

2

Correre il rischio di parlarne

Perché sentiamo il bisogno di sviluppare una teologia della sofferenza

La fede e la vita scendono a patti. Come andrebbero d'accordo
se la vita fosse piena di fede e la fede fosse piena di vita.
Kenneth Cragg¹

Stimolare una discussione sull'esperienza della sofferenza è un invito a correre qualche rischio. In una cultura come la nostra, orientata verso soluzioni e risposte definitive, una discussione sul perché della sofferenza non raggiungerà probabilmente il genere di conclusione di cui sentiamo il bisogno per istinto. Ci sarà inevitabilmente qualcosa di provvisorio o incompleto in qualsiasi risposta daremo alla domanda «perché soffriamo?».

Inoltre, le risposte che noi stessi diamo a questa domanda sono state plasmate dalle dure prove che abbiamo affrontato durante la nostra vita. Di conseguenza, i pensieri che abbiamo maturato sull'argomento sono stati spesso ottenuti a caro prezzo e costituiscono il mezzo attraverso cui abbiamo dato senso e significato alla sofferenza vissuta. Discutere la nostra sofferenza significa allora stimolare una conversazione su qualcosa che è profondamente personale, radicato nella nostra visione sia di Dio sia della storia della nostra vita. Per questa ragione, la discussione può portarci a rivivere perdite profonde.

Potrebbe anche mettere in dubbio le conclusioni cui siamo giunti lungo la strada, che di rado sono frutto di futili speculazioni. Potrebbero costituire il mezzo attraverso il quale riusciamo a so-

¹ K. CRAGG, *Faith and Life Negotiate: A Christian Story-Study*, Norwich (Inghilterra), Canterbury Press, 1994, p. 1.

pravvivere alla sofferenza della nostra vita, o il modo attraverso cui attribuiamo un significato a quella sofferenza o, ancora, possono essere lo strumento che ci permette di continuare a dare forma alla nostra esistenza sulla scia della sofferenza che proviamo. Come ha osservato una volta un mio collega, «Avendo fatto, per sopravvivere, profondo affidamento su alcune risposte che oggi non posso più accettare, sono reticente a strappare via “le stampelle” su cui qualcuno si appoggia prima che sia pronto a camminare da solo».

Questi e probabilmente altri fattori rendono difficile affrontare l'argomento della sofferenza e doppiamente difficile affrontarlo in un libro. Ciò nonostante, sono convinto che valga la pena di correre il rischio di questa discussione. Di seguito, vi invito a considerare le ragioni che io ho trovato in favore di questo scambio di idee, non solo come giustificazione della discussione in sé, ma come guida a ciò che potreste ottenere da essa. Schematizzando, le mie ragioni sono queste. Un confronto sulla sofferenza è:

- un necessario contrappunto alla nostra cultura della negazione;
- un importante esercizio per le persone di fede;
- uno strumento per conciliare le tensioni tra la nostra esperienza della sofferenza e le ipotesi che elaboriamo circa il modo d'agire di Dio;
- un correttivo alla logica del vangelo della prosperità;
- un mezzo per alimentare il nostro benessere fisico ed emozionale;
- un modo per accrescere la nostra responsabilità morale;
- una risorsa necessaria, perché ognuno di noi è autore della propria teologia del *triage*².

Analizzeremo queste ragioni una per volta.

² Il termine francese «*triage*» («cernita», «smistamento») è usato nel gergo medico-infermieristico per indicare il processo di suddivisione dei pazienti in classi di gravità in base alle lesioni riportate e alle priorità di trattamento e/o di evacuazione; l'autore lo usa qui, come spiegherà più avanti, per riferirsi a una sorta di teologia d'emergenza che ognuno di noi elabora per far fronte alle difficoltà dell'esistenza (*N.d.T.*).

OPPORSI ALLA NOSTRA CULTURA DELLA NEGAZIONE

Abbiamo già accennato all'universalità della sofferenza. La sofferenza è, semplicemente, qualcosa che tutti sperimentiamo. Dietro le porte chiuse, dietro il successo e il benessere apparente dei nostri vicini e dei nostri amici, si nasconde l'esperienza della sofferenza. Tutti hanno sofferto, stanno soffrendo o soffriranno, e tutti conosciamo qualcuno che ha sofferto, sta soffrendo o soffrirà.

Ciò nonostante, spesso ne neghiamo l'esistenza. Questa tendenza è particolarmente comune nella società odierna, in cui conosciamo la tragedia non solo delle piccole comunità di cui facciamo parte, ma anche di comunità che vivono dall'altra parte del mondo. La tecnologia moderna ci ha avvicinati gli uni agli altri ed è oggi possibile seguire il corso di una crisi in maniera vivida e dettagliata. A differenza delle tragedie più circoscritte di cui eravamo informati in passato, oggi siamo messi in allerta su eventi contro i quali possiamo fare poco o niente. Il flusso continuo di informazioni che ci viene fornito alimenta la nostra inquietudine e la nostra preoccupazione, ma ci è difficile trovare un modo di reagire.

Di conseguenza, cerchiamo una via che ci permetta di dissimulare l'ansia che l'informazione crea. Noi americani non siamo i soli ad adottare questo atteggiamento, ma siamo particolarmente abili in questo genere di negazione. Le strategie pubblicitarie esaltano la forza e la giovinezza, spingendo ai margini della nostra consapevolezza tutti gli altri aspetti della realtà. La bellezza e la buona sorte sono presentate come condizioni cui si ha diritto. Siamo inclini a parlare dello stile di vita che meritiamo, delle libertà che abbiamo guadagnato e delle comodità che dovrebbero appartenerci; e in tal modo intessiamo un discorso pubblico che suggerisce che la sofferenza non è né probabile né inevitabile.

Questo contrappunto culturale è diventato una parte così importante della nostra psiche che consideriamo la libertà economica e il benessere personale quasi sinonimi della libertà stessa. I grandi magazzini Saks in Fifth Avenue ci invitano a «vivere un po'³»; la città di Las Vegas reclamizza il nostro diritto a «formare il nostro partito⁴»; e l'azienda produttrice di prodotti per capelli Salon Selectives

³ "New York Times", 1° ottobre 2000, col. A4.

⁴ Cable News Network, 8 ottobre 2000.

ci esorta a «liberare noi stessi»⁵. Naturalmente, per certi versi, ognuno di questi slogan è un gioco di parole, un modo intelligente di attirare l'attenzione delle persone. Ma il nostro discorso culturale denuncia anche un più profondo sistema di convinzioni. Buona parte dei dibattiti svoltisi in questo paese riguardo alla prospettiva della ritrovata libertà nell'ex Unione Sovietica verteva sulla libertà e sulle possibilità economiche, non sulla responsabilità.

Laddove il contrappunto culturale non può compensare completamente la nostra inquietudine, ci isoliamo, filtrando le informazioni che riceviamo attraverso una serie di lenti culturali che non sono molto diverse dagli occhiali che usiamo ogni giorno per leggere. La sofferenza che conta è la sofferenza che ci tocca in maniera più diretta. Ricordo ancora, per esempio, il notiziario di un canale televisivo in cui la caduta di un aereo di linea etiope fu annunciata solo dopo tre o quattro notizie economiche di scarsa importanza riguardanti gli Stati Uniti. Non ci furono superstiti. È difficile credere che la notizia sarebbe stata trattata allo stesso modo se tra le vittime ci fossero stati degli americani. Più di recente, il "New York Times" ha relegato la morte di novecento persone nel Bengala occidentale a una mezza colonna a pagina undici di un numero dominato dalla campagna presidenziale⁶.

A dispetto di quanto avremmo potuto aspettarci, quindi, i mezzi di comunicazione di massa non si sono limitati ad avvicinarci gli uni agli altri. Li abbiamo usati anche per allontanare da noi tutte quelle persone la cui sofferenza non ci tocca personalmente o (nel caso delle celebrità) non ci affascina. Il risultato è un mondo che sembra meno tangibile o meno degno della nostra attenzione di quanto dovrebbe. Questo stato di cose non è semplicemente un inevitabile sottoprodotto della tecnologia.

Viaggiando un po' in Europa vi renderete conto che ci sono nazioni che l'europeo medio sente più vicine, da un punto di vista non solo fisico, ma anche sociale e psicologico, di quanto un americano senta il resto del mondo.

Comunque, questa distinzione tra i tormenti del mondo non costituisce l'unico modo attraverso cui eludiamo la sofferenza. I moderni mezzi di comunicazione sono anche il motore dell'intrattenimento d'evasione, che ci protegge ulteriormente dalla sofferenza che ci circonda. Il cinema e la televisione svolgono da tempo questa fun-

⁵ "People", 1° aprile 1996, p. 64.

⁶ "New York Times", 1° ottobre 2000, col. A9.

zione. I loro contenuti hanno nascosto e banalizzato il dolore che tutti sperimentiamo, celando completamente la sofferenza umana oppure esponendoci a concentrazioni di violenza che ci stanno rendendo insensibili sul piano spirituale e che, spesso, sono trattate come se fossero di scarsa o nessuna importanza.

Più di recente, videogame, computer e Internet hanno aggiunto nuove barriere che ci separano dalla sofferenza che ci circonda, ma con differenze significative: hanno aumentato in maniera esponenziale la quantità di tempo che trascorriamo in compagnia di questi diversivi. Adesso concediamo la nostra attenzione a più di un mezzo e, a volte, a più d'uno contemporaneamente! E ora i media sono anche portatili. Così è possibile isolarsi dal mondo circostante anche in aeroporto o in aereo, oltre che a casa. Inoltre, adesso ottengono la nostra partecipazione. Mentre televisione e cinema ci espongono a livelli di violenza che annientano la nostra sensibilità, i videogame ci arruolano per perpetrare quella stessa violenza⁷. Tutte insieme, queste strategie per eludere la sofferenza intorno a noi contribuiscono a creare l'impressione che si possa vivere senza soffrire. In verità, abbiamo interiorizzato così profondamente questa prospettiva che spesso affrontiamo la malattia e la morte come se non avessero precedenti. Almeno per quanto riguarda la morte, Woody Allen ha colto perfettamente la mentalità americana: «Non è che ho paura di morire. È che non vorrei essere lì quando succederà»⁸.

Ma ogni esperienza che ha una parte così importante nel nostro mondo reclama insistentemente candore⁹. Non possiamo cavalcare l'onda della negazione che plasma la reazione della nostra stessa cultura, per quanto ciò potrebbe essere confortevole. Non ci sarà d'aiu-

⁷ Ironicamente, negli annunci pubblicitari che invitano all'acquisto dei videogame, questa violenza è descritta come «realtà virtuale», ma quando sociologi e associazioni civiche suggeriscono che potrebbe essere psicologicamente dannoso esporre i bambini del paese a questo genere di esperienza, coloro che commerciano questi prodotti li difendono descrivendoli con quelle stesse parole, ma dando maggior rilievo al termine «virtuale».

⁸ W. ALLEN, *Without Feathers*, New York, Random House, 1975, p. 99 (trad. it: *Citarsi addosso*, Milano, Bompiani, 2000).

⁹ Con il termine *candour* («candore, franchezza, sincerità, imparzialità») l'autore indica l'atteggiamento da adottare nei confronti delle esperienze che provocano sofferenza, a partire dal quale egli elabora, negli ultimi capitoli del volume, una «teologia del candore». Si è scelto pertanto di utilizzare il termine «candore» anche nei casi in cui sarebbe stato più appropriato usare termini quali «sincerità, obiettività, imparzialità» (*N.d.T.*).

to, né è facile immaginare un messaggio degno d'essere chiamato «buona novella» che abbia bisogno di fare affidamento su quella misura d'isolamento dalle realtà circostanti.

IL PROBLEMA PIÙ PROFONDO PER I CREDENTI

Per i credenti, la necessità di cimentarsi con una sofferenza che si protrae nel tempo è particolarmente critica. La sofferenza può causare dolore fisico ed emozionale a chi crede che Dio non esista o che non si curi del nostro benessere. Ma, a un livello più essenziale, la sofferenza può avere un carattere concreto. Un ateo non ha motivo di immaginare un mondo senza sofferenza o di vivere la sofferenza del mondo come qualcosa di problematico o contraddittorio. Ma per i credenti il problema è più profondo. Se, a qualsiasi livello, crediamo che Dio sia buono o che Dio si preoccupi per noi, allora la sofferenza diventa per noi una contraddizione radicale. Per questa ragione, la sofferenza può essere anche fonte di inquietudine esistenziale e di dolore.

Parlando in termini generali, tra i credenti esistono due diversi approcci al problema della sofferenza. Il primo tenta di fornire una spiegazione per la presenza del dolore nel mondo, investigando l'esperienza e la teologia. Il secondo approccio, spesso chiamato «soluzione di fede», sostiene che il tentativo stesso di fornire una spiegazione costituisca, in sé e di per sé, una mancanza di fede.

Quest'ultima è una posizione comprensibile. Probabilmente nessuna risposta al problema della sofferenza potrà mai essere completa. Come sostiene il teologo John Hick, possiamo solo sperare in «risposte meno inadeguate» alle nostre domande¹⁰. La soluzione di fede sfrutta le inevitabili imperfezioni di quelle risposte. Affermando che alla base della nostra sofferenza ci sono motivazioni inconoscibili, coloro che assumono questa posizione offrono la consolazione che tutte le nostre esperienze hanno un fine che non ci è dato conoscere. Allo stesso tempo, evitano anche l'onere di una spiegazione e il rischio di offrire una risposta imperfetta¹¹.

¹⁰ J. HICK, *Evil and the God of Love*, New York, Harper & Row, 1978, pp. 7-9.

¹¹ B. L. WHITNEY, *What Are They Saying about God and Evil?*, New York, Paulist Press, 1989, pp. 8 ss.

Tutti coloro che sentono un profondo legame con la propria fede sono stati tentati da questo approccio. Ma sottrarsi alle domande che si sollevano sulla scia della nostra sofferenza non è un approccio privo di problemi gravosi. Ansiosa di scagionare Dio a ogni costo, la soluzione di fede costruisce la propria tesi sostenendo che la sofferenza, per quanto devastante, è una benedizione sotto mentite spoglie. Considerando la vita intera come se fosse *La vita è meravigliosa* di James Stewart, ci viene chiesto di sospendere ogni giudizio alla nostra portata, in attesa che l'angelo Clarence ci riveli ogni cosa.

Questo è un punto di vista particolarmente pericoloso quando prendiamo in considerazione la sofferenza che possiamo causare o evitare. Accettare che non esista una spiegazione per la sofferenza, o che per estensione Dio ne sia responsabile, può incoraggiare e alimentare il fatalismo. Questa posizione favorisce la rassegnazione a forze che sono ritenute al di fuori del nostro controllo, indebolendo la volontà di agire, di intervenire o di opporsi all'ingiustizia. Può anche sottoscrivere una mancanza di passione per la giustizia sociale, dipingendo la dura realtà intorno a noi semplicemente come parte del progetto divino.

Naturalmente, alcuni potrebbero sostenere che il valore più essenziale qui in gioco è la devozione o il rispetto nei confronti di Dio. In base alla convinzione che tutto ciò che ci accade si verifica per ordine di Dio o con il suo permesso, alcune persone insisteranno nell'affermare che qualsiasi cosa impariamo sul mondo deve essere adattata a quella convinzione. Comportarsi in modo diverso è nel migliore dei casi irriverente, nel peggiore, eretico. Per le persone che la pensano in questo modo, qualsiasi posizione che indugi a lungo sulla sofferenza umana o che ne sottolinei il carattere distruttivo farà probabilmente torto a Dio. In particolare, chi assume questa posizione teme che il candore nei confronti del mondo circostante possa suggerire che Dio non è colui che causa ogni cosa o che è straordinariamente crudele.

Ma quanto della nostra teologia sia basato sulla rispettosa contemplazione della nostra fede e quanto sia basato invece sulla candida valutazione del mondo intorno a noi sarà sempre fonte di dubbio. Pensare in senso teologico significa, per definizione, contemplare il divino. Per questa ragione, qualsiasi cosa affermiamo sul conto di Dio richiederà sempre una certa quantità di umiltà e rispetto. Sarebbe arrogante o irriverente da parte nostra affermare che comprendiamo completamente la «mente di Dio».

Allo stesso tempo, tuttavia, l'unica lingua che possiamo utilizzare per parlare di Dio è fin troppo umana, e poiché siamo legati a questa terra e alle forze che la plasmano, la nostra conoscenza di Dio sarà sempre provvisoria. Ma, in una certa misura, il genio della tradizione giudeo-cristiana sembra risiedere proprio nella sua volontà di riflettere a lungo e profondamente sul modo in cui Dio opera nel mondo. La fede porta a considerare la realtà con onestà e candore. Siamo liberi di usare le nostre menti e i nostri sensi, di attingere alla nostra esperienza e a quella altrui. In verità, la fede, intesa correttamente, dovrebbe darci la fiducia e il coraggio di penetrare ancora più profondamente nelle realtà della vita. La ragione e l'esperienza non sono guide infallibili. Sono prospettive imperfette e frammentarie sull'opera di Dio nel mondo. Ma difficilmente la cieca devozione costituisce un'alternativa. Questo è il motivo per cui, anche se la tradizione cristiana parla di rivelazione divina, la maggior parte dei cristiani ha riconosciuto in maniera consapevole che, quando si fanno asserzioni di tipo teologico, è necessario prendere in considerazione anche la ragione e l'esperienza.

In una certa misura, quindi, la scelta tra devozione e candore non spetta a noi. La differenza nei modi in cui scegliamo di parlare della sofferenza sarà sempre quella dell'equilibrio. Ma, per numerose ragioni, sono convinto che ogni teologia della sofferenza che possieda un qualche valore dia necessariamente al candore della fede ciò che gli spetta.

Il candore della fede nella tradizione giudeo-cristiana ha dimostrato il suo valore nel corso dei millenni. È, per esempio, un elemento caratterizzante della teologia veterotestamentaria. I salmi danno libera espressione al candore, investigando nella poesia e nel canto la sofferenza che tormenta non solo gli individui, ma la nazione intera:

Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?
Te ne stai lontano, senza soccorrermi,
senza dare ascolto alle parole del mio gemito!
Dio mio, io grido di giorno, ma tu non rispondi,
e anche di notte, senza interruzione.
(Sal. 22,1-2)

Descrivendo il dolore che il popolo prova con dettagli strazianti, i salmi non nascondono né minimizzano l'offesa arrecata. Anzi, la rendono manifesta, insieme all'amarezza che da essa scaturisce.

Salvami, o Dio,
perché le acque mi sono penetrate fino all'anima.
Sprofondo in un pantano senza trovar sostegno;
sono scivolato in acque profonde, e la corrente mi travolge.
Sono stanco di gridare, la mia gola è riarsa;
i miei occhi si spengono nell'attesa del mio Dio.
(Sal. 69,1-3)

Quando il dolore e la stanchezza si abbandonano alla vendetta,
l'autore del salmo è ancora, inesorabilmente, candido.

La loro tavola imbandita sia per essi come una trappola,
un tranello quando si credono al sicuro!
Gli occhi loro si offuschino e più non vedano;
indebolisci per sempre i loro fianchi.
Riversa su di loro il tuo furore,
li raggiunga l'ardore della tua ira.
Sia desolata la loro dimora,
nessuno abiti le loro tende.
(Sal. 69,22-25)

Già nei profeti si trovano esempi di questo candore nei confronti della sofferenza che proviamo. Riflettendo lo stesso attaccamento al candore, il profeta Abacuc scrive:

Fino a quando griderò, o SIGNORE,
senza che tu mi dia ascolto?
Io grido a te: «Violenza!»
e tu non salvi.
Perché mi fai vedere l'iniquità
e tollerare lo spettacolo della perversità?
Mi stanno davanti rapina e violenza;
ci sono liti, e nasce la discordia.
Perciò la legge è senza forza,
il diritto non si fa strada;
perché l'empio raggira il giusto
e il diritto ne esce pervertito.
(Abac. 1,2-4).

Il profeta, che scrive verso la fine del VII secolo a.C., si scontra con la disparità tra le promesse di Dio e le alterne vicende del suo popolo, sollevando una domanda dopo l'altra senza mai fornire una risposta sostenibile.

Non sei tu dal principio,
o SIGNORE, il mio Dio, il mio Santo?
Tu non morirai!
O SIGNORE, tu, questo popolo, lo hai posto per eseguire
i tuoi giudizi;
tu, o Ròcca, lo hai stabilito per infliggere i tuoi castighi.
Tu, che hai gli occhi troppo puri per sopportare la vista del male,
e che non puoi tollerare lo spettacolo dell'iniquità,
perché guardi i perfidi e taci
quando il malvagio divora l'uomo che è
più giusto di lui?
(Abac. 1,12-13)

Esistono diverse ragioni storiche e letterarie per spiegare l'evidente squilibrio tra il numero di domande che il profeta pone e le risposte che fornisce. Il libro potrebbe essere il prodotto dell'opera di più di un profeta, oppure gli oracoli del profeta potrebbero esserci giunti in maniera frammentaria e uno o più oracoli potrebbero essere andati perduti. Ma qualunque sia la ragione, il fatto che gli antichi israeliti si ponessero così spesso domande di questo genere, sia nella poesia sia nella profezia, è di per sé sorprendente. Infatti, le domande profondamente problematiche che il profeta pone potrebbero apparire alla mentalità moderna addirittura imprudenti. Perché porre domande cui non si può rispondere? Perché gravare il fedele di domande difficili? Perché mettere Dio in difficoltà?

C'è stato un periodo in cui avrei condiviso alcuni dei timori sull'opportunità e sulla funzione di queste complesse domande rivolte dai profeti e dai poeti veterotestamentari. Ma con il passare del tempo sono giunto ad apprezzare la loro volontà di porle, queste domande, perché così facendo raggiungono tre risultati. In primo luogo, legittimano la possibilità, per noi, di interrogarci sulla sofferenza; inoltre, plasmano la capacità di porre domande che altrimenti rimarrebbero inesprese, ma cui comunque non è possibile sfuggire; infine, offrono un esempio del modo in cui è possibile porre queste domande senza timore di compromettere il rapporto con Dio e con le altre persone.

Tuttavia, ciò che è in gioco qui non è la preoccupazione moderna sul *diritto* di porre domande che nascono da un liberalismo dalle buone intenzioni, né la prospettiva evolutiva che comprende l'*importanza* di porle. Entrambe queste preoccupazioni sono plasmate dalla nostra lotta culturale per porre domande e costituiscono il mo-

dero contrappunto al nostro timore nei loro confronti. Al contrario, i poeti e i profeti della Bibbia non si curano né dell'importanza delle domande, né del diritto di porle. Piuttosto, sono spinti da quello che lo studioso ebraico Abraham Heschel descrive come le ragioni o la passione di colui che è *homo sympathetikos*:

Il *pathos* di Dio è giunto [sul profeta]. Lo trasporta. Irrompe in lui come una tempesta nell'anima, opprimendo la sua vita interiore, i suoi pensieri, i suoi sentimenti, i suoi desideri e le sue speranze. Prende possesso del suo cuore e della sua mente dandogli il coraggio di agire contro il mondo. [...] La caratteristica unica della [sua] compartecipazione religiosa non è la conquista di sé, ma la consacrazione di sé; non è la soppressione dell'emozione, ma la capacità di convogliarla in una nuova direzione; non è silenziosa subordinazione, ma attiva cooperazione con Dio; non è amore che aspira all'Essenza di Dio in Sé, ma armonia dell'anima con l'interesse di Dio¹².

È questo il contesto in cui i profeti sollevano anche le domande più spinose. La ricerca di risposte da parte dei profeti, bramosi di comprendere e fiduciosi dell'indulgenza di Dio, è salvaguardata da quello stesso Dio il cui comportamento, talvolta, è messo in discussione. Sforzandosi e tormentandosi, cercano la mano di Dio; sono ansiosi di cooperare con la volontà divina; e sono spinti a descrivere il modo in cui il popolo può reagire. Di conseguenza, il desiderio di fare domande e la volontà di essere candidi riguardo alle risposte – o alla mancanza di esse – vanno di pari passo con la fede.

Tuttavia, la relazione tra domande, candore e fede pone il moderno *homo sympathetikos* in una posizione difficile. La stragrande maggioranza delle persone rifiuta le domande che si vorrebbero porre riguardo la natura della sofferenza. Alcuni di coloro che respingono queste domande sono scettici. C'è troppa sofferenza in questo mondo e troppe cose che contraddicono l'esistenza di Dio per continuare a credere. Gli scettici non pensano che si debba credere, e poiché loro non credono non vedono il motivo di porre domande. Altri sono certi che Dio sia responsabile di tutto ciò che accade, e per loro porsi delle domande è una mancanza di fede in Dio o un atto di irriverenza nei suoi confronti. Anch'essi pensano che non si debba fare domande.

¹² A. HESCHEL, *The Prophets*, New York, Harper & Row, 1962, pp. 308 s. (trad. it.: *Il messaggio dei profeti*, Roma, Borla, 1981).

Il primo gruppo vorrebbe avere delle prove, ma è certo che le prove non esistano. Il secondo gruppo è convinto di avere le prove, e perciò crede. Ciò che né gli uni né gli altri sono disposti ad ammettere è che essi hanno in comune più di quanto siano pronti a riconoscere. La prova, o la sua assenza, è così centrale a quanto essi sono preparati (o impreparati) a credere che nessuno dei due gruppi è desideroso di rischiare il pellegrinaggio della fede, o la vita di un *homo sympathetikos*!

L'approccio dei poeti e dei profeti della Bibbia si adatta alla nostra esperienza, e costituisce un modo per vivere nella fede e allo stesso tempo esercitare il proprio candore. Esso contiene allo stesso tempo domande e professione di fede, così come dovrebbe essere. I profeti e i poeti cercano con fatica di comprendere e agiscono in base a ciò che apprendono. Ma trovare le risposte alle loro domande non costituisce il fondamento della loro relazione con Dio. Come osserva Abacuc, «Il giusto per la sua fede vivrà» (Abac. 2,4).

CONCILIARE LE TENSIONI TRA ESPERIENZA E FEDE

Conciliare le tensioni tra ciò che crediamo e la sofferenza che proviamo è tutt'altro che irrilevante. Quando, in veste di fedeli, ci riferiamo alle tensioni tra ciò che conosciamo dall'alto (attraverso la rivelazione) e ciò che conosciamo dal basso (per mezzo dei nostri sensi), è necessario formulare un qualche giudizio sul «modo in cui conosciamo ciò che conosciamo».

Qualcuno osserverà che la conoscenza di Dio è, per definizione, rivelata. Di conseguenza, una frattura radicale tra ciò che conosciamo di Dio e ciò che conosciamo del mondo non è particolarmente problematica. Infatti, se ciò che conosco del mondo per qualche motivo contraddice ciò che conosco di Dio, allora sono in errore oppure la mia conoscenza è in qualche modo incompleta. La conoscenza rivelata vince, per così dire, su tutto ciò che è possibile conoscere per altre vie. Assumendo la forma più radicale di questa posizione, alcuni hanno affermato che tutto ciò che si conosce su Dio, ammesso che sia conoscibile, si conosce esercitando speciali poteri di percezione spirituale.

Ma secondo un altro modo di considerare la questione, poiché noi e il mondo siamo una creazione di Dio, esistono una certa con-

tinuità e congruenza tra ciò che conosciamo della vita quotidiana e ciò che conosciamo di Dio. Ciò non significa che non esista ciò che definiamo conoscenza rivelata, né che la nostra conoscenza di questo mondo o di Dio sia priva di mancanze o limiti. Significa piuttosto che la nostra conoscenza di questo mondo è importante ai fini della conoscenza di Dio e che potremmo essere in errore su quanto riteniamo verità rivelata su Dio, così come lo siamo su altre questioni.

La seconda posizione è quella che, se applicata alla questione della sofferenza, ci costringe ad ammettere la realtà della perdita e del dolore che le persone vivono. Non è un atteggiamento facile da assumere e manca della certezza dogmatica della posizione di fede. Tuttavia, è quella in cui le risposte date, a prescindere dai limiti insiti in esse, hanno maggiori probabilità di riconoscere le realtà della vita così come le sperimentiamo. Per questa ragione, è anche quella in cui la nostra conoscenza dall'alto e dal basso ci offrirà quasi certamente un modo di conoscere equilibrato e uniforme che assuma in sé sia la nostra esperienza di Dio sia la nostra esperienza del mondo circostante.

Al contrario, la soluzione di fede ha un prezzo. L'esistenza della sofferenza – il suo carattere essenziale, quasi incomprensibile – ci conduce sull'orlo dello scetticismo come quasi nessun'altra esperienza sa fare. Le fotografie di guerra, la violenza nelle nostre scuole e le conseguenze dei disastri naturali ci inducono a dubitare della bontà di Dio, se non della sua esistenza. La soluzione di fede tiene a bada tutto ciò, negando la legittimità della nostra esperienza; sostenendo che essa è, nel migliore dei casi, inattendibile, e, nel peggiore, una fonte di tentazione che può condurre allo scetticismo. La soluzione di fede ci nega ogni mezzo per conoscere e comprendere le sofferenze che viviamo.

Ne consegue una sorta di schizofrenia spirituale, che ci costringe a vivere in due mondi, uno legato alla conoscenza che ci deriva dall'alto e l'altro plasmato dalla conoscenza proveniente dal basso. Pur essendo completamente immersi nel mondo con i nostri sensi mentre siamo al lavoro o compiamo le azioni quotidiane, siamo costretti a barcollare da un modo di conoscere all'altro nei momenti di crisi, mettendo bruscamente da parte la nostra esperienza per rivolgerci invece alla fede. Le conseguenze potenziali sono difficili da catalogare e non sempre prevedibili. Ma per alcuni possono essere devastanti sul piano emozionale e spirituale.

Al contrario, una fede che accetta il rischio della discussione può incorporare i modi in cui comprendiamo la sofferenza che proviamo, salvandoci da un rifiuto autolesionistico. Inoltre, probabilmente, alimenteremo una fede più profonda in Dio e impareremo ad affidarci maggiormente a lui. La capacità di riconoscere il dolore di cui facciamo esperienza ci induce a confidare in Dio in maniera più immediata e profonda, superando fin dal principio le tensioni tra quello che proviamo e quello che crediamo possa o non possa essere il ruolo di Dio in relazione alla nostra esperienza. Di conseguenza, ci avviciniamo alla verità e a Dio, liberandoci dal bisogno di proteggere la nostra fede da una chiara comprensione di ciò che viviamo quotidianamente.

CORREGGERE LA LOGICA DEL «VANGELO DELLA PROSPERITÀ»

Un'espressione estrema della soluzione di fede è il «vangelo della prosperità», elaborato all'interno di alcune chiese protestanti fondamentaliste. Sostenuti da una piccola cerchia di celebrità ben finanziate, i ministri del vangelo della prosperità concordano con l'idea secondo cui la salute e il benessere economico sono determinati, in generale, dalla forza della nostra fede e, in particolare, dal carattere delle nostre preghiere¹³.

Da una parte, il loro entusiasmo per la logica della loro posizione è comprensibile. Giudicato in maniera superficiale, il loro atteggiamento si spiega con il desiderio di insegnare alle persone che la loro fede in Dio è ben riposta e che dovrebbero agire in base a essa. Inoltre, non sorprende che, in un mondo che lotta per trovare un senso e un fine, i credenti tentino di dare viva espressione alla propria fede.

Ma su un altro piano, sostenere che esista un legame ferreo, quasi scientifico, tra fede e benessere fisico ed economico è profondamente problematico. Come avremo modo di approfondire nel prossimo capitolo, esistono molte ragioni per credere che i predicatori del vangelo della prosperità possano difendere un legame di questo genere solo considerando la realtà in maniera selettiva. Se questa non

¹³ Cfr. B. BARRON, *The Health and Wealth Gospel: What's Going On in a Movement That Has Shaped the Lives of Millions?*, Downers Grove (Ill.), InterVarsity Press, 1987.

fosse altro che una questione puramente accademica, le difficoltà insite in una teologia di questo tipo potrebbero non rivestire grande importanza. Ma la teologia del vangelo della prosperità ha un impatto molto più profondo.

In alcuni casi, quell'impatto è di natura immediata e devastante. Esortando i suoi seguaci ad astenersi dall'interpellare un medico e a pregare con fede, Hobart Freeman ha causato, tra il 1977 e il 1984, la morte di ottanta persone. Quando la stampa ha finalmente cominciato a interessarsi alla vita della sua comunità, il numero di morti tra i seguaci di Freeman era salito a novanta all'anno¹⁴.

Tuttavia, l'impatto del vangelo della prosperità esula dai confini delle comunità guidate direttamente dai suoi sostenitori. Anni fa, durante i nostri studi di specializzazione, mia moglie e io vivevamo nella casa di fronte a quella di Charles, un professore di storia, e di sua moglie Nancy, che insegnava ai bambini portatori di handicap. A Nancy, come a molte altre donne ai giorni nostri, fu diagnosticato un tumore al seno. Colpita dalla malattia prima che si scoprisse l'importanza di una diagnosi precoce e che si sperimentassero cure di maggiore efficacia, visse una regressione della malattia, che si rilevò tuttavia di breve durata.

Nel periodo in cui Nancy lottò contro il cancro, una cerchia piuttosto numerosa di amici decise di pregare per lei con regolarità. A loro onore, dimostrarono di essere una comunità capace di accogliere la sofferenza altrui. Ma quando il cancro si manifestò nuovamente, una delle persone della sua cerchia di amici (in maniera non tanto diversa dagli amici di Giobbe!) fece sapere a Nancy che doveva esserci qualcuno nel gruppo che non stava pregando con la dovuta fede per la sua guarigione, e questo probabilmente spiegava la ricomparsa della malattia. Anzi, ventilò l'ipotesi che potesse essere Nancy stessa a mancare della fede necessaria.

Fortunatamente, Nancy era una donna di grande maturità emotiva e spirituale. Per questa ragione, quello che avrebbe potuto trasformarsi in una seconda tragedia fu certo doloroso, ma ebbe un impatto limitato sul suo benessere generale. Ci sono, tuttavia, molte persone che provano un ulteriore senso di colpa e timore di fronte a una teologia di questo genere. L'incidente sottolinea anche fino a che punto le idee del vangelo della prosperità influenzino la fede di una cerchia più ampia di persone.

¹⁴ *Ivi*, p. 23

L'impatto che questo modo di pensare ha sulla teologia della sofferenza elaborata dalla chiesa nel suo complesso è molto più difficile da rilevare e da descrivere. Privati della possibilità di parlare candidamente senza reticenze dell'esperienza della sofferenza senza essere considerati miscredenti, i membri della chiesa sono costretti a considerare la questione della sofferenza con falso ottimismo piuttosto che con cristiana speranza. La cura – il momentaneo sollievo da una malattia – è confusa con la guarigione, che porta con sé significati reconditi, oltre che una definitiva liberazione dalla debolezza.

COLTIVARE IL BENESSERE FISICO ED EMOZIONALE

I pericoli associati al vangelo della prosperità non sono gli unici che emergono dalla nostra teologia della sofferenza. La nostra comprensione della sofferenza ha implicazioni più profonde anche per il nostro benessere emozionale e fisico.

Granger Westerberg, ecclesiastico luterano e membro della University of Illinois Medical School di Chicago, rileva che, potenzialmente, un terzo o addirittura due terzi delle malattie si manifestano in momenti di intensa sofferenza¹⁵. Quali che siano le cifre reali, tutti noi conosciamo persone che, in seguito a un'esperienza traumatica, «non sono più state le stesse» o «sono morte di crepacuore».

Non tutte queste esperienze possono essere evitate riflettendo con attenzione su una teologia della sofferenza. Le origini di simili esperienze sono troppo complesse e la natura del dolore che proviamo può essere estranea in senso critico alle affermazioni teologiche che elaboriamo a proposito di quelle esperienze. La natura della perdita che viviamo, il nostro temperamento emozionale, la presenza o l'assenza di un apparato di sostegno e la storia esistenziale che adduciamo all'esperienza hanno un profondo impatto sul nostro benessere fisico ed emozionale. Ma in queste circostanze può venire alla luce un senso di isolamento o possono scatenarsi ulteriori sensi di

¹⁵ G. WESTERBERG, *What Is Good Grief*, discorso tenuto in occasione del quarto Spiritual/Bereavement Seminar for Hospice Caregivers, Mansfield, Ohio, 30 aprile 1987.

colpa e persino una crisi di fede, fattori questi che senza dubbio contribuiscono a complicare o a rendere più intenso il nostro dolore.

Almeno alcuni di questi fattori possono essere conseguenze della mancata possibilità di confrontarsi sul modo in cui comprendiamo la sofferenza. Quando siamo confinati alla visione che plasmiamo per noi stessi, quella visione è caratterizzata da limiti inevitabili, che possono essere influenzati dall'esperienza, dalla maturità e dalla natura specifica della sofferenza in questione. Ma quali che siano questi fattori, la possibilità di discutere candidamente col cuore in mano la nostra visione può risparmiarci sensi di colpa o turbamenti inutili prima di entrare nell'«occhio del ciclone».

Diversi anni fa, già convinto dell'importanza della discussione sul tema della sofferenza, ne ebbi conferma durante una serie di incontri su questo argomento, che fui invitato a tenere presso una comunità. Nel corso delle sei settimane in cui si susseguirono gli incontri, mi resi conto che alcuni dei partecipanti più infervorati avevano superato i sessanta o i settant'anni. Al termine degli incontri, un gruppo dei partecipanti più anziani mi si avvicinò. «Volevamo ringraziarla», dissero, «per averci dato l'opportunità di discutere questi problemi. Ci troviamo in una nuova fase della vita. Dobbiamo confrontarci in modi nuovi con la nostra mortalità e con quella delle persone più care. A malincuore abbiamo detto addio ai nostri genitori, ai nostri coniugi, a cari amici e, in alcuni casi, ai nostri figli. Queste esperienze hanno sollevato in noi nuove domande, ma esitavamo a parlarne perché i membri più giovani della comunità ci considerano esseri umani maturi e vedono in noi modelli di fede. Non abbiamo voluto turbarli, né scuotere la loro fiducia in Dio». Correre il rischio del confronto può servire a creare uno spazio in cui bisogni di questo genere possono essere soddisfatti.

ACCRESCERE LA RESPONSABILITÀ MORALE

Dal momento che ci infliggiamo sofferenza a vicenda, il confronto su una teologia della sofferenza può servire anche ad accrescere la nostra responsabilità morale. Alcune teologie della sofferenza, in passato, hanno contribuito in maniera contorta alla sopravvivenza di istituzioni che costituivano la causa della sofferen-

za. Sugerendo che le cose sono come sono perché Dio lo vuole, la chiesa ha contribuito a rafforzare strutture dannose e oppressive che promuovono la sofferenza. Le teologie che difendono uno *status quo* negativo, o che sottoscrivono pratiche dannose in quanto volere di Dio, possono ostacolare l'energia che potrebbe essere altrimenti dedicata a contenere la sofferenza. Operare per ridurre la sofferenza può anche sensibilizzarci sui modi in cui infliggiamo sofferenza al nostro prossimo.

Anni fa mi fu chiesto da una comunità luterana di introdurre una serie di conversazioni basate su un opuscolo intitolato *Scandals of the Faith* e dedicato ai capitoli più bui della storia della chiesa. Non ricordo se gli autori dessero realmente rilievo alle origini più profonde di quella storia, ma ciò che ogni capitolo sottolineava con chiarezza era il profondo legame tra la teologia della chiesa e il suo fallimento morale. Un capitolo, per esempio, descriveva ampiamente il modo in cui la chiesa appoggiò la schiavitù. Approvando la vendita di moglie e marito a diversi padroni, i pastori, insieme agli stessi schiavi, conferirono validità morale al peccato dell'adulterio insito nell'unione con un altro uomo o un'altra donna della stessa piantagione.

Dovremmo aver imparato la lezione, ma continuiamo a ripetere gli stessi errori. Se non discutiamo candidamente e onestamente della sofferenza che ci infliggiamo reciprocamente, possiamo fallire nel riconoscere la sofferenza in generale, aggravare l'offesa che ci arrechiamo, e mancare dell'impegno morale che ci spinge ad agire.

UNA RISORSA PER I TEOLOGI DEL *TRIAGE*

Ampliando allora le osservazioni fatte all'inizio di questo capitolo e attribuendo a esse un nome leggermente diverso, dobbiamo riconoscere che siamo tutti "teologi del *triage*". Lungo la nostra esistenza, valutiamo le nostre necessità, definiamo la nostra relazione con Dio e plasmiamo la nostra comprensione sul modo in cui Dio incrocia le nostre vite. Siamo come il medico di un pronto soccorso che effettua una valutazione delle condizioni di un paziente. Misuriamo il senso della nostra sofferenza, descriviamo il significato che troviamo in essa e gradualmente modelliamo una teologia che a sua volta plasma le nostre vite.

Mia moglie Elaine e io spesso ci riferiamo al maggio del 1978 come al «mese d'inferno». Io attendevo con ansia il conseguimento della laurea in seminario e la possibilità di «ribaltare la situazione». Per la prima volta ero sul punto di avere l'opportunità di insegnare, mentre Elaine era a metà del suo master e si dedicava all'insegnamento a tempo pieno. Nonostante le prove professionali che ci attendevano, era stato un anno difficile. Mio suocero stava lottando contro il cancro alle ossa da due anni e la malattia stava progredendo in maniera devastante. I medici stavano chiaramente brancolando nel buio, e tentavano terapie chemioterapiche di natura sempre più sperimentale, tutte di scarsa efficacia. All'epoca, Elaine e io vivevamo vicino a Lexington, in Kentucky, e ci recavamo a Detroit il più spesso possibile, percorrendo migliaia di chilometri con un'automobile che non faceva molti altri tragitti nel corso dell'anno. Partivamo nel tardo pomeriggio del venerdì e ci precipitavamo a Detroit, fermandoci solo per fare rifornimento.

Vivendo così lontano, c'era ben poco che potessimo fare per renderci utili, ma durante i fine settimana ci impegnavamo a fare il possibile. Mio suocero si era molto indebolito a causa dei trattamenti cui era sottoposto e non riusciva più ad alzarsi dal letto da solo. A peggiorare la situazione, di notte era preda di una tale agitazione che lui e mia suocera non potevano più condividere la stessa stanza. Così attaccarono una campana al letto in modo che potesse chiamare in caso di bisogno.

Era costretto ad alzarsi tre o quattro volte per notte, perciò durante le nostre visite mi facevo carico di aiutarlo a uscire dal letto, responsabilità che in genere gravava su mia suocera. Spesso poi non riusciva a riprendere sonno e più volte ci fermavamo a chiacchierare nel bel mezzo della notte. La domenica sera di solito ero esausto e mi chiedevo come facessero i miei suoceri a sopravvivere di settimana in settimana.

L'attenzione di tutti era concentrata sulla salute di mio suocero, quando il nonno di Elaine morì improvvisamente d'infarto. Benché avesse superato i novant'anni, aveva sempre goduto di una salute straordinaria, ma nel giro di una settimana si spense. Diciassette giorni dopo, molto tempo prima di quanto ci saremmo seriamente aspettati, morì anche mio suocero.

Mentre uscivo dalla sua camera d'ospedale mi imbattei in una delle zie di Elaine, la quale fece un'osservazione piena di buone intenzioni, che tradiva una serie di bizzarri presupposti: «Beh, credo che Dio fosse solo e adesso c'è Joe con lui».

Gran parte di ciò che si dice nei momenti di dolore possiede limiti alquanto imprecisi e si basa su ipotesi incontrollate. Cercando conforto e tentando di dare un senso alla sofferenza, «misuriamo» i modi di spiegare il nostro smarrimento e di testare le nostre percezioni nella conversazione con gli altri e con noi stessi. Alcune delle cose che si dicono hanno solo un'importanza passeggera, fanno parte di un *triage* emozionale che ci trasporta da un luogo all'altro. Valutando una ferita dopo l'altra come il medico di un pronto soccorso, abbandoniamo alcune delle posizioni assunte, sapendo che la diagnosi è inaffidabile o non può esserci d'aiuto. Viviamo con altre spiegazioni un po' più a lungo, trovandole utili, ma solo per un periodo di tempo, e altre parti ancora di quel processo si depositano nei nostri cuori e nelle nostre menti, divenendo parte della storia che raccontiamo per spiegare la nostra esperienza.

Nel corso del tempo emerge una sorta di teologia informale o personale. Probabilmente non la si può definire con un'etichetta precisa e nemmeno esprimerla nel gergo tecnico che usano i teologi professionisti. Potremmo anche non riconoscerla esplicitamente come una «teologia», e usare piuttosto una frase, un'affermazione, una storia e, gradualmente, costruire su di esse. Ma qualunque cosa diciamo, le nostre considerazioni funzionano più o meno allo stesso modo di una teologia, plasmando la nostra visione di Dio, della vita e del suo scopo.

Questa personale teologia del *triage* rappresenta una forza spirituale che forgia le menti e i cuori di milioni di persone e, a voler essere sinceri, modella il pensiero non solo dei laici, ma anche dei «religiosi di professione». Anzi, poiché essa è parte di quel *triage* profondamente personale, si potrebbe quasi sostenere che questa teologia riveste nelle nostre vite un'importanza maggiore di molte teologie formali, se non della maggior parte di esse.

Nonostante l'importanza della teologia del *triage*, raramente discutiamo i nostri punti di vista in maniera riflessiva o critica. Conoscendo le origini intime e spesso dolorose di quelle convinzioni, temiamo che ogni critica che potremmo rivolgere alle osservazioni elaborate da altri possa apparire impietosa, se non addirittura crudele. Questo timore non è privo di fondamento. Anni fa, appena cominciai a discutere il tema della sofferenza, notai una giovane coppia estremamente inquieta che mi rivolse domande incisive. Fu solo in seguito che appresi che la coppia aveva dovuto affrontare gravi problemi di sterilità che avevano reso irrealizzabile il desiderio di avere un bam-

bino. Nel processo di elaborazione del proprio *trriage*, erano giunti alla conclusione che quella era la modalità scelta da Dio per indurli a dedicare la loro vita a bambini presi in affidamento. Convinti che la loro sterilità fosse volontà di Dio, erano incapaci di stabilire una distanza emozionale dalla loro esperienza. Di conseguenza, interpretarono le mie osservazioni sull'argomento come un attacco alla loro fede e, in un certo senso, come una critica alle loro vite.

È questa stessa dinamica che ci aiuta a spiegare perché è così difficile elaborare confronti a mente fredda tra i diversi modi di considerare la sofferenza. Si può essere preparati a fare domande alle persone su qualsiasi argomento, ma mettere in dubbio il modo in cui qualcuno ha interpretato gli eventi che hanno causato fatica e dolore nella sua vita è spesso considerato un attacco personale.

Ciò nonostante, voglio correre questo rischio. Vi chiedo di separare le idee dalle persone, e io farò lo stesso. Vi invito a farlo per numerose ragioni. Anzitutto, premura e sollecitudine sono malriposte quando concorrono a reprimere un pensiero critico su un tema come la sofferenza. Il dolore è una questione così complessa e devastante che esige più attenzione critica e riflessione di altre esperienze della nostra vita. Può essere straziante affrontare su questo tema anche solo una conversazione, ma il bisogno di un confronto supera il dolore che esso comporta.

In secondo luogo, è stato detto così tanto sulla questione della sofferenza che lo sforzo di «sgomberare il terreno» è estremamente utile. In un certo senso, penso che sarà più semplice per voi comprendere le mie affermazioni e decidere quali sono le vostre analizzando alcune delle risposte che ho trovato problematiche o insoddisfacenti.

Infine, quando si tenta di lasciare che una risposta «maturi in noi», riconoscere i limiti di alcune risposte alle nostre domande è importante quanto trovare risposte migliori. Troppo spesso, infatti, le teologie personali cui diamo forma e che condividiamo con altri sono limitate alla nostra esperienza e non prestano la dovuta attenzione alla più vasta realtà delle esperienze umane, o sono presentate in difesa di una particolare visione di Dio. Dichiariamo che la nostra liberazione è una risposta alle nostre preghiere, ma non teniamo in considerazione l'esperienza di chi prega senza ottenere gli stessi risultati. Una volta superata la sofferenza, parliamo del modo in cui Dio si è servito di una particolare esperienza nelle nostre vite, senza riconoscere che quelle «lezioni» sono completamente oscurate dall'angoscia e dal dolore che qualcun altro continua a provare.

Sono convinto che questa tendenza nasca in parte dal processo del *triage* stesso. Elaboriamo spontaneamente risposte possibili alle nostre domande e il sollievo che deriva dall'aver trovato una risposta che soddisfa i nostri bisogni spesso ci induce a offrire la stessa soluzione agli altri. Tuttavia, sono anche convinto che tendiamo a fare affidamento su risposte strettamente personali al problema della sofferenza a causa del carattere sempre più privato della nostra fede. L'idea del «sacerdozio universale» ha perso il suo significato primario e non ci siamo resi conto della differenza tra il pensare in senso teologico per conto nostro e il pensare in senso teologico solo a noi stessi. Il primo concerne la nostra responsabilità come fedeli; il secondo è drammaticamente limitato da ciò che può offrire. Incapace di racchiudere in sé l'esperienza degli altri, potrebbe non servire nemmeno a descrivere in maniera adeguata la nostra esperienza. Le scoperte che facciamo nel riflettere sulla condizione delle nostre vite devono essere verificate in un contesto più ampio, che includa le esperienze di chi ci circonda.