infinitamente piccole. È questa la prospettiva cristiana, è questa la proposta della nostra fede, è a questo 'già e non ancora' dell'Amore di Dio, del suo Santo Spirito che siamo chiamati ad abbandonarci sempre e soprattutto nella sofferenza che viene totalmente trasfigurata dalla gloria, dal gaudio più grande che già ci avvolge, ma che ci avvolgerà per l'eternità. È quell'Amore che ci può tenere uniti intimamente al Dio creatore e misericordioso nonostante la sofferenza.

### III. Il ruolo escatologico della comunità

#### 3.1 La comunità quale luogo fisico dell'Amore

Esaminando la vicenda di Giobbe e la sofferenza vissuta da Cristo nella sua passione e morte, abbiamo rintracciato nella scelta di restare nell'Amore la risposta cristiana alla questione della sofferenza. È questo Amore che apre alla sofferenza umana le porte dell'eternità in cui, risorti con Cristo, saremo per sempre una cosa sola con Dio.

Da queste due vicende abbiamo inoltre visto che l'agire di questo Amore non è astratto ma, se incontrato e scelto, esso entra nei luoghi e nei tempi dell'uomo, soprattutto di colui che soffre. In particolar modo, vogliamo ora vedere come questo Amore si rende presente, per il sofferente, nel luogo e nel tempo della comunità. È questo il

luogo teologico in cui l'Amore si incarna concretamente e fisicamente per farsi vicino al sofferente.

All'interno dell'alveo cristiano, con il termine 'comunità' facciamo riferimento anzitutto alla Chiesa Universale quale unica comunità che riunisce in sé tutti i battezzati. Ma, allo stesso tempo, ci riferiamo ad ogni singola Chiesa particolare che rende presente quell'unica realtà della Chiesa universale in ogni singolo territorio del mondo.

#### 3.2 Il dono dell'Amore: principio della comunità cristiana

Quello Spirito che Cristo promise avrebbe donato ai suoi per sempre (Cfr. Gv 14, 16), è lo stesso Spirito d'Amore che sulla Croce ancora univa reciprocamente il Padre e Figlio, ed è anche quello che il Figlio consegna nelle mani del Padre (Lc 23, 46). È sempre quello stesso Spirito d'Amore che, per sempre, il Padre in unione col Figlio hanno donato alla prima comunità riunita nel giorno di Pentecoste (At 2, 33). La comunità nata dal sangue e dall'acqua, che uscirono dal costato aperto di Gesù crocifisso (Cfr. Gv 19,34), trova il suo principio, la sua forza e il suo continuo sostegno in quello Spirito d'Amore. È in quell'istante, e da quell'istante fino alla fine dei tempi che, in virtù di quel dono dell'Amore, la comunità «fornita dei doni del suo fondatore e osservando fedelmente i suoi precetti di carità, umiltà e abnegazione, riceve la missione di annunziare e instaurare in tutte le genti il regno di Cristo e di Dio, e di questo regno costituisce in terra il germe e l'inizio».<sup>11</sup>

È nel vivere e nell'agire della comunità, quindi, che l'Amore si rende tangibile per gli uomini e soprattutto per colui che soffre. È lì che chi vive la crisi della sofferenza può trovare la forza di rialzare il suo sguardo verso l'eternità in Dio, di cui la comunità è in qualche modo il sacramento, il segno, l'immagine già qui in terra.

#### 3.3 L'assenza della comunità

Così come non sempre a noi uomini è chiaro il fatto che non possiamo risolvere da soli la questione della sofferenza, è spesso altrettanto ignorato dalla comunità il suo importante ruolo nei

<sup>10</sup> SS 7: EV 24/1445.

<sup>11</sup> LG 5: EV 1/290.

confronti di chi soffre. Difatti, tornando all'esperienza di Giobbe e Gesù, possiamo vedere come la comunità è distante ed incapace di approcciarsi al sofferente.

Nella sua vicenda, Giobbe non solo è osteggiato dalla sofferenza, ma sente anche il peso di non essere compreso. Né sua moglie, che è la prima ad invitarlo a rinnegare la sua fede, né tanto meno i suoi amici sapranno stargli vicino, sapranno fargli sentire il calore di una comunità che si prende cura di lui e della sua sofferenza. Difatti i suoi amici non comprendono il bisogno di Giobbe di gridare la sua crisi, i suoi interrogativi, la sua sofferenza. Loro continuano a rimproverarlo e accusarlo, tutte cose che invece di aiutarlo a recuperare pace e serenità lo opprimono ancora di più chiudendolo nella sua sofferenza. Invece di comprensione, compassione e solidarietà Giobbe si sente molestato dai suoi amici. Invece di un silenzio per ascoltare la condivisione del suo dolore, quegli amici, quella piccola comunità si irrigidisce dietro schemi che puntano a dare risposte a volte superficiali, banali e che difficilmente riescono a trasmettere una speranza di vita.

Simile è anche l'esperienza di Gesù. Lui aveva puntato tutto sull'accompagnamento della sua comunità. Dopo averli portati con sé sul monte degli Ulivi a pregare prima del suo arresto, per due volte Gesù chiede loro di vegliare. Ogni volta, però, Gesù sembra restare deluso nel trovarli addormentati. Dopo il tradimento di uno dei suoi, dopo il silenzioso abbandono da parte di Dio, Gesù subisce anche l'assenza dei suoi nel momento di angoscia più grande. Perfino mentre viene flagellato, deriso e condannato, Gesù subisce la distanza e il rinnegamento di Pietro. Dovrà attendere di incontrare delle donne, lungo la via che lo porta al Calvario, per avere un po' di compassione. È solo sotto la croce, che recupererà una piccola presenza della sua comunità che, da lontano (Lc 23, 49), lo accompagna e segue i suoi ultimi istanti di vita.

### 3.4 La presenza dell'Amore nella comunità

Procedendo per via negativa abbiamo appena visto quello che la comunità non deve essere, ossia assente. Assente perché incapace di trasmettere compassione, incapace di farsi prossimo verso

chi soffre trasmettendo inopportune risposte preconfezionate, piuttosto che vivere e comunicare la speranza che viene dalla fede nel Dio della vita.

Perché la comunità svolga il suo ruolo escatologico, facendosi luogo in cui l'Amore di Dio incontra la sofferenza dell'uomo, è necessario che tra comunità e sofferente si crei veramente quell'unità di cuore e di anima che, alle origini, caratterizzava la Chiesa (Cfr. At 4,32). Perché ciò si realizzi, la comunità è chiamata ad essere, come auspica sempre papa Francesco, 'ospedale da campo', capace di curare e guarire le ferite dell'umanità. La comunità è chiamata da una parte a riconoscere la vulnerabilità globale, e dall'altra a dare soluzioni evangeliche mosse e ispirate dalla Rivelazione. Quindi, perché la comunità possa svolgere il suo ruolo escatologico deve partire dal *kerygma*, che in modo pieno manifesta l'Amore, per farlo trasparire ed emergere attraverso una carità concreta fatta di accoglienza, attenzione, cura, compassione e misericordia per chi soffre. Insomma, il ruolo escatologico della comunità si concretizza nella dinamica circolare tra *kerygma* e carità concreta, affinché l'Amore di Dio, che genera e muove la comunità, tocchi nella carne il sofferente elevando e ponendo il suo cuore nell'eternità di Dio.

### 3.5 Il Kerygma nella comunità tra Parola ed Eucarestia

Perché la comunità possa svolgere il suo ruolo è anzitutto dalla virtù, dall'esempio del Signore risuscitato che deve trarre la forza per aiutare a vincere, con pazienza e amore, le affezioni e le difficoltà che toccano chi soffre e per svelargli il mistero d'Amore di Dio fino a che, alla fine dei tempi, esso sarà manifestato nella pienezza della luce.<sup>12</sup>

Per questo la comunità, come comunità di fede, di speranza e di carità è chiamata a vivere la verità e la grazia del *kerygma*, incontrando e coinvolgendo, all'interno di questo suo vivere, colui che soffre. È nella Parola e nei Sacramenti, in particolar modo nell'Eucarestia, che essa trova i due pilastri per svolgere questo suo ruolo escatologico.

Essendo stati rigenerati non da un seme corruttibile, ma da uno incorruttibile, che è la Parola del Dio vivo (Cfr. 1Pt 1,23), è alla Parola che la comunità deve continuamente rifarsi. È ponendola

12 Cfr. LG 8: EV 1/307.

al centro della sua vita che potrà continuamente riscoprirsi oggetto dell'Amore di Dio, destinataria del dono dell'Amore grazie al quale esiste e che porta ciascun membro a vivere una vita nuova. È sulla base della Parola che la comunità rinnova la sua scelta di restare nell'Amore di Dio, perché certa che «per mezzo del battesimo siamo stati sepolti insieme a lui nella morte affinché, come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova» (Rm 6,4). Ed è dalla Parola che la comunità riceve la missione di «annunciare la buona novella ai poveri, a guarire quei che hanno il cuore contrito» (Lc 4,18), «a cercare e salvare ciò che era perduto» (Lc 19,10), ossia dare testimonianza della salvifica scelta di restare in quell'Amore che vince ogni sofferenza, fino anche alla morte. Solo se la comunità saprà riscoprire e vivere la forza vitale della Parola potrà dare ragione di quella scelta di restare nell'Amore. Scelta che, come abbiamo potuto vedere nella prima sezione, ci viene data dalla Parola vivente. È guardando alla vicenda del Verbo incarnato, trasmessa dalla Scrittura, e annunciandola che la comunità potrà farsi mediatrice autentica di quella via alternativa che l'uomo ha per affrontare e risolvere la questione della sofferenza.

Se con la Parola la comunità prende continuamente coscienza di quell'Amore e della sua proposta di vita nuova in Dio, parallelamente, con l'Eucarestia essa sperimenta come quell'Amore raggiunge ed è già presente nella sua vita.

Partecipando realmente del corpo del Signore nella frazione del pane eucaristico, siamo elevati alla comunione con lui e tra di noi: «Perché c'è un solo pane, noi tutti non formiamo che un solo corpo, partecipando noi tutti di uno stesso pane» (1Cor 10,17). Così noi tutti diventiamo membri di quel corpo (cfr. 1Cor 12,27), «e siamo membri gli uni degli altri» (Rm 12,5).<sup>13</sup>

Unita come unico corpo e resa una sola cosa col capo che è Cristo, tutta la comunità partecipa a quell'Amore con cui Cristo si abbandonò al Padre e con il quale fu sconfitta la morte aprendo le porte alla vita nuova. Nella comunione che si realizza attorno alla mensa del corpo e sangue di Cristo, la comunità deve coinvolgere chi soffre affin-

ché, unita all'offerta di Cristo, possa ricevere luce nuova ed essere trasfigurata nell'Amore di Dio. È nell'eucarestia che quell'Amore si rende presente andando incontro al sofferente e mettendosi nelle sue mani per raggiungerlo nel suo corpo e nel suo spirito come pane di consolazione e di vita.

Parola ed Eucarestia, sono quindi il binomio di base attraverso cui la comunità riceve e svolge il suo ruolo escatologico nei confronti del sofferente. È riscoprendo continuamente la verità della buona notizia trasmessaci nella Parola e scegliendola e celebrandola nell'Eucarestia come propria via di vita, che la comunità potrà andare incontro nella carità al sofferente. Solo così potrà diventare per lui il luogo in cui incontrare l'Amore di Dio, lasciarsi da lui toccare per abbandonare la sua condizione di sofferenza per rivestirsi di immortalità (cfr. 1Cor 15, 54) e rendere «grazie a Dio che ci dà la vittoria per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo!» (1Cor 15, 55)

### 3.6 La comunità in azione nella carità

Potremmo abbozzare centinaia di prassi pastorali per rendere concreta la carità, ma non faremmo altro che aggiungerne altre a quelle già esistenti. Più utile, invece, è recuperare alcune da questo deposito che già abbiamo. Quattro potrebbero essere gli elementi che, posti alla base della vita della comunità, le permetterebbero di trasmettere l'Amore di Dio attraverso l'azione caritativa rivolta al sofferente.

1. Abbandonare l'indifferenza: tipica dei nostri tempi, l'indifferenza è «una sorta di pandemia dello spirito e dei rapporti sociali». <sup>14</sup> Essa chiude la comunità a qualsiasi tipo di accoglienza rendendola cieca e sorda di fronte al grido del sofferente che, come Giobbe, cerca consolazione, risposte, Dio. Guardando a Cristo, capo della Chiesa, vediamo in lui un'attenzione ad ogni tipo di sofferenza tanto che, anche in mezzo a folle numerose, egli riesce a scorgere sempre la sofferenza, a volte silenziosa e altre scalciante, degli uomini.
2. Aderire alla realtà: tolto il velo dell'indifferenza, un secondo passo è quello di abitare la realtà che circonda la comunità. Questo significa indagare, cercare, studiare fino a toccare con

<sup>13</sup> LG 7: EV 1/297.

<sup>14</sup> A. SPADARO, «Una nuova immaginazione del possibile», in *La Civiltà Cattolica* 171, II, 4080 (2020) 579.



mano quelle che sono le dinamiche della sofferenza umana. Questa aderenza alla realtà chiede alla comunità di aprirsi alla sofferenza, di diventare luogo di un silenzioso ascolto. Come per Giobbe, la prima richiesta di chi soffre è quella di essere ascoltato, di trovare anzitutto qualcuno con cui condividere apertamente ed onestamente la crisi della sofferenza senza timori e giudizi. La comunità è quindi chiamata a farsi occhio e orecchio di quell'Amore di Dio affinché possa, prima di ogni altra cosa, accogliere le istanze del sofferente.

3. Armarsi di buona volontà: il terzo passaggio pone la comunità a vivere in modo autentico il comandamento dell'Amore (Mt 22, 37-39). Quindi, riscoprendosi destinataria da parte di Dio del dono dell'Amore, grazia alla quale essa esiste e sussiste, la comunità è chiamata a sua volta a farsi prosecutrice dell'essere 'dono' di quell'Amore. Pertanto, con lo sguardo attento e aperto alla realtà, essa è chiamata a cercare soluzioni dignitose per i problemi più scottanti degli esclusi, dei sofferenti.<sup>15</sup>
4. Il servizio della carità: «vedere lo scarto porta a toccare la carne».<sup>16</sup> Dopo l'adesione alla realtà, quella del servizio è la parte più pratica che la comunità è chiamata a vivere. Essa permette al sofferente di riconoscere l'importanza degli altri e quindi dell'Altro per affrontare con successo la sofferenza e, allo stesso tempo, permette alla comunità di comprendere che solo l'azione comunitaria è veramente efficace. Solo mettendo da parte ogni individualismo e protagonismo, la comunità come un unico solo uomo potrà far emergere quell'unico Amore di Dio capace di «fare nuove tutte le cose» (Ap 21, 5). In questo momento, tutti, sofferente e comunità, partecipano in modo pieno all'Amore agapico che costituisce l'essenza della Trinità mostrandoci la nostra comune filiazione e fratellanza in Dio.

### Conclusione

Alla luce del nostro percorso proviamo a dare una risposta alle questioni che abbiamo posto all'inizio. Posto che Dio permette e non desidera la sofferenza dell'uomo, è possibile tenere insieme le

due cose. È possibile nel momento in cui proprio Dio ci offre, anzi meglio, si fa risposta e soluzione a quella sofferenza. È nel suo Amore, donatoci e liberamente scelto, che l'uomo può vincere la sua sofferenza fisica o spirituale che sia.

Abbiamo visto che per quanto questa scelta possa apparire assurda, irrazionale e folle, essa non è disincarnata, ma abita il nostro orizzonte umano per elevarlo a quello di Dio.

Proprio questo è il ruolo che la comunità, originata da quell'Amore di cui è anche dispensatrice, ha nei confronti di chi soffre. Ruolo che essa svolge vivendo continuamente quell'Amore meditando nella Parola e celebrandolo nell'Eucarestia, per poi renderlo attuale facendosi strumento attento di carità. È così che la comunità può farsi portatrice di quell'Amore che va a toccare il cuore della nostra umanità affrontando ogni tipo di sofferenza, al fine di redimere ed elevare tutto l'uomo alla luce gloriosa dell'eternità di Dio per mezzo di Cristo Gesù.

### BIBLIOGRAFIA

- BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Spe Salvi* sulla speranza cristiana, del 30 novembre 2007: EV 24/1439-1488.
- CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium* su la Chiesa, del 21 novembre 1964: EV 1/284-445.
- SPADARO A., *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012.
- LOCATELLI E. R., *Ribellione e amore. Il mistero della sofferenza da Giobbe a Gesù*, Cittadella Editrice, Città di Castello 2017.
- RECALCATI M., *Il grido di Giobbe*, Einaudi, Torino 2021.
- RECALCATI M., *La notte del Getsemani*, Einaudi, Torino 2020.
- SPADARO A., «Una nuova immaginazione del possibile», in *La Civiltà Cattolica* 171, II, 4080 (2020).
- KASPER W., *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1989.

<sup>15</sup> Cfr. A. SPADARO, «Una nuova immaginazione del possibile», in *La Civiltà Cattolica* 171, II, 4080 (2020) 575.

<sup>16</sup> Ivi, 574.

# VERITÀ E LIBERTÀ HEIDEGGER E SARTRE<sup>1</sup>

ALDO MODA

*A Giulio Caligara  
prezioso amico di una vita*

1. Se vogliamo renderci conto in poche parole del *significato* che l'esistenzialismo riveste nella storia filosofica del Novecento e lo vogliamo fare cogliendone la sua *caratterizzazione teoretica*, dobbiamo ricordare che esso rappresenta una *decisa contestazione* nei confronti della filosofia moderna a partire da Cartesio ed un *vigoroso tentativo* d'incamminare la riflessione filosofica verso altri sentieri. Se scorriamo le varie correnti della filosofia moderna ci accorgiamo immediatamente che esse si accordano a porre al centro della filosofia il problema della conoscenza. Si tratti dell'idealismo o del positivismo, del pragmatismo o del realismo in tutte le sue forme, dello spiritualismo o persino anche dello scetticismo, ogni volta c'imbattiamo in una filosofia che pone come suo punto di partenza il problema della conoscenza e questo in maniera così rigorosa che esso ne diventa il principio strutturante, cosicché, per il seguito, queste filosofie sviluppano solo quanto è giustificato e delimitato dalla soluzione data a tale principio. Andando più a fondo, vediamo che due sono le tesi che derivano da simile approccio, apparentemente senza rapporto, però nel profondo inseparabili: la prima è l'idea che la coscienza sia rappresentativa per natura sua; la seconda è che la scienza costituisca in ultima analisi il sistema di rappresentazioni vere. Fra queste due tesi il legame è stretto. La nozione di una coscienza rappresentativa non si incontra né nell'antichità, né nel

medioevo; nasce solo quando si è posti nella necessità di distinguere e di selezionare le nostre esperienze sensibili per quanto riguarda la loro reale portata; è allora che da un lato viene negata la possibilità di un contatto immediato fra l'uomo e la realtà che non coglie la differenziazione ontologica dei vari tipi di esperienza sensibile; dall'altro deve instaurarsi, per giustificare tale distinzione e selezione, una serie di rappresentazioni, (fattori soggettivi della coscienza), che fungano da criteri di verità, naturalmente esteriori all'esperienza immediata. Se ci si interroga su quanto abbia spinto il filosofo ad imboccare questa strada, ad abbandonare cioè il principio di una corrispondenza, comunque formulata, fra la conoscenza di una realtà e la realtà stessa, per distinguere ontologicamente fra qualità primarie (ad esempio l'estensione) e qualità secondarie (ad esempio il colore) nell'ambito delle esperienze sensibili ed invocare così il primato della questione gnoseologica e l'emergere della coscienza come rappresentativa della realtà, dobbiamo constatare che all'origine vi è stata la preoccupazione di privilegiare il sapere scientifico, mettendo al riparo il tipo di oggetto che esso studia e la conoscenza che ne offre, rifiutando perciò le forme di esperienza che sono inasimilabili per tale tipologia di sapere. Ora tutti gli autori comunemente raggruppati storiograficamente con il nome di esistenzialisti, qualunque siano le divergenze anche molto rilevanti fra di loro, rifiutano concessioni ad un tal modo di vedere. Tutti ritengono che la filosofia debba scegliere quale suo fine una spiegazione la più possibile in-

<sup>1</sup> Lezione a margine di un seminario di specializzazione dottorale. Se ne è conservato il testo letto, senza integrazioni. Ai partecipanti era stata distribuita, con il testo, una schematica traccia bibliografica, suscettibile di consentire sviluppi ed approfondimenti, che si è ritenuto opportuno riportare, integrandola con qualche pubblicazione più recente e significativa.

tegrale dell'esperienza umana. Essa deve quindi considerare, per lo meno in prima battuta, l'esperienza tale quale ci è data; non si può quindi porre, all'inizio della riflessione filosofica, con il ruolo di principio, tesi sulla natura della coscienza, sui rapporti della coscienza e dell'esistenza, sulla gerarchia dei saperi e delle esperienze. L'esistenzialismo contesta questi presupposti; rifiuta perciò, ed in modo assoluto, la tesi della natura rappresentativa della coscienza; rifiuta il primato del sapere scientifico non assolutamente, ma nella sua pretesa d'incondizionatezza. Lo strumento messo in opera per rivedere questo cammino, giudicato insoddisfacente, è il metodo fenomenologico, che si propone un ritorno alle realtà stesse, un ritorno alle cose, espressione che non s'incontra direttamente negli autori esistenzialisti, ma che esprime bene la sostanza del loro pensiero. Questo ritorno alle cose è innanzitutto la critica di un'esperienza, nella quale le tematiche proprie della scienza si sono dovunque e in maniera occulta sostituite come dati reali alle intenzionalità ed alle presenze effettive della percezione, che esse hanno sì il compito di spiegare, ma non quello di sostituire; è in secondo luogo la critica allo strumento del metodo, quale si è svolto nel pensiero moderno, incapace di rendere conto della verità che va oltre la sua strumentalità; è in terzo luogo la critica di una tradizione filosofica, unica pur nella sua multiformità, la cui problematica ha come esito una concezione prestabilita di sapere e di coscienza che, nei fatti, ha già unilateralmente risolto i problemi che crede di aver reso suscettibili di essere posti. La fenomenologia ha avuto il merito di far uscire la riflessione filosofica da questo vicolo cieco, proponendo un ritorno ai dati reali; e tale ritorno non ha sicuramente nulla a che vedere con i sentieri fin' allora percorsi. In effetti la costante preoccupazione di ridurre o almeno ricondurre la realtà "vera" all'oggetto del pensiero scientifico, conduce a discreditar l'esperienza "naturale" e a scindere il soggetto, che invece è indubbiamente unico. E neppure il tentativo (operato da Bergson) di opporre un'intelligenza spazializzante ed operatrice ad un'intuizione interiore in cui si esprime la qua-

lità, supera la dicotomia precedente, anzi la canonizza, sebbene rovesciata di segno, a favore dell'intuizione. È venuto il momento di mettere in luce la ragione che opera nell'uomo e nelle cose, risituando l'uomo – e non più solamente il suo "io", cioè la coscienza – nella situazione originaria che gli è propria. Questa situazione infatti – e nessun'altra – costituisce il fatto ineluttabile, al di là del quale non si può risalire e che tutte le elaborazioni ulteriori – pratiche, scientifiche, filosofiche, artistiche, letterarie – possono senz'altro trasformare o esplicare, ma che non possono effettivamente mettere in questione e contestare, perché essa apporta alla realtà dell'uomo ed alla sua storia l'unico fondamento possibile. A questo punto occorrono due brevi puntualizzazioni. La prima, che dovrebbe essere evidente da quanto detto, è che se questo "ritorno alle cose" si pone come reazione alle insufficienze del razionalismo moderno, non per ciò che significa un abbandono dell'esperienza e della filosofia all'affettività ed all'irrazionalismo; si tratta invece del recupero di una ragione forte che coglie l'integralità del reale; d'ora innanzi la coscienza non può più essere descritta isolatamente dall'oggetto cui tende e questo oggetto non è più per essa un contenuto semplicemente rappresentato, come accadrebbe se non la riguardasse in nessun modo e da cui essa fosse completamente distaccata. Qui la tesi dell'intenzionalità della coscienza fenomenologica, in cui un legame è sempre posto fra *cogito* e *cogitatum*, comunque poi tale legame vada esplicitato e chiarificato, gioca un grande ruolo. La seconda puntualizzazione riguarda invece la situazione originaria da cui si deve partire; essa non deve essere come un tentativo di rivelare un qualsiasi stato arcaico o primigenio dell'umanità o dell'individuo; non deve neppure essere confusa con la metodologia classica di regresso verso le condizioni logiche di possibilità, una sorta di ragion sufficiente o di trascendentale Kantiano. È invece frutto della riduzione fenomenologica; non si tratta quindi di verificarla o identificarla in una effettività concreta, qualunque essa sia; quanto piuttosto di cogliere in essa quell'insieme di implicazioni, di posizioni, di tesi che sono

necessariamente presenti in ogni esperienza umana. Tali sono gli elementi-base da tenere presenti per individuare la valenza teoretica, quanto mai complessa, dell'esistenzialismo. Esso si pone oltre il trascendentale moderno che, pago della questione gnoseologica, si limitava ad affermare le condizioni che predeterminano le possibilità della conoscenza; postula un distacco non meno forte dal trascendentale classico, poiché, come diremo, ritiene chiusa per sempre la questione metafisica ed impossibile ogni ricerca non intramondana del fondamento; afferma però con vigore un trascendentale nel senso fenomenologico, che significa la necessità intrinseca alla manifestazione essenzialmente storica della verità dell'essere. Al centro della riflessione esistenzialista si pone quindi il ritorno all'essere, un essere segnato non dalla questione dell'essenza, ma dalla questione della sua manifestazione storica, come possibilità e come effettuazione, quindi dalla questione della sua esistenza. Di questo impianto teoretico, numerose sono le declinazioni, a volte persino antitetiche fra loro. Abbiamo scelto di seguire, per mostrare le differenze in modo netto, due autori molto importanti che, per certi versi hanno allora focalizzato il dibattito, lasciando entrambi un'eredità, differenzialmente sfruttata; intendiamo riferirci più diffusamente ad Heidegger e più brevemente a Sartre; dalle tesi del primo, rilette criticamente, si è sviluppata fecondamente l'ermeneutica ontologica di H.G. Gadamer (e non solo), mentre le tesi del secondo, tenuto conto delle contestazioni di Merleau-Ponty, meriterebbero una ripresa, se non altro proprio per i tanti problemi lasciati in sospeso.

### b) La filosofia di Martin Heidegger

2. Nel 1927 Heidegger pubblica *Sein und Zeit*; fin dalle prime pagine è ben messa in evidenza la questione che non ha mai cessato di preoccupare i filosofi: la questione del significato dell'essere; fin dall'inizio Heidegger si è proposto una riflessione di portata ontologica. Ma come procedere a questa interrogazione? Dove cominciare e come proseguire? In un certo senso sono i fatti stessi che si

incaricano di rispondere a tali difficoltà. Un solo essere è capace d'intraprendere questa ricerca. Gli oggetti della natura, gli animali, non hanno alcun sapere o tacciono e quindi non possono certo avere o costruire il sapere più importante. Al contrario l'uomo dispone – e basta guardarlo, osservarlo, ascoltarlo per dire che è proprio così – di questo sapere, almeno implicitamente; è dunque l'uomo – se mai qualcosa o qualcuno lo è – che si mostra capace di condurre questo compito al suo termine; e così, immediatamente, abbiamo appreso a suo riguardo una verità d'importanza fondamentale: l'essere umano, in tanto in quanto esistente, si distingue da ogni altro essere perché possiede una comprensione dell'essere, per quanto implicita essa sia. L'essere dell'uomo – ciò che fa sì che sia un essere ed un essere altro rispetto a tutti gli altri esseri – è di comprendere l'essere. Ne deriva che porre la questione dell'essere, da parte dell'uomo, significa porre innanzitutto e preliminarmente in questione quell'essere che è l'uomo stesso. L'interrogazione sull'essere comincia come interrogazione sull'uomo. Poiché l'uomo è il solo esistente che abbia un rapporto esplicito o esplicitabile all'essere, ed in maniera tale che proprio questo rapporto costituisce il suo proprio essere, l'esplicitazione dell'essere in generale comincia con il porsi di un'esplicitazione di ciò che è l'essere dell'uomo, l'essere dell'uomo nella sua esistenza, l'essere dell'uomo nel suo esserci, *Dasein*. Per porre la questione dell'essere, del *Sein*, bisogna perciò partire dal *Dasein*, dall'essere dell'uomo esistente nel tempo, *Zeit*. Lo scopo del primo volume di *Sein und Zeit* è proprio quello di fornire, attraverso un'analisi del *Dasein*, il quadro di una *ontologia fondamentale*, un'ontologia capace di costruire in seguito una *ontologia generale*; l'analisi ha il compito di riflettere la relazione dell'essere dell'uomo, il *Dasein*, con il *Sein*, in quell'ineludibile quadro che è la temporalità *die Zeitlichkeit*; l'ontologia generale avrà come compito di rovesciare i termini e di vedere quale sia effettivamente il ruolo dell'essere, del *Sein*, nei riguardi dell'essere dell'uomo, il *Dasein* del tempo, *die Zeit*. Questa parte doveva esprimersi in un secondo volume, dal titolo *Zeit und Sein*, che di



fatto non vide mai la luce, ma di cui tutta la filosofia heideggeriana, a partire dalla conferenza su Hölderlin del 1936, è tentativo, almeno sporadico di illustrazione. L'analitica del *Dasein* dunque, dell'esserci proprio di quell'essere che è l'uomo. Ma svolta come? L'appello di Heidegger è al metodo fenomenologico ed è siglato con il termine *esistenziale*. *Esistenziale* si oppone ad *esistensivo*. Significa perciò esplicitare ciò che rende possibile la comprensione del *Sein* attraverso l'analitica del *Dasein*, allo stesso modo che *ontologisch* opposto a *ontisch*, rinvia all'essere, al di là delle concrete incarnazioni degli esseri, con un'altra diastasi, quale quella fra *Sein* e *Seiende*. Si tratta quindi, ed in Heidegger il problema è posto con estrema chiarezza, di vedere come si posiziona e come si dimensiona l'essere che è proprio dell'uomo e quali ne siano le caratteristiche ineludibili, quelle che costituiscono lo statuto ontologico dell'uomo e del suo esserci, quelle in cui viene alla luce la questione dell'essere, quelle in cui vive la relazione dell'uomo all'essere.

3. L'essere-umano si rivela come mondanità, essere-al-mondo, *in-der-Welt-sein*. Quest'affermazione, a prima vista banale, costituisce in verità il rovesciamento di una lunga tradizione. L'essere-nel-mondo eretto a tesi che spiega ciò che l'uomo è, è innanzitutto la negazione dell'interiorità in quanto caratterizzante l'essere umano; l'uomo non si definisce come possesso di sé e ancor meno come possesso di sé che dimora presso di sé ed in sé nella percezione esaustiva delle proprie rappresentazioni; è l'idea husserliana di intenzionalità ad essere ripresa, estesa però dalla coscienza alla realtà umana nella sua interezza. Questa affermazione eretta a tesi conduce ad un relativo, almeno, indebolimento della nozione di coscienza; infatti essere-nel-mondo non significa innanzitutto un pensiero del mondo, ma evoca, per esprimerci con Heidegger, un *colo*, un *diligio*, un *habito* e più in generale ogni forma di prassi. Affermata la mondanità, la *Weltlichkeit*, che cosa s'intende con mondo, questo mondo nel quale noi siamo? Non è evidentemente la somma delle realtà esistenti, cioè la somma degli essenti. L'unità di una tale somma

non può essere il risultato di oggetti che da sé già non la comportino: come far sorgere un tutto dalla semplice considerazione di cose così perfettamente differenti che una sedia, un animale, un'opera d'arte, un'istituzione politica, una patologia? L'unità del reale, cioè la mondanità del mondo, o è a priori o non è. Il fondamento di questo a priori, non potendo rinvenirsi negli essenti, non può trovarsi che nel *Dasein* stesso. È questo uno dei punti più difficili del pensiero heideggeriano. Ci fa capire che l'esistenza umana, che si comprende unicamente rapportandosi ad un qualcosa che non è se stessa e che esprime questo rapporto con il suo comportamento, si rapporta a questo non essere se stessa, a questa differenza da se stessa, per organizzarla, proiettando su di essa le proprie possibilità. Esistere, per l'uomo, è intrecciare un certo scambio con un certo ambiente, che in un certo senso colonializza, cioè rende proprio, imprimendo su di esso un certo significato, che rileva da un progetto, indissociabile dal *Dasein*. Questo ambiente circostante, questo *Umwelt*, è però solo un'approssimazione per comprenderci; ogni *Umwelt* può variare, ampliarsi, mutarsi; manifesta questo cambiamento debordando su una realtà che è al suo orizzonte; e nello stesso tempo bisogna dire che tutte queste variazioni non sono possibili che su di un fondamento, un *Grund*, che me le rende percepibili come un tutto. Questo legame a priori che mi rende il tutto disponibile come tutto è il correlato globale dell'insieme dei miei progetti potenziali. Tutto questo significa per Heidegger *mondo, die Welt*. Il mondo non è dunque un essere fra gli esseri, ma ciò che permette a tutti gli esseri, di mostrarsi in un'unità intellegibile. Qui si comprende il senso vero di un'espressione sovente usata da Heidegger: l'esistenza umana, il *Dasein*, è *in vista* del mondo, *per* il mondo (*Umwilla*). Significa che l'esistenza umana, il *Dasein*, non diventa se stesso che grazie ai suoi progetti e tramite essi, cioè grazie e tramite il mondo; significa anche che in tale progettualità, nel vivo del confronto degli essenti così resto possibile, il *Dasein* non raggiungerà se stesso se non al di là di tutti questi progetti. Allora il mondo è il correlato obiettivo dell'ine-

sausta totalità del *Dasein*. Tocchiamo qui il punto culminante, teoreticamente parlando, del progetto heideggeriano, in questa prima parte che è l'analitica del *Dasein*. Il *Dasein*, l'essere esistente dell'uomo, e comprensione del *Sein*. Lo è perché è *inderwelt-sein* è l'essere-al-mondo. Lo è perché, rivolto strutturalmente verso l'altro che se stesso, diventa preoccupazione per quest'altro, direzione intenzionale per quest'altro, comprendendolo in una totalità intelligibile che il *Dasein* stesso progetta.

4. A questo punto occorrerebbe trattare degli elementi caratteristici di questo essere-al-mondo, che Heidegger esprime con tre direzioni. Ne diremo una sola parola. Il primo elemento è il sentimento della *derelizione originaria* (*Befindlichkeit*: il trovarsi-là; *Geworfenheit*: l'essere abbandonati-là; *Faktizität*, la fatticità): significa la rivelazione della nostra situazione originaria, che è di essere stati gettati nell'esistenza senza averla scelta, di trovarsi già sempre-esistenti, nudi, senza dote originaria, nella necessità ineluttabile di agire costruendoci nei confronti delle cose, in un mondo che è altro da me e che mi appare congiuntamente come esilio e come sola patria possibile. Il secondo elemento è la *comprensione*, il *Verstehen*. L'uomo è l'esistente che comprende l'essere; ma ciò significa che comprende anche se stesso come essere; egli è quindi la comprensione che ha di se stesso, il progetto che egli è per se stesso; ed è di qui che nasce intelligibilità e senso, in un movimento infinito, poiché costitutivo, quindi trascendentale, è la relazione fra *Dasein* e mondo, fra l'essere esistente umano e l'essere che si manifesta nella sua mondanità. Il terzo elemento è la discorsività (*die Rede*), concretamente la capacità del *Dasein* di ordinarsi, di seriarsi, di articolare nel rendere evidente la sua relazione all'essere. Così dovremmo ora esporre le altre due modalità del *Dasein*, che nell'analitica di *Sein und Zeit* aprono all'ontologia fondamentale; la prima è l'originaria coesistenza, *partecipazione-con-gli-altri*, *mit-sein*; la seconda è l'indissolubile legame con la *temporalità*, l'instabilità radicale di un progetto che si realizza proprio nel suo stesso passare, nel suo non-essere-più, o secondo

una ricorrente espressione di Heidegger, nell'*essere-per-la-morte*, *sein-zum-Tode*. Qui Heidegger ha scritto alcune fra le pagine che lo hanno reso celebre. A noi però interessa solo l'esito di questa antologia fondamentale. Ed è un esito paradossale che ha impedito la scrizione della seconda parte del capolavoro. Certo vi sono alcune acquisizioni forti. Il *Dasein* è il luogo in cui si pone la questione dell'essere. Mondanità, coesistenza, mortalità costituiscono il nostro statuto ontologico, lo statuto ontologico del nostro *Dasein* e sono insieme il segno della nostra radicale finitudine, per cui non ci sarà mai dato di poterci comprendere e padroneggiare totalmente, di essere totalmente di noi stessi o per noi stessi, secondo l'utopia degli "umanismi" (o "umanesimi") di tutti i tempi. Ma che cosa è mai l'essenza dell'essere stesso, o meglio, che ne è dell'essenza dell'essere stesso? Prima di Heidegger, i filosofi si sono sempre posti, naturalmente, la questione dell'essere, ma la concepivano in generale come una questione avente come oggetto la giustificazione della realtà nella sua totalità. Per loro la questione dell'essere fonda (o crede di fondare) un sistema della totalità. In questo modo però la *questione dell'Essere* (*die Seinsfrage*) non ha nulla a che vedere con l'autentico modo d'impostare il problema, che è quello di mettere in risalto l'Essere stesso e quindi deve porsi come la *questione che porta sull'Essere* (*die Frage nach dem Sein*). Per questo è necessaria una conversione radicale (*die Kehre*), che Heidegger comincia a prospettare con la celebre conferenza *Che cos'è la metafisica* (1929): tematizza nella *Lettera sull'umanesimo* (1947); radicalizza in *Holzwege* (1950; la traduzione più sensibile alle movenze tedesche è questa: *Sentieri interrotti*), in *Introduzione alla Metafisica* (1956) e nei volumi su *Nietzsche* (1961); ribadisce in innumerevoli saggi, fino all'intervista sull'*ultimo Dio* (1966), pubblicata postuma per volere dello stesso autore (*Ormai solo un Dio ci può salvare*, a cura di A. Marini, Guanda, Parma 1987). Ed è alla luce di questa *Kehre* (un termine comunemente usato storiograficamente) che deve essere letta l'analitica esistenziale di *Sein und Zeit*.

5. All'origine della *Kehre* si pone per Heidegger la *differenza ontologica*. Occorre distinguere assolutamente l'Essere (*das Sein*) dall'essere esistente come tale (*das Seiende*), o se si vuole *ciò che esiste* (la *totalità del reale*) dall'Essere (che è a *fondamento* di ciò che esiste, quindi della totalità del reale nella sua esistenza stessa, quindi non è *nulla* di ciò che esiste). Riprendendo in maniera radicale il progetto Kantiano, Heidegger rifiuta perciò ogni *metafisica* (che è sempre e solo sistema della totalità, ricerca semplicemente dell'essere dell'esistente), per scendere *oltre* di essa, verso ciò che *fonda* ogni possibile questione sull'esistente, *condizionando* il pensiero, proprio nella sua opera di conoscenza e cioè l'Essere stesso, inteso come *orizzonte di tutti gli orizzonti*. Questo orizzonte di tutti gli orizzonti non può naturalmente essere colto con un cammino riflessivo, analogo a quello che ha dato origine ai grandi sistemi della totalità, perché tali sistemi restano nel cerchio dell'esistente, toccando per lo più l'efficacia dell'agire umano e non offrono affatto l'accesso all'Essere. La "verità" dell'Essere, la sua "*aletheia*", il suo "svelamento" o "non nascondimento" (secondo un'etimologia, sovente contestata, ma efficace) sono comprensibili solo se si parte da un'analisi fenomenologica dell'essere dell'uomo, del suo *Dasein*, poiché l'uomo è l'unico esistente cui è stata affidata la *custodia* dell'Essere, come il suo stesso *pensiero*. In questo senso deve essere letto quanto detto in *Sein und Zeit*: quando Heidegger presenta come *esistenziale* privilegiato, come *intonazione fondamentale* (*Stimmung*) del *Dasein* l'*angoscia* (la *cura* con il termine latino) che apre a quell'evento assai raro che è l'*esistenza autentica*, in cui l'esistente è ricondotto nei suoi limiti, il paesaggio così sicuro del nostro agire scompare. Ci lascia così, in una solitudine assoluta di fronte a ciò che non possiamo nominare, nella nostra condizione storica e finita, perché non è nulla di ciò che esiste, che è l'Essere. Heidegger gioca sui termini tedeschi: in questo senso l'Essere è il *das Nichts*, cioè ciò che lo situa nella sua differenza assoluta, e quindi nella sua positività di fondamento, rispetto all'essere esistente, mentre non è *das Nichtige*, il nulla come

vanificazione dell'esistente stesso. L'Essere non si dà all'uomo se non conservando e preservando la sua preminenza, che è la differenza ontologica. Occorre dunque procedere ad una revisione del concetto tradizionale della "verità". Questa non può essere intesa soltanto come concordanza tra le nostre idee, come regola interna dei nostri giudizi, come *orthotes*, "correttezza" del discorso, ma piuttosto come lo stesso svelarsi o manifestarsi, sempre inadeguato e inadeguabile, dell'essere. Per aver separato la "norma della mente" dalla "verità dell'essere", gli "umanismi", smarrendo il senso dei linguaggi originari della poesia e della filosofia, nei quali l'essere si manifesta e si nasconde, fondando "epoche" di civiltà, sono caduti nella degradazione teorica e pratica della "chiacchiera", quella presuntuosa e vuota dei retori, come quella che sta alla base dell'"esistenza banale" della strada. Il ritrovamento dell'esistenza autentica, fuori dal circolo della coscienza di sé (dell'autocoscienza), coincide dunque con il ritrovamento del senso originario della verità, come si svela nel linguaggio poetico e filosofico di alcuni "pensatori essenziali". La filosofia di Heidegger vive di questa "verità" dell'Essere. Perciò in Heidegger, quando si parla del *Dasein*, si parla sì dell'esistenza dell'uomo, ma di una *esistenza statica*, un'esistenza cioè che è un *sistere-ek*, una *ec-sistenza* (come scrive sempre, a partire dalla *Lettera: Ek-Sistenz*), di un'esistenza che sperimenta l'Essere nel suo dono; l'uomo diventa il *là* (*Da*) dell'Essere, il suo correlato, colui che è il guardiano dell'Essere, il suo vicino, colui che abita nella "radura dell'Essere". Rivendicato in questa maniera dall'Essere, assegnato dall'Essere stesso a guardia della sua verità – e gettato nell'esistenza proprio in funzione ed in vista di tale custodia – l'uomo risponde con il suo pensiero e la sua azione all'appello dell'Essere, perché *in* questa risposta e *per mezzo di* essa, l'Essere acceda alla storia e si immerga nella temporalità.

6. Tutto quindi in Heidegger riconduce all'ontologia. Però se tutto riporta alla questione iniziale: che ne è dell'essere stesso? Resta vero che tale questione si situa nell'esistenza di quell'essere che

è l'uomo, nel suo *Dasein*. Vi è quindi una dialettica di rapporti reciproci tra l'Essere e l'esser-ci dell'uomo, dialettica che, probabilmente, è il punto più delicato della riflessione heideggeriana. Tale dialettica, va da sé dopo quanto detto, non significa evidentemente nella sua essenza dipenda dall'uomo, sia cioè un prodotto dello spirito finito. Ma ricorda che l'Essere non saprebbe svelarsi, prodursi come luce, presentarsi nella sua *altheia*, che se l'uomo risponde al suo appello nell'esistenza estatica. L'essere resta "il trascendente puro e semplice", anteriore ad ogni svelamento, anteriore anche ad ogni *progetto* (*Wurf*) di *esistenza*, ma si svela però proprio in questo *progetto* (*Wurf*), cui il *Dasein* dell'uomo si rapporta come *apertura* (*Entwurf*). Ed è questa dialettica di rapporti, questa implicanza reciproca dell'Essere e del *Dasein* nello svelamento ed il posto secondo eppure essenziale, che tocca al *Dasein*, che comanda non "l'umanesimo" (termine per Heidegger talmente equivoco da essere posto da Heidegger, nelle prime edizioni, sempre fra virgolette), ma l'*humanitas* dell'*homo humanus*. Infatti se l'essenza dell'uomo consiste nell'esistenza come accoglimento dell'essere, se l'uomo non si definisce come tale che in questo rapporto estatico alla verità dell'Essere come tale, ciò che in una tale visione importa non è l'uomo, ma è l'Essere o ciò che, tramite l'uomo, avviene dell'Essere. Apparentemente questo pensiero è contro ogni umanesimo; in verità ne instaura l'unico vero. In questa subordinazione alla verità dell'Essere, che l'uomo stesso consente di svelare nel suo *Dasein*, l'uomo non acquisisce forse una dignità singolarissima, ben più eminente di quella fornita dagli "umanesimi"? Ogni "umanesimo" è difatti segnato dalla metafisica. L'uomo è il signore di ogni esistente, il soggetto rispetto agli oggetti. Ma proprio in questa condizione, risucchiato in un sistema di totalità, reale fra i reali, l'uomo dimentica l'Essere: resta esiliato da quella luce essenziale che è, anche se non lo sa, la luce immanente alle sue stesse rappresentazioni ed ai suoi stessi concetti, quei medesimi che gli consentono di pensare l'esistente. Invece l'uomo e l'Essere, sono entrambi legati nel destino dell'*aletheia*. L'uomo è tale solo

se consente all'Essere e corrisponde all'Essere in un dialogo ex-statico, percependolo come dono. Gettato dall'Essere nell'*ek-sistenza*, convocato dall'Essere a salvaguardia della sua verità in questa "casa" del linguaggio che è contemporaneamente dimora dell'Essere e custodia dell'essenza dell'uomo, l'uomo si compie realmente proprio in questa sua "preoccupazione" per l'Essere. Quello che fonda la grandezza dell'uomo non è il dominio (alla fin fine precario) che questi esercita sull'essente (relazione soggetto-oggetto degli "umanesimi"), perché tale direzione lo intenziona sull'essente (come accade nella "metafisica"); non è neppure la solitudine esistenziale dell'uomo nella sua libertà assoluta e dunque vuota, minata dalla nausea di vivere e dalla coscienza di una progettualità inutile (come avviene in Sartre); non è neppure una semplice elucidazione dell'esistenza (come accade in Jaspers). La grandezza dell'uomo è di essere, nel suo *Dasein*, nell'ambito dell'esistente, il pastore dell'Essere; nella storicità essenziale della sua finitudine temporale, questa "povertà del pastore" è la ricchezza che porta con sé redenzione e riscatto, perché è apertura alla luce dell'Essere. Questa povertà del pastore, antitesi di ogni volontà di potenza, rende l'Essere presente; o meglio rende possibile quel sostare presso l'Essere, che è il solo Presente, che parla forte ed alto, rivelando, come agli antichi greci, una traccia del divino. Che cosa sia questo "divino", alla finitudine dell'uomo non è dato sapere; né alla filosofia di Heidegger è necessario, poiché essa non è né un'etica, né una sapienza. Il suo scopo è solo quello di rendere presente l'Essere, d'investire il cammino della filosofia occidentale, d'immergerci in quella sacralità greca, che Hölderlin e Nietzsche hanno intuito, mettendo fine alla più radicale alienazione dell'uomo, ponendo in primo piano la verità dell'Essere. Salvare l'Essere dall'oblio, proclamandone la verità e salvare l'uomo dall'alienazione che tale oblio comporta, riportando l'uomo sul cammino della sua essenza: tale è il senso dell'inesausta riflessione di Heidegger.



### c) La filosofia di Jean-Paul Sartre

7. Diverso è il cammino di Jean-Paul Sartre. Il suo pensiero filosofico si può articolare in due fasi che trovano la loro espressione nelle due opere maggiori, *L'Être et le Néant* (*L'Essere e il Nulla*: 1943) e *Critique de la raison dialectique* (*Critica della ragione dialettica*: 1960), senza dimenticare *L'existentialisme et un humanisme* (*L'esistenzialismo è un umanesimo*: 1946). La prima fase è caratterizzata dal tentativo di superare l'*intimismo* proprio della filosofia (e di buona parte della letteratura) francese tradizionale. La seconda è caratterizzata dal tentativo di superare il *solipsismo*, che sembra lo sbocco inevitabile della prima fase. Entrambe sono poi dominate dall'esigenza di intendere e giustificare la libertà umana nella sua forma incondizionata ed assoluta. È in questo senso che Sartre declina la questione dell'essere, che è il comune punto di partenza fenomenologico di una parte consistente dell'esistenzialismo. Contro l'intimismo, secondo il quale l'uomo deve immergersi nella vita interiore del suo Io, nell'intimità della coscienza, per trovare la verità e la realtà, Sartre afferma fin dai primi scritti (dedicati all'Io, all'immaginazione e alle emozioni) che la vita della coscienza non è chiusa al mondo, ma aperta su di esso ed essenzialmente costituita dai rapporti concreti con le cose e le situazioni del mondo. Ne *L'Essere e il Nulla* Sartre definisce il *mondo* come *essere in se stesso* (*en-soi*), cioè come una *realtà* compiuta e statica, che impone la sua massiccia presenza. Di fronte ad esso, la *coscienza* è l'*essere per se stesso* (*pour-soi*), che si può definire solo come *negazione* dell'*en-soi*, cioè della realtà, cioè come *nulla*. La coscienza è infatti immaginazione, conoscenza, desiderio; tutti modi o stati caratterizzati dall'assenza degli oggetti reali a cui si rivolgono e perciò dalla negazione o nullità di questi oggetti e del mondo cui appartengono. Ma la nullità della coscienza di fronte al mondo la sottrae al determinismo del mondo, la rende indipendente da esso, cioè la libera. E questa *libertà* consente alla coscienza stessa di *progettare* sia l'Io, sia il mondo, sia il loro rapporto reciproco, nelle forme e nei

modi che sceglie, senza alcun vincolo o limitazione. Però poiché la libertà non è limitata, né diminuita neppure dal progetto già fatto, può sempre scegliere diversamente e annullare ogni progetto. Tutti i progetti si equivalgono, perché tutti sono assurdi e destinati allo scacco; e per tutti, come per tutto ciò che implicano, la coscienza porta il *peso angosciante* di una *responsabilità infinita e totale*. Sartre ha così ridotto l'Io al mondo, ma solo per fare del mondo un progetto dell'Io; un progetto individuale e privato, che chiude l'Io stesso nella sua solitudine e rende quindi impossibile la comunicazione con gli altri (*l'enfer, c'est les autres!*). Gli *altri* sono infatti sempre presenti in ogni progetto; ma non come soggetti (*non* sono l'Io progettante), bensì come *cose* tra le altre cose del mondo. Solo l'Io progettante è persona. Quando Sartre, spinto dai suoi interessi politici, che lo portavano a una rivalutazione del marxismo, volle uscire da questo solipsismo, dovette modificare la sua nozione di progetto, sottraendolo alla sfera individuale e immergendolo nella storia. Nella storia, ogni progetto trova limiti e condizioni nelle cose materiali di cui l'uomo si serve per i suoi bisogni e nelle istituzioni sociali che controllano il lavoro e la produzione. La libertà dell'uomo viene quindi impastoiata o repressa per trovare una brusca risurrezione nel *gruppo* rivoluzionario, nel quale ogni individuo trova, nello stesso tempo, la sua libertà e la sua collaborazione attiva con gli altri. Il gruppo stesso però tende a diventare istituzione, a subordinare a sé gli individui e a toglierne la libertà. Sorgono allora altri gruppi che la rivendicano. Questa vicenda costituisce la dialettica della storia; quest'ultima tuttavia sta al di là di questa *frantumazione* e tende ad una sempre crescente *totalizzazione*, cioè a dissolvere le totalità particolari in una unificazione totale, la cui necessità *coincide* con la libertà individuale. Questa libertà dunque non è la scelta incondizionata che progetta il mondo a suo modo, ma l'accettazione, da parte dell'individuo, della necessità incondizionata della storia. La prima fase della filosofia di Sartre è un esistenzialismo che molto deve ad Heidegger nelle sue analisi, anche se si coniuga in direzione dell'Io come nien-

tificazione dell'essere e non in direzione dell'emergenza-trascendentale della verità dell'Essere; è un esistenzialismo che ruota attorno alla libertà; ma l'esito è ferreo: la dualità fra *en-soi* e *pour-soi*, eretta a dualismo, come non ha cessato di rimproverare Merleau-Ponty, imprigiona l'uomo in una libertà assoluta, che lo destina al fallimento ed alla disperazione. Donde la rivisitazione finissima di situazioni esistenziali rimaste classiche (la nausea, la malafede, la colpa, l'ambiguità sessuale, la solitudine umana), rese vivide dall'intensa opera letterale e teatrale. La seconda fase è invece uno storicismo, per il quale l'uomo è schiavo della storia, che gli impone la sua necessità dialettica e lo pone di fronte al dilemma di subirla cadendo nell'alienazione o accettarla interiorizzandola, identificandola con la propria libertà. Donde una polemica, a volte molto aspra, con Merleau-Ponty, le cui radici affondano d'altronde nella diversa impostazione di fondo, pur su un comune sostrato fenomenologico, da Merleau-Ponty sempre sottolineato, destinata ad aprirsi su una differente antropologia, prima e con Althusser, ove una nuova impostazione del marxismo si fa strada, poi. Ma questo è tutto un altro sentiero.

## NOTA BIBLIOGRAFICA

1. Sulla caratterizzazione dei diversi cammini fenomenologici come evocati nelle istanze della prima parte si propone come punto di partenza il classico di P. Thévenaz, *De Husserl à Merleau-Ponty. Qu'est-ce la phénoménologie?*, La Bacannière, Neuchâtel, 1966 (trad. ital.: Città Nuova, Roma, 1976); rileggibile ora in tutta la sua forza teoretica (cfr. D. Jervolino, *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, Athena, Napoli, 1984; B. Hort, *Contingence et intériorité. Essai sur la signification théologique de l'oeuvre de P. Thévenaz*, Labor et Fides, Genève, 1989 con pref. di P. Ricoeur) attraverso dieci inediti pubblicati nel numero monografico *P. Thévenaz*, a cura di P. Gisel e J. Thévenaz, "RThPh" 146, 2014, 227-420. Ugualmente importante è la finissima ricostruzione di R. Schmitz-Perrin, *Strasbourg "banlieu de la phénoménologie"*, *E. Husserl et l'enjeu de la philosophie religieuse*, "RevScRel" 69, 1995, 481-496 che, seppure in prospettiva specifica, formicola di osservazioni preziose. Impegnativo, ma proficuo, anche per gli sviluppi odierni, è seguire l'itinerario di tre grandi voci nel loro sviluppo: quello di E. Levinas, ricostru-

ito in pagine corpose da G. Ferretti, *La filosofia di Levinas*, Rosenberg e Sellier, Torino, 1996 (2. ediz.: 2010), pp. 47-98; quello di Ricoeur, ricostruito dallo stesso in *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1986 e in *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris, 1999; quello di J.L. Marion quale espresso in *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Presses Universitaires de France, 1989, reduplicabile con *Figures de phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, Vrin, Paris, 2012.

## 2. Heidegger

2.1. Fra le recenti traduzioni italiane di opere che qui interessano, segnaliamo solo: *Essere e tempo*, nuova ediz. a cura di F. Volpi, sulla traduz. di P. Chiodi, (1952) con le glosse a margine dell'Autore, Longanesi, Milano, 2005; *Il concetto di tempo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1998 (testo del 1924); *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova, 1988 (testo del 1927); *la silloge Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987 (riunisce diversi scritti fra cui *Fenomenologia e teologia*; *Che cos'è la metafisica*; *Dell'essenza del fondamento*; *Dell'essenza della verità*; *La dottrina platonica della verità: Lettera sull'umanesimo*; *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2003 (corsi di Friburgo del 1920-1921); *Contributi alla filosofia* (dall'Evento), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2007 (si tratta di testi del 1936-1938, pubblicati postumi nel 1989); *la silloge Pensieri-guida sulla nascita della metafisica, della scienza contemporanea e della tecnica moderna*, Bompiani, Milano, 2014; *Ormai solo un Dio ci può salvare* (la celebre intervista del 1966): a cura di A. Marini, Guanda, Parma, 1987; a cura di F. Fédier, in *Scritti politici 1933-1966*, Piemme, Casale Monferrato, 1998. Per gli Holzwege fondamentale resta la trad. di P. Chiodi (*La Nuova Italia*, Firenze, 1968). Per Kant e il problema della metafisica vale l'edizione V. Verra (Laterza, Bari, 1981). Per Nietzsche: a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994.

2.2. I saggi-cardine: A. De Waelelens, *La philosophie de M. Heidegger*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1942; P. Chiodi, *L'esistenzialismo di Heidegger*, Taylor, Torino, 1947, 1955<sup>2</sup>; E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1949 (1967<sup>2</sup>; trad. ital.: Cortina, Milano, 1998; cfr. *supra*, n. 1); P. Chiodi, *L'ultimo Heidegger*, Taylor, Torino, 1952, 1960<sup>2</sup>; J. Wahl, *La philosophie de Heidegger*, Centre Docum. Universitaire, Paris, 1952; K. Loewith, *Saggi su Heidegger* (1953), Einaudi, Torino, 1966; O. Pöggeler, *Il cammino di pensiero di M. Heidegger* (1963), Guida, Napoli, 1991; G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Ediz. di Filosofia, Torino, 1963 (nuova ediz.: Marietti, Genova, 1989); O. Laffoucriere, *Le de-*

*stin de la pensée et la mort de Dieu selon Heidegger*, Nijhoff, La Haye, 1968; G. Haeffner, *Heideggers Begriff der Metaphysik*, Berchmans, München, 1971; G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Bari, 1971; il numero monografico di “Sapienza” 1973/3-4 (*Il problema del fondamento: tre fondamentali contributi* di G. Bontadini, C. Fabro e J. Lotz); il numero monografico di “Humanitas” 1978/4 (7 importanti contributi di H.G. Gadamer, B. Welte, O. Poeggeler, J.J. Kockelmans, K.H. Volkman, C. Fabro, G. Penzo, che ne è il curatore): H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Presses Universitaires de France, Paris, 1978; E. Garulli, *Heidegger e la storia dell'ontologia*, Quattro Venti, Urbino, 1978; F. Guibal, *Heidegger*, Aubier, Paris, 1980; G. Vattimo, *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensar dopo Nietzsche e Heidegger*, Garzanti, Milano, 1980; H.G. Gadamer, *I sentieri di Heidegger* (1983), Marietti, Genova, 1987; F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova, 1984; M. Trowitzsch, *Technokratie und Geist der Zeit. Beiträge zu einer theologischen Kritik*, Mohr, Tübingen, 1988; D. Vicari, *Lettura di “Essere e tempo” di Heidegger*, Utet Libreria, Torino, 1988; A. Caracciolo, *Studi heideggeriani*, Tilgher, Genova, 1989; U. Galimberti, *Invito al pensiero di M. Heidegger*, Mursia, Milano, 1990<sup>2</sup>; T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Univ. Calif. Press, Berkeley, 1993; R. Tommasi, “Essere e tempo” di M. Heidegger in Italia 1928-1948, Glossa, Milano, 1993; P. Colombo, *La “svolta” nel pensiero di Heidegger. Per una ripresa della questione ontologica*, “Teologia” 1995/2, 146-178 (preziosa puntualizzazione); U. Regina, *Servire l'Essere con Heidegger*, Morcelliana, Brescia, 1995; *Guida ad Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Bari, 1997; H. Helting, *Heidegger und Meister eckhart. Vorbereitende Überlegungen zu ihrem Gottesdenken*, Duncker, Berlin, 1997; A. Ardovino, *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale 1919-1927*, Guerini, Milano, 1998; *Heidegger e i medioevali*, a cura C. Esposito e P. Porro, Brepols, Turnhout, 2001; F. Camera, *L'ermeneutica tra Heidegger e Lavinas*, Morcelliana, Brescia, 2001; A. Giordani, *Il problema della verità. Heidegger versus Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 2001; P. Palumbo, *Heidegger e il pensiero metafisico*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2001; V. Perego, *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Vita e Pensiero, Milano, 2001; *Heidegger*, a cura M. Caron, Cerf, Paris, 2006; L. Messinese, *Heidegger e la filosofia dell'epoca moderna*, Lateran. Univ. Press, Roma, 2004 (2. ediz. rivista e aumentata); G. Figal, *Martin Heidegger. Phenomenologie der Freiheit*, Mohr, Tübingen, 2013 (2 ed. riveduta); L. Messinese, *Stanze della metafisica*, Morcelliana, Brescia, 2013 (Heidegger: pp. 11-99); *Martin Heidegger, Cammini e opere*, “Aquinas” 60, 2017/1-2 (a cura di L. Messinese; 14 importanti contributi); G. Vattimo, *Essere e dintorni* (a cura di G. Iannantuono, A. Martinengo, S. Zabala), La Nave di Teseo,

Milano, 2018 (su cui G. Ferretti, *Heidegger e il senso del cristianesimo oggi. A proposito di un libro di G. Vattimo*, “Arch Teol Tor” 25, 2019/1, 165-177; ripreso in *Volti d'altri, tra finito e infinito. In dialogo con filosofi e teologi italiani*, Mimesis, Milano-Udine, 2020, pp. 121-136). Ferretti coglie bene il succo di questi 31 saggi dell'ultimo decennio della riflessione di Vattimo su Heidegger quando scrive: “Intento di Vattimo è quello di urbanizzare o salvare Heidegger tramite una lettura non tanto filologicamente o oggettivamente fedele quanto attivamente interpretante; che ne metta in luce, cioè, quegli aspetti di decisiva importanza per la comprensione e la critica alla situazione storica in cui siamo gettati. Una situazione che egli vede caratterizzata [cfr. pp. 121 ss, 193 ss] da quella macchinazione o amministrazione totale del mondo che la tecnica quale sistema impersonale ha reso possibile e che la recente globalizzazione del mercato capitalistico-finanziario, alleato alla scienza tecnica, non solo ha reso effettivamente planetaria, ma ha anche mostrato [cfr. p. 385] nei suoi risvolti più oppressivi e alienanti per l'uomo. La decisiva e ancora attuale importanza di Heidegger [e sia detto contro quella crisi dell'heideggerismo, seguita alla pubblicazione dei *Quaderni neri*, che ormai ritiene Heidegger non più utilizzabile per il nostro pensare, crisi di cui quest'opera è a modo suo un diario] consiste nell'essere egli l'unico che ci permette di cogliere tale situazione nel suo senso ontologico più radicale e quindi di criticarla alla radice. Si tratta dell'Heidegger che in *Essere e tempo* ha individuato nella metafisica, quale identificazione oggettivante dell'essere con l'ente, l'origine del trionfo oppressivo della tecnica e la caduta dell'esistenza nell'inautenticità del *man* anonimo. A tale Heidegger è necessario tornare, accogliendo dell'Heidegger successivo, quello della cosiddetta *Kehre*, solo il permanere del tema della differenza ontologica quale istanza di resistenza (etica, o più precisamente an-etica allo stato di oppressione, come si esprime Vattimo [pp. 386-391]) all'anonimato del mondo tecnicamente e capitalistamente; con il conseguente concetto alternativo di essere come evento storico e mai come semplice dato, ossia verità oggettiva manipolabile o imponibile dal potere. Lasciando invece cadere l'Heidegger delle fumosità misticheggianti [p. 403] proprie dei *Contributi alla filosofia* [Vattimo, pp. 395-397 riporta una lunga citazione, allora censurata, di F. Volpi che parlava dei *Contributi*, come del “diario di un naufragio”] e dei *Quaderni neri*” (*Volti d'altri*, pp. 123-124). Quest'ultima lettura proposta da Vattimo, il cui peso è indubbiamente considerevole, costringe a riaprire il confronto sia con la “crisi dell'heideggerismo”, troppo frettolosamente aperta, anche con vistosi riposizionamenti, a seguito della pubblicazione dei *Quaderni neri* e sia con la lunga tradizione dell'ermeneutica, cristallizzatasi attorno a Gadamer, con il dialogo con Habermas e con le posizioni differenziate fiorite attorno e tuttora vivacis-



sime, in cui il riferimento ad Heidegger, sicuramente importante, ha da sempre comportato delineazioni differenziate. Si può anzi ipotizzare che proprio le ultime posizioni di Vattimo possano aprire, dialetticamente, un nuovo percorso e una nuova stagione che, muovendosi a livello d'interpretazione, possa giungere a sempre più pertinenti letture filologiche. Tra le ultime pubblicazioni ne segnalo due, a mio avviso particolarmente riuscite ed importanti. La prima rilegge e situa il pensiero di Heidegger sul tempo (anzi sul presente come luogo dell'inautenticità) e lo mette in correlazione con gli esiti della visione cristiana, così come proposta nella canonica lettura di Oscar Cullmann: G. D'Aniello, *Tempo redento. Riflessioni filosofiche a partire da Oscar Cullmann*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2019, pp. 79-86. Ne scaturisce una riflessione di alto valore teoretico (cfr. pp. 11-25, 87-94, 139-143) che merita attenzione. La seconda è la ricchissima lettura, tesa a restituire portata storica e teoretica dell'opera, in linguaggio accessibile, rigoroso, essenziale: C. Scilironi, *Leggere "Essere e tempo" di Heidegger*, Cleup, Padova, 2020.

**2.3.** La pubblicazione dei *Quaderni neri*, un'ampia raccolta di appunti in forma di diario che Heidegger ha voluto si pubblicassero solo alla fine dell'edizione delle sue opere complete (cosa che l'editore Klostermann ha fatto in quattro volumi nel 2014-2015, aggiungendo poi un quinto volume [dal 1948 al 1951] nel 2018, con la preziosa curatela di P. Trawny) ha dato fuoco alle polveri per una revisione dell'heideggerismo. L'editore Bompiani ha pubblicato, tradotti da A. Iadicicco, i primi quattro volumi ricoprenti i periodi 1931-1938 (2015), 1938-1939 (2016), 1939-1941 (2016), 1942-1948 (2018). Come esempio, con il necessario inquadramento storico che precede tale revisione (dal discusso, e discutibile, classico [1987] di V. Fariás, *Heidegger e il nazismo*, Bollati-Boringhieri, Torino, 1988, al più contestualizzato R. Safranskyi, *Heidegger e il suo tempo* [1992], Longanesi, Milano, 1996, al volume discutibile, ma molto documentato, di E. Faye, *Heidegger l'introduzione del nazismo nella filosofia* [2005], l'Asino d'oro, Roma, 2012), si vedano gli "Atti di un convegno romano (2015), curati da D. Di Cesare, *I Quaderni neri di Heidegger*, Mimesis, Milano-Udine, 2016, cui Vattimo ha dato il suo apporto difendendo la linea appena esposta (pp. 183-192; ripreso in *Essere e dintorni*, pp. 375 ss).

**2.4.** Quanto al ruolo giocato da Heidegger nella storia dell'ermeneutica, coglibile egregiamente attraverso l'opera di Godamer: P. Colombo, *Ermeneutica e teologia. Verità e storia di H.G. Gadamer*, Glossa, Milano, 1995; A. Moda, *Lettura di Verità e Metodo di H.G. Gadamer*, Utet Libreria, Torino, 2000 (pp. 3-40, 191-251, 253-276; la lettura analitica: pp. 41-180); F. Valori, *Il discorso parallelo. Verità, lin-*

*guaggio, interpretazione fra Heidegger e Godamer*, Armando, Roma, 2003; R. Dottori, *Die Reflexion des Wirklichen. Zwischen Hegels absoluter Dialektik und der Philosophie der Endlichkeit von M. Heidegger und H.G. Gadamer*, Möhr, Tübingen, 2003; H. Zaborowski, *Wahrheit und die Jachen selbst. Der philosophische Wahrheitsbegriff in der phänomenologischen und hermeneutischen Tradition der Philosophie des 20. Jahrhunderts*; Husserl, Heidegger, Gadamer, in *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, a cura di M. Enders, de Gruyter, Berlin-New York, 2006, pp. 337-367. Si può seguire la stessa tematica in due opere di Gadamer: *La responsabilità del pensare* (2000), a cura di D. Di Cesare, Vita e Pensiero, Milano, 2001 (più Leoretieu) e *L'ultimo Dio. La lezione filosofica del XX secolo* (2001), intervista a R. Dottori, Maltempi, Roma, 2002 (più storiografica). La dialettica delle posizioni è ben viva nell'omaggio a Gadamer, curato da D. Di Cesare, *L'esser che può essere il linguaggio*, Il Melangolo, Genova, 2001; e ritorna significativamente in G. Vattimo, *Essere e dintorni*, nel dialogo con Pareyson (pp. 311 ss), con Gadamer (pp. 325 ss), con Derrida (pp. 337 ss), con Rorty (pp. 355 ss).

**2.5.** Sull'ispirazione cristiana di Heidegger, sulla dialettica che la percorre, sugli esiti da urbanizzare e da salvare, sui limiti entro i quali muoversi: H. Ott, *Denken und Sein. Der Weg Martin Heidegger und der Weg der Theologie*, Evang. Verlag, Zollikon-Zürich, 1959 (molto discutibile); *The Later Heidegger and Theology*, a cura di J.M. Robinson e J.B. Cobb, Harper, New York-London, 1963 (ancora indispensabile ed un vero classico); *Heidegger und die Theologie*, a cura di G. Noller, Kaiser, München, 1967 (completissimo); G. Penzo, *Pensare heideggeriano e problematica teologica*, Queriniana, Brescia, 1970; H.H. Danner, *Das Göttliche und der Gott bei Heidegger*, F. Hahn, Meisenheim, 1971 (sostiene in maniera un po' massiccia, ma con osservazioni pertinenti, la tesi dell'inconciliabilità); G. Moretto, *L'esperienza religiosa del linguaggio in M. Heidegger*, Le Monnier, Firenze, 1973; A. Gethmann-Siefert, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie in Denken M. Heideggers*, Alber, Freiburg-München, 1974; F. Costa, *Heidegger e la teologia*, Longo, Ravenna, 1974; U. Regina, *Heidegger. Esistenza e sacro*, Morcelliana, Brescia, 1974; A. Jaeger, *Gott. Nochmals M. Heidegger*, Mohr, Tübingen, 1978 (analisi approfondita, completa, equilibrata); R. Schaeffler, *Frammigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die Katholische Theologie*, Wis. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978 (molto importante); *Heidegger et la question de Dieu*, a cura di R. Kearney e J.S. O' Leary, Grasset, Paris, 1980; R. Fornet Betancourt, *Heidegger et le christianisme. Deux aspects d'un problème*, "RSPHTh" 66, 1982/3, 375-396; G. Lafont, *Écouter Heidegger en théologien*, "RSPHTh" 67, 1983/3, 371-398; R.S. Gall, *Beyond Theism and Atheism*.



Heidegger's Significance for Religious Thinking, Nijhoff, La Haye-Dordrecht, 1987; C. Scilironi, *Possibilità e fondamento della fede*, Messaggero, Padova, 1988; M. Trowitzsch, *Techokratie und Geist der Zeit* (1988; cfr. n. 2.2); M. Jung, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei M. Heidegger*, Königshausen, Würzburg, 1990; S. Ronchi, *Heidegger e la teologia*, "Prot" 47, 1992/2, 103-125 (importante rassegna): *Confronti con Heidegger*, a cura G. Semerari, Dedalo, Bari, 1992; *Heidegger e la teologia*, a cura di H. Ott e G. Penzo, Morcelliana, Brescia, 1995; E. Core Th, *Fuga o avvento degli dei? Sulla questione di Dio in M. Heidegger*, "Rass Teol" 37, 1996/5, 581-596; H. Helting, *Heidegger und Meister Eckhart* (1997; cfr. n. 2.2); M. Heidegger und die Gottesfrage, a cura di P.L. Coriando, Klostermann, Frankfurt, 1998; G. Giorgio, *Il Dio ultimo come origine della verità. Saggio sul pensiero di M. Heidegger*, Roma, 1998; E. Brito, *Heidegger et le christianisme*, "RScPhTh" 83, 1999, 241-278; Ph. Capelle-Dumont, *Filosofia e teologia nel pensiero di M. Heidegger* (2001), Queriniana, Brescia, 2011 (a cura di G. Ferretti, importantissimo; rec.: V. Bortolin, "Studia Pat" 59, 2012/1, 214-220); L. Savarino, *Heidegger e il cristianesimo 1916-1927*, Liguori, Napoli, 2001; L.P. Hamining, *Heidegger's Atheism*, Univ. Notre Dame, Ind., 2002; D. Franck, *Heidegger et le christianisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 2004; L. Gianfelice, *Filosofia e mistica in Martin Heidegger*, ESI, Napoli, 2006; D. Albarello, *La libertà e l'evento. Percorsi di teologia filosofica dopo Heidegger*, Glossa, Milano, 2008; D. Poeggeler, *Philosophie und Hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen*, Kaiser, München, 2009; U.J. Dalfertm, *Radikale Theologie*, Forum ThLZ, Leipzig, 2010; A. Anelli, *Heidegger e la teologia*, Marcelliana, Brescia, 2011; J. Greisch, *Du non-autre au tout-autre. Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*, Presses Universitaires de France, Paris, 2012; A. Grossmann, *Was sich nicht von selbst versteht. Heidegger, Bultmann und die Frage einer hermeneutischen Theologie*, in *Hermeneutische Theologie-haute?* a cura U.I. Dalfert, P. Bühler, A. Hunziker, Mohr, Tübingen, 2013, pp. 55-81; L. Samonà, *Il Dio sospeso in Heidegger*, "Fil Teol" 2014/2, 248-263; R. Tommasi, *Teologia filosofica e onto-teologia: la provocazione heideggeriana*, "Teol" 41, 2016, 421-440; G. Vattimo, *Essere e dintorni* (2018), pp. 253 ss, 267 ss, 277 ss, 297 ss, 375 ss (come mostra G. Ferretti, *Volte d'altri*, pp. 125-128 sono pagine che da un lato fondano e dall'altro qualificano la lettura teoretica di Vattimo [pp. 121 ss, 133 ss, 159 ss, 375 ss; e senza infingimenti: p. 401], fino alla spiegazione dell'intervista del *Der Spiegel*. Non si sarebbe di fronte a uno scenario apocalittico, ma ad un "ricorso alla religione", "oggi indispensabile come ispirazione e sostegno della reazione di fronte all'opprimente alienazione ed emarginazione che è la globalizzazione metafisica del

capitalismo finanziario sta producendo" [*Volte d'altri*, 126-127]. Pertanto ne deriva l'interessante dialogo che conclude la recensione del Ferretti, alla ricerca di un cristianesimo effettivamente solidale con una verità ed una metafisica effettivamente liberanti [*Volte d'altri*, pp. 129-136]).

2.6. La pubblicazione della corrispondenza Bultmann-Heidegger (1925-1975: a cura di A. Grossmann e Ch. Landmesser, con introd. Eb. Jüngel: Klostermann-Mohr, Frankfurt-Tübingen, 2009) e della *Fenomenologia della vita religiosa* (2003: cfr. n. 2.1; ediz. orig.: 1995, 2007<sup>2</sup>; nella seconda parte, pp. 35-213, vi si trova il commento a Paolo), conosciuta fin dagli inizi attraverso le dipendenze degli uditori, consente un approfondimento molto importante: sebbene occorra ricordare che Heidegger "non solo ha rotto i ponti con il cattolicesimo e ha fortemente criticato il cristianesimo stesso nelle sue opere successive, ma ha anche cercato di cancellare le tracce di quella sua ispirazione originaria" (G. Ferretti, *Volte d'altri*, p. 125). Molti testi cit. 2.2 hanno ben presente il problema (O. Poeggeler: 1963; F. Guibal: 1980; A. Ardovino: 1998; M. Heidegger. *Cammini e opere*: 2017), parimenti importanti contributi cit. 2.5 (*Heidegger und die Theologie*: 1967; M. Jung: 1990; Ph. Capelle-Dumont: 2001; L. Gavarino: 2001, O. Poeggeler: 2009; U.I. Dalfert: 2010; A. Anelli: 2011; G. Vattimo: 2018, pp. 375 ss; una "rilettura", quella di Vattimo, che a sua volta merita la "rilettura" di G. Ferretti, *Volte d'altri*, pp. 129 ss. Ferma restando l'affermazione di Vattimo, questi nella *Fenomenologia* "si possono già trovare tutti i temi di *Essere e tempo* e della successiva decostruzione della metafisica" [p. 399], che Heidegger, "ha liquidato in modo radicalmente compiuto" [p. 404], provocando così il cristianesimo di fare altrettanto [p. 402; cfr. pp. 277ss], suscitando le equilibrate osservazioni del Ferretti [pp. 131-136]). Si aggiungano: J. Breidak, *Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Lang, Frankfurt, 1996; C. Esposito, *Il periodo di Marburgo (1923-1928) ed Essere e tempo: dalla fenomenologia all'ontologia fondamentale*, in *Guida ad Heidegger* (1997; cfr. 2.2), pp. 107-157; G. Ruff, *Am Ursprung der Zeit. Studie zu M. Heideggers phänomenologischen Zugang zum christlichen Religion in den ersten Freiburger Vorlesungen*, Duncker, Berlin, 1997; i tre saggi di A. Ardovino: *Heidegger interprete di Paolo. L'esperienza effettiva della vita e il senso della temporalità in quanto tali*, "Ann Sc Rel" 3, 1998, 271-301; *Esistenza e gettatezza. Il problema dell'effettività e la prefigurazione della svolta nell'ultimo semestre marburghese di Heidegger*, "Rass Teol" 39, 1998, 485-499; *Considerazioni di struttura sul rapporto tra fenomenologia e teologia in Heidegger 1919-1927*, "Rass Teol" 41, 2000, 367-394; i tre contributi di G. Fadini: *Necessità del tempo. Note sull'interpretazione heideggeriana di s. Paolo*, Imprimatur, Padova, 2003 (rec. F. Barba, "Studia

Pat” 52, 2005/1, 253-257); *Temporalità escatologica. San Paolo nella lettura di Heidegger*, “Studia Pat” 50, 2003/2, 357-375; *Tempo e rivoluzione. Per una lettura di Heidegger*, “Studia Pat” 50, 2003/2, 357-375; *Tempo e rivoluzione. Per una lettura heideggeriana di san Paolo*, in *San Paolo e la filosofia del Novecento*, a cura di C. Scilironi, Cleup, Padova, 2004, pp. 65-104 (i tre contributi sono ricchissimi in bibl.); G. Giustozzi, *Heidegger lettore di s. Paolo*, Quaderni di “Firmana”, Istituto Teol. Marchigiano, Fermo, 2005; i tre contributi di A. Grossmann (cfr. anche 2.5): *Theologie sus dem Geiste der Heideggerschen Philosophie? Zu Bultmanns Verständnis existentialer Theologie*, in *Bultmann und Luter*, Hannover, 2010, pp. 155-170; *Zwischen Phänomenologie und Theologie. Heideggers Marburger Religionsgespräch mit R. Poultmann*, in *Heidegger-Lektüren*, Würzburg, 2005, pp. 27-49; *Bultmann und Heidegger*, in *Bultmann Handbuch*, a cura di Chr. Landmesser, Mohr, Tübingen, 2017, pp. 79-87. Un posto particolare meritano le brevi, ma dense pagine dedicate da C. Scilironi nel suo recente *San Paolo filosofo*, Queriniana, Brescia, 2022, pp. 95-99, che con coraggio e lucidità non comuni investe due grandi linee interpretative: da un lato che cosa significa leggere Paolo come filosofo (la questione paolina, come questione di colui che sottopone a giudizio generale tutte le potenze arcaiche dell’antichità, abbraccia allora l’intero personale e politico dell’esistenza umana e ne problematizza modalità e fondamento); dall’altro l’efflorescenza delle interpretazioni partendo da Nietzsche.

### 3. Sartre

**3.1.** La schematica presentazione data, debitrice alla voce *Sartre*, redatta da N. Abbagnano per l’*Enciclopedia Generale Mondadori* (vol. XI [1986], p. 33), ampliabile attraverso qualsiasi manuale, può considerarsi sufficiente per un primo approccio. Tre classici restano indispensabili: F. Jeanson, *Le problème morale et la pensée de J.P. Sartre* (1947), nuova ediz. con un’aggiunta ed una presentazione di Sartre, Senil, Paris, 1965; R. Jolivet, *Sartre ou la théologie de l’Absurde*, Fayard, Paris, 1965; A.P. Rovatti, *Che cosa ha veramente detto Sartre*, Ubaldini, Roma, 1969. Per uno scandaglio approfondito dell’opera letteraria teatrale e saggistica resta indispensabile F. Jeanson, *Sartre par lui-même*, Seuil, Paris, 1966. Per un approfondimento: H.F. Lapointe, *Jean Paul Sartre and his critics. An International Bibliography*, Bowling Green, 1981; Sartre. Ein Kongress, a cura T. König, Reinbek bei Hamburg, 1988; A. Guthwirth, *La phénoménologie de J.P. Sartre. De l’Être et le Néant à la Critique de la Raison dialectique*, Privat-Erasme, Toulouse-Bruxelles, 1973; A. Gorrigoni, *J.P. Sartre. Evolucion ontológico-social de una psicología fenomenológica*, Anthropos, Barcelona, 1986; F. Scanzio, *Morale e ontologia nei “Cahiers pour une morale” (1983) di Sartre*, “Studi Urbinati” 59, 1986, 127 ss (una vera e propria critica della ragione teologica; il tentativo di Sartre non vuole solo

dare uno svolgimento morale all’ontologia fondamentale, ma anche intende realizzare una “prima” filosofia veramente atea); G. Invitto, *J.P. Sartre. “Dio-non-è”: l’indimostrabilità di una certezza*, in *Dio nella filosofia del Novecento*, a cura di G. Penzo e R. Gibellini, Queriniana, Brescia, 1993, pp. 352-361; D. Rossi, *Possibilità e limiti della libertà in J.P. Sartre*, “Studia Patav” 48, 2001/2, 413-434; S. Geraci, *Immaginario e riflessioni pura in Sartre. La morale dell’opera d’arte attraverso il nulla e la libertà*, Imprimatur, Padova, 2006 (pref. C. Scilironi; rec. F. De Carolis, “Studia Pat” 55, 2008/2, 659-661; molto spazio è riservato ai *Cahiers*; importante bibl.).

**3.2.** Per una precisa (e preziosa) collocazione di Sartre nella fenomenologia francese cfr. O. Aime, *Fenomenologia e religione II*, “Arch Teol Tor” 5, 1999/1, 89-121 (la fenomenologia in Francia; Sartre: l’intenzionalità come libertà assoluta; Merleau-Ponty: l’invisibile del visibile; E. Levinas: la coscienza non-intenzionale; Ricoeur: dalla fenomenologia all’ermeneutica e viceversa); per le differenze (meglio: riletture) rispetto alla fenomenologia tedesca: P. Thévenaz, *De Husserl à Merleau-Ponty* (1966: cfr. n. 1); V. Descombes, *Le même et l’autre. Quarante-cinq ans de philosophie française 1933-1978*, Minuit, Paris, 1981 (la tutela di tre H. Husserl, Heidegger, Hegel nel pensiero francese); *Phénoménologie et métaphysique*, a cura di J.L. Marion-G. Planty-Bonjour, Presses Universitaires de France, Paris, 1984; B. Wandenfels (coll. di S. Strasser), *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt, 1987; O. Aime, *Fenomenologia e religione I*, “Arch Teol Tor” 4, 1998/1, 84-115.

**3.3.** Recentemente la filosofia sartriana è tornata in auge grazie ad un bellissimo raffronto con la riflessione di Levinas su un tema cruciale: B. Munono Muyembe, *Le regard et le visage. De l’altérité chez J.P. Sartre et E. Levinas*, P. Lang, Berne-Frankfurt, 1991. E il confronto nel profondo con Merleau-Ponty, cominciato da subito (cfr. solo A. De Waehlens, *Une philosophie de l’ambiguïté. M. Merleau-Ponty*, Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1960; F. Heidsieck, *L’ontologie de M. Merleau-Ponty*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971 [rec.: D. Rey, “RThPh” 1972/4, 255-264]; G. Invitto, *Merleau-Ponty e la filosofia come vigilanza*, Milella, Lecce, 1981; P. Nepi, *Merleau-Ponty: tra il visibile e l’indivisibile*, Studium, Roma, 1984; G.B. Madison, *Merleau-Ponty et la déconstruction du logo centrisme*, “Lav Th Ph” 46, 1990, 65-79), ed ora fiorente (cfr. solo il numero monografico di “Humanitas” 65, 2010, 533-616 a cura di S. Zucal; M. Sacchini, *L’ontologie de Merleau-Ponty comme métaphysique. Une analyse critique de la question*, “Rev Phil Louv” 108, 2010, 499-526; D. Donega, *L’intenzionalità erotica e l’azione del corpo in M. Merleau-Ponty*, Cantagalli, Siena, 2011 [rec.: G.C. Pagazzi, “Teol” 38, 2013/3, 522-523]), merita di essere proseguito.

# GOD'S EXISTENCE AND THE PROBLEM OF EVIL: A PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE

GIOVANNI CASTELLANO OP

In reflecting upon the problem of evil, a human being can be in one of these two conditions: a condition in which he is concretely touched from an evil situation or a condition in which he is temporarily sheltered by it and lives in a sense of relative peace. This distinction is necessary to grasp that the problem of evil is firstly experienced for each of us in a specific, individual way that cannot be fully encompassed by a rational philosophical discussion. In other words, a philosophical account of the problem of evil cannot but be a generalisation of a manifold existential reality, whose various expressions and psychological effects must be considered and respected in their individuality.

Nonetheless, albeit with certain limits, an overall reflection upon this subject *is* possible. The reality of evil, besides shaping our feelings, also prompts our reason towards deep reflection on our life and the meaning of the world. Therefore, it is no wonder that some philosophers have considered the argument from evil as a compelling way to sustain the non-existence of God.

In this article, I shall argue that the presence of evil in the world is neither a proof nor a possible piece of evidence against the existence of God. In doing so, I shall first consider the main points of the arguments devised by John Leslie Mackie. Then, I shall address his argument drawing from different authors who have attempted to develop a valid theodicy. Among them, the thought of Aquinas re-elaborated by the English dominican Herbert McCabe will play a central role in

my argumentation, along with other contemporary philosophers. Finally, I shall make explicit the limitations of my own argument, highlighting which aspects of the problem of evil cannot be enlightened by a sheer rational approach. In the end, we shall have to admit that, for the most part, the problem of evil should actually be considered as the *mystery* of evil.

*- Mackie on the problem of evil  
and God's non-existence*

The presence of evil can be deployed as an argument against God in two ways of different intensity. The strongest position maintains that the presence of evil *logically* entails the non-existence of God. More specifically, it proves that we cannot admit simultaneously and consistently the presence of evil in a created world and the existence of a good and omnipotent divinity. These two divine attributes, essential in most traditional theisms, are necessary premises in any consideration we are going to make in this article. For if God is neither omnipotent nor good, then the problem of evil is not actually a problem, and there is no inconsistency to deal with.<sup>1</sup>

The strong formulation of the argument was presented by Mackie in a famous article called "Evil and Omnipotence" in 1955. In this paper, he argued that there is a logical inconsistency between these three propositions: God is omnipo-

<sup>1</sup> For instance, dualistic models like Manicheism holds the existence of a good god and an evil god. In this way, they explained the source of these two opposite principles in reality. Another perspective is the one that considers God as mutable and involved in a process of self-developing. In both cases, there are not the necessary premises to face the problem of evil in classic theistic terms.



tent; God is wholly good; and yet evil exists.

The reason is that a good being is supposed to eliminate evil as far as he can. Now, if God is omnipotent, there should be no limits to his power to eliminate evil. Therefore, if God existed, there should not be evil at all. Thus, Mackie first argued that it is not the case that God exists, and that all the theistic arguments attempting to reconcile evil with the existence of God were just invalid.

It is curious that a very similar argument to Mackie's one is found in one of the objections presented by Aquinas in the *Summa Theologiae*.<sup>2</sup> The reply Thomas gives to this objection is a rather brief quotation from Augustine, who says that God would not permit the existence of evil if he could not bring out good even from evil. This consideration is not to be underestimated and limited to the realm of belief and Revelation. It is actually a serious doubt presented to our reason and capable of undermining the apparently compelling argument devised by Mackie. For the fact that God can bring out good from evil is not a contradictory statement. Therefore, it can be entirely true that, for a material world to exist, it is admissible the presence of a certain amount of evil for the sake of a higher good.

The proof that this objection is sound enough is confirmed by the fact that Mackie himself had to change his position later. In fact, in his book "The miracle of Theism", he admitted that we cannot take 'the problem of evil as a conclusive disproof of theism'.<sup>3</sup> In this way, he stopped considering the problem of evil as a *logical* proof for the non-existence of God, and started to consider it an *evidentialist* argument. In other words, the problem of evil is presented as a piece of strong evidence against classical theism but no more as a logical, undefeatable argument.

In his revised position, Mackie admits that a

good and omnipotent God could permit the existence of a specific kind of evil for the sake of a higher good. This kind of evil is what he calls "absorbed evils". Mackie defines them with these words,

'some bit of suffering which is actually the object of kindness or sympathy whose goodness outweighs the badness of that suffering itself will be an absorbed evil, as will be miseries or injustices that are in fact progressively overcome by a struggle whose nobility is a higher good which outweighs the evils without which it could not have occurred'.<sup>4</sup>

In this passage, Mackie concedes that there might be a sort of evil in the world for a good reason. Nevertheless, he believes that not all the kinds of evil we experience can be considered "absorbed evils". For him, there are events and realities in which the amount of suffering is too much to accept, and there are no higher goods to be brought out from these situations.<sup>5</sup> An obvious example could be the Holocaust, rightly considered as a kind of absolute and useless expression of sheer evil. Therefore, if an omnipotent and good God existed, this kind of senseless and pure evil should not exist. Since it is evident that this evil has always been present in human history, then we have an excellent reason to think that God does not exist.

The fallacy in Mackie's argument is taking for granted that we can rightly distinguish from these kinds of evil. It is as if we know as much as an omniscient being, as God is supposed to be, and so we have enough information to affirm that this evil does not make any sense. Using a religious category, it is as if this world had no chance of *redemption*. But the point is that we do not actually have the entire picture of the cosmos, and our reason cannot embrace the complexity of what a good and

<sup>2</sup> See: T. Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3, obj.1 & ad 1.

<sup>3</sup> J. L. Mackie, *The miracle of Theism*, Oxford University Press, Oxford 1982, p. 176.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>5</sup> A similar argument can be found in: W. Rowe, "Can God be morally justified in permitting the evil which occurs in our world?" in *American Philosophical Quarterly* 16 (1979).



omnipotent God could bring out from the evil we experience.

Mackie knows that our reason does have these limitations, and so he cannot but limit his argument to a piece of probabilistic evidence, though he considers it “strong” evidence. However, if strong evidence is something grounded on a considerable amount of reliable data, we have seen that, in this case, our rational limits are much more preponderant than what we can actually know.

Therefore, we can at least state at the moment that this argument is too weak in its content to be considered “strong”. To demonstrate more in-depth how little persuasive is this position, we shall have to analyse the nature of evil in the world and show how it is reconcilable with the existence of God. For if we can make sense of a world where evil and God can co-exist, then an evidentialist argument for the non-existence of God is bound to faint and lose its validity.

### - Herbert McCabe and evil as *privatio boni*

First of all, we have to ask what the nature of evil is. For, even if no one would doubt of its existence, its manifold expressions do make difficult a simple definition. Following a tradition shared both by Augustine and Aquinas, evil is well defined as *privatio boni*. In other words, evil is not to be considered as *something*, but as a lack of something which actually exists.

In following this definition, I shall chiefly draw on Herbert McCabe’s thought inspired by Aquinas.<sup>6</sup> With a clear and captivating style, the English dominican pretends to be God’s lawyer attempting to show the innocence of his client charged with being responsible for the evil in the world.

McCabe aims to demonstrate three main points:

1. God is responsible only for any and every good present in the world;

2. there is a “suffered evil” that is necessarily concomitant with certain kinds of good;
3. there is an “evil done” that could be prevented by God, but it is not a negligence not preventing it.

To explain the first point, we have to come back to our definition of evil as a privation of good. McCabe compares the notion of evil to the concept of redness. Whilst different instances of redness all share the same feature related to their colour, different instances of badness change according to their subject. For instance, when we say that a car is bad and when we say that a human being is bad, we are obviously implying two very different meanings of badness. What each particular instance of badness has in common with the others is that it fails to be fully what it is supposed to be. For instance, we say that a car without wheels is a bad car because it cannot fulfil the proper operation of being a car.

Therefore, evil is always to be defined as an absence, a privation, a lack of good. And of this goodness, the only creator and responsible is God. God, as a perfect being and source of all being, cannot be considered directly responsible for a *non-being* like evil. This does not mean that evil is not real, rather it ‘is a defect always parasitic on good’.<sup>7</sup>

Now, if God is *direct* responsible only for the goodness present in the world, we have nonetheless to account for the evil we experience. Let us start with what McCabe names “suffered evil”, namely that evil in which one part suffers and the other one benefits. The example he employs is the one of the lion and the lamb. When a lamb is attacked by a lion, there is certainly an evil suffered from the part of the lamb. But from the part of the lion, to eat a lamb is just being a *good* lion, do-

<sup>6</sup> McCabe’s thought on the problem of evil can be found in: H. McCabe, *God Matters*, Geoffrey Chapman, Oxford 1987, p. 27ff. In this article, I shall make references to McCabe’s article included in: B. Davies, *Philosophy of Religion – A guide and anthology*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 614-624.

<sup>7</sup> H. McCabe, *op. cit.*, p. 618.



ing nothing but what is conform to its nature. The same things can be said even of the bacteria that cause diseases in human beings.

The point here is that there is a kind of evil that is connatural to the existence of a material world, in which there are no self-sufficient beings. A possible objection might be that God could prevent this kind of “natural” evil in nature by continuously performing miracles. Of course, this position sounds rather strange, especially within the contemporary scientific mentality. As McCabe puts it, no sensible person could prefer God ‘not to have made a material world subject to its own laws, an autonomous scientific explicable world’.<sup>8</sup>

So far, we have seen that there is a kind of “suffered” evil in nature – very similar to what Leibniz calls “metaphysical” evil – that is connatural to a created material world, and it is always clearly finalised to a certain good in the realm of nature.

Now, the real problem arises when we consider the second kind of evil, namely what McCabe names “evil done” and that we may also call “moral evil”. Since it is the product of the free will of a certain creature, it cannot be justified as a tolerable evil in the realm of natural causality.

Moreover, this kind of evil has a chief difference compared to the first one. For, whilst in natural evil there is always a part benefitting from it, in moral evil there is a detriment for both the agent and the victim. For instance, we have seen that even when we are affected by a disease, there is something that is actually realising its own “goodness”, namely the bacteria that are attacking us. On the contrary, in the case of moral evil, the first victim is the agent himself. For to fail to act morally means, in the first place, failing to fulfil our own nature. In this sense, an immoral act is always *against nature*.

Now the question is how to justify the existence of this evil, fruit of the free will of created beings. And, most of all, could not God do something to prevent it?

### - Human freedom and moral agency

Like suffered evil, we can say that also moral evil is essentially a non-being, a privation. In this sense, it cannot be considered *directly* brought about by God. Nonetheless, we have to ask why God does not prevent it.

Some philosophers, like Plantinga<sup>9</sup>, believe that God just cannot influence the will of his creatures. Even though it is a legitimate philosophical position, it is not actually the most fitting in classical theism, which we are trying to defend. For, if God is the Creator of any being, then everything is essentially dependent on Him. Now, without entering into a more detailed discussion of freedom and free will, this is sufficient to see that human freedom is always a created freedom, and so somehow dependent on God. Aquinas himself held this position.<sup>10</sup>

Apparently, this seems to endorse Mackie’s criticism because God happens to be at least indirectly responsible for moral evil in the world. For, even if God is not responsible for our bad moral actions, He is the one who created us and holds us in existence. This sounds enough to argue that, if God were omnipotent and good, he *should* act in order to avoid the increase of this evil that is anyway created by Him, even though it is the product of freedom. Therefore, apparently, God turns out to be guilty of neglect.

For McCabe, the fallacy in this objection is to assume that we can state what God *should* do, as if He were a moral agent like us. Perhaps the chief mistake in Mackie’s argument is to confuse human moral goodness and divine goodness, which

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 620.

<sup>9</sup> For a more detailed discussion of Plantinga’s position and the “Free Will Defence”, see: B. Davies, *Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2021<sup>4</sup>, p. 262ff.

<sup>10</sup> See: T. Aquinas, *De Interpretatione*, I, 14.

is an attribute that is not concerned with morality.

God is not a moral agent as we understand this term. The first reason is that God does not belong to a contest in which he is subdued to some kind of obligation. For instance, an employee has obviously some duties in respect to his job and his employer. But in the case of God, what could be the broader context in which God is included, or the higher “boss” to whom he is subject? In classical theism, there is no such thing higher than God, who is transcendent in his being.

Second, we have to make clear that goodness as a divine attribute is not the same as human moral goodness. Davies gives the example of the virtues, which are what we usually imagine when we think of human morality according to an Aristotelian approach.<sup>11</sup> Now, these virtues are dispositions developed as an addition to human nature for the sake of its perfection. The same could not obviously apply to God, who is simple and perfect in his absolute simplicity.

Therefore, we cannot charge God for being negligent in failing to prevent moral evil. Actually, we are not entitled to blame God for anything, given our created condition and the objective limits of our knowledge of the whole.

It is exactly on this last point, namely our knowledge of the “whole picture”, that I will discuss after summarising the argument presented above.

### *- Conclusion: the mystery of evil*

In this article, I have argued that we do not have grounded and compelling rational arguments to prove God’s non-existence, or His lack of goodness or omnipotence. For we have seen that God can be held “directly responsible” only for the good present in the world. Evil, in all its forms, is

essentially a non-being and so not a creature that depends on God.

Moreover, we have distinguished a first kind of evil that is connatural to a material world ruled by a certain secondary causality. We have called it “suffered evil”, and we have shown how it is always meant to achieve some sort of good.

Then we have considered moral evil and argued that God cannot be charged with negligence for not preventing it. This is due to the fact that God is not a moral agent like a human being, and cannot be considered compelled to act according to our conception of the good.

On the one hand, this argument shows that an omnipotent and good God can exist, albeit the presence of evil in the world. And this was the goal of this article.

On the other hand, there is no philosophical reflection that can explain the presence of evil and what is “the greater picture” that God is bringing about throughout history. Some philosophers have actually tried to do so to some extent. I think that each of their interpretations has good insights, but none of them can be considered thoroughly rationally compelling.<sup>12</sup>

I would add that, although religions like Christianity shed light on the ultimate blessed end for humanity and the redemption of evil, there is no revealed knowledge that can encompass all the knowledge that God has.

In this world, although our reason can make sense of how evil and God can co-exist, the presence of evil is bound to remain for us a mystery escaping a fully rational explanation.

<sup>11</sup> See: B. Davies, *Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2021<sup>4</sup>, p. 272.

<sup>12</sup> Philosophers like Swinburne and Hick, also drawing on Irenaeus of Lyon, have made these attempts. See: B. Davies, *Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2021<sup>4</sup>, pp. 266-268.



# Ut omnes unum sint.

fr. Emmanuel Albano OP  
fr. Giovanni Matera OP  
fr. Emmanuel Albano OP

Direttore  
Direttore Responsabile  
Redattore

Associazione Editoriale  
Basilica San Nicola di Bari

Autorizzazione Tribunale di Bari  
n. 674 del 20.3.1982

Centro ecumenico "PP. Domenicani"  
Largo Abate Elia, 13  
70122 Bari (Italia)  
Tel. +39 +39 080 573 71 00  
[www.basilicasannicola.it](http://www.basilicasannicola.it)  
[centroecumenico@basilicasannicola.it](mailto:centroecumenico@basilicasannicola.it)