

IL VOLTO DEL DIO DEBOLE una riflessione filosofica

Mario Bizzotto*

L'attributo del Dio debole si collega precipuamente a due problemi, che assillano da sempre la teologia. Il primo è espresso dalla domanda: come è possibile parlare di Dio, se è l'infinitamente incomprensibile. Il secondo è imposto dalla presenza del male. Come conciliare la sofferenza umana con la bontà e l'onnipotenza divina?

1. Solo il Dio debole è esprimibile

Il linguaggio è potere. Tradurre in concetti un contenuto significa stabilire un dominio sullo stesso. Segue che parlare di Dio comporta l'affermazione d'un certo potere su di lui. Si capisce il *timor et tremor* che il credente della bibbia prova nel nominare Dio. Si capisce pure il continuo desiderio del salmista: il tuo volto Signore io cerco. Mostrami il tuo volto. Nome e volto di Dio sfuggono al dominio umano. Dio è l'irraggiungibile, verso di lui si è sempre in cammino nella condizione di *viatores*¹.

Dio è l'assolutamente diverso. Se tale, non è possibile comprenderlo, ma non è neppure possibile arrivare alla conoscenza che è il diverso. "L'uomo per poter sapere che Dio è il diverso, ha bisogno di Dio"². L'intelletto si scontra con il paradosso e costata il suo fallimento. Si trova annullato, ep-

*Professore di Antropologia medica al Camillianum.

¹ Sul concetto dell'insondabilità dell'essere divino ha insistito molto Kafka nel noto romanzo *Il castello*, simbolo appunto del Dio irraggiungibile e impenetrabile. Cfr. in proposito l'interpretazione di CITATI P., *Kafka*, Rizzoli, Bologna 1987, 230ss.

² KIERKEGAARD S., *Briciole filosofiche*, in Id., *Opere*, tr.it., Sansoni, Firenze 1972, p. 224.

pure proprio qui dove il limite è invalicabile, sorge la passione dello scandalo. "Il paradosso è la passione del pensiero [...] è questo allora il supremo paradosso del pensiero, voler scoprire qualcosa che esso non può pensare"³. Per rimettere in moto l'attività della ragione e del linguaggio è necessario che Dio stesso prenda l'iniziativa e venga incontro all'uomo. "Dio deve offrire la condizione (adeguata) altrimenti il discepolo non potrebbe intendere nulla"⁴.

Se ora ci si chiede, qual è la condizione con la quale Dio si è dato a conoscere all'uomo, ci si imbatte con l'evento dell'incarnazione e più in particolare con il conseguente attributo della sua debolezza. Solo in quanto si fa in tutto uguale a noi, entra nel linguaggio, si abbassa alla condizione umana, diventa accessibile. È il suo volto debole, l'annullamento dei suoi attributi, la sospensione del suo essere uguale a Dio, è la sua uguaglianza con l'uomo il presupposto per parlare di lui (Ef. 2,1ss). Eppure proprio qui dove si fa avanti l'umano a noi familiare e accessibile, si urta con lo scandalo e il paradosso. Quanto più Cristo si avvicina, tanto più lo si sente lontano, quanto più lo si conosce tanto più si capisce di non conoscerlo.

"L'intelletto ha accolto Dio come il più vicino possibile, eppure nel contempo è il più lontano [...]. L'intelletto alla fine si inganna quando definisce lo sconosciuto come il diverso e scambia la diversità con l'uguaglianza. Da qui segue qualcosa d'altro, e cioè che l'uomo, nel caso voglia veramente acquisire una notizia sullo sconosciuto (Dio), deve anzitutto sapere che esso è diverso da lui, assolutamente diverso. Da sé l'intelletto non può capirlo". La conoscenza non può partire se non dal presupposto della somiglianza all'umano, dalla partecipazione alla sofferenza, alle occupazioni umili della vita quotidiana, dalla sua scomparsa nell'uniformità delle abitudini e dall'adattamento alle istituzioni sociali. "Ecco, qui c'è un uomo che ha l'aspetto di tutti gli altri uomini; cresce, si sposa, ottiene un impiego come tutti gli altri uomini, è preoccupato del pane per il domani com'è il dovere di ogni uomo: perché potrà essere abbastanza bello voler vivere come gli uccelli dell'aria (Mt 6,26), ma ciò non è permesso e può portare alla fine

³ *Ivi*, p. 219.

⁴ *Ivi*, p. 229.

più miseranda o, quando ne abbia la capacità di sopportazione, a morire di fame, oppure a vivere dei beni altrui. Questo uomo è nel contempo Dio"⁵.

È l'essersi fatto mortale, finito, contingente, debole, è la sua uguaglianza con l'uomo che consente di parlare di lui. Una volta che si passa dagli attributi trascendenti a quelli umani, si ha a che fare con una realtà proporzionata al linguaggio, si entra nella storia, che è sempre raccontabile e descrivibile. Proprio perché esiste un Dio debole, esiste anche un linguaggio su Dio. Proprio perché esiste un Dio che fa sua la sofferenza umana e la interpreta, è possibile un linguaggio autentico. La parola della sofferenza è la più vicina al Dio del crocifisso. "Il Dio invisibile, ma personale non è incontrato a prescindere da qualsiasi presenza umana [...]. Non può esserci alcuna 'conoscenza' di Dio a prescindere dalla relazione con gli uomini"⁶. Dio entra nella storia e soprattutto là dove essa è scossa, agitata da violenze e colpita dal disordine. Dio che assume sulle sue spalle il male del mondo, si fa vicino più che mai. Il punto di partenza che consente di parlare di Dio è la *kenosis*. Lo stesso linguaggio mortifica Dio, lo ritrae appunto nella condizione della *kenosis*⁷. Se Dio ci perde, in compenso ci guadagna il discorso su di lui, in quanto il dolore di cui esso è interprete, rompe il pericolo accademico d'una riflessione che si muove su se stessa in modo sterile. Si apre alla storia accogliendone le istanze. Il Dio biblico è un Dio che si fa evento e si incammina nei sentieri tortuosi dell'esistenza umana, scendendo nella condizione più difficile. Le due vie, la divina e l'umana, si incrociano e intersecano nella sofferenza. La storia mostra il volto del Dio debole, che si piega sul destino tragico dell'uomo come il samaritano sul ferito, condivide le sciagure e ponendosi a fianco del sofferente lotta insieme. Non risolve i disastri e le sventure con la bacchetta magica, quasi facendo un uso arbitrario dell'onnipotenza. Si esibisce come uno che è mosso dalla compassione per la madre che perde il figlio, per la folla esauستا e affamata, e si commuove fino alle lacrime davanti al sepolcro dell'amico. Un Dio che si commuove e piange è un Dio "debole", si colloca al di fuori dell'imperturbabilità della visione beatifica. Se Dio rimanesse solo

⁵ *Ivi*, p. 224.

⁶ LÉVINAS E., *Totalità e infinito*, tr.it., Jaca Book, Milano 1980, p. 76s.

⁷ Cfr. al riguardo TILLIETTE X., *Il Cristo dei filosofi*, tr.it., Morcelliana, Brescia 1997.

Dio, non sarebbe possibile parlarne. I suoi attributi si prestano a delle contestazioni. H. Jonas richiama l'attenzione sull'assolutezza e sull'onnipotenza rilevando delle incongruenze logiche. Come è possibile parlare di assolutezza una volta che Dio crea? Rapportandosi alla creazione non è più assoluto. E ancora: può Dio creare una pietra così pesante da non riuscire a portarla?⁸ Le osservazioni di Jonas potrebbero essere ulteriormente contestate. Resta tuttavia chiaro il fallimento linguistico non appena tenta di comprimere il mistero divino in cliché razionali.

1.1. A Dio attraverso l'umanità di Cristo

Solo facendosi uomo in Cristo Dio viene a noi nel linguaggio⁹. Il Dio di cui si può parlare è l'essere fragile, quello che si è fatto vedere, sentire, toccare, calato nella contingenza (cfr. Giov 1,1ss). La ragione quando parla di Dio si sofferma sugli attributi dell'onnipotenza, assolutezza, eternità, beatitudine. La scrittura cambia rotta e parla anche di precarietà, umanità, mortalità, contingenza. Dio nasce, è bisognoso di tutto, cresce, è soggetto alla sofferenza, prova pietà, è ridotto nella condizione d'un infante. Minacciato deve fuggire, catturato è sottoposto a processo, condannato finisce sulla croce. È paradossale: nella persona di Cristo Dio muore. La *kenosis* aggira gli attributi della ragione e apre la possibilità d'un discorso su Dio, dal momento che egli si sottopone all'esperienza umana del fallimento. Si può parlare di Dio, perché in lui si trova ciò che più ci riguarda: la sofferenza, l'abbandono e la morte. Dopo che si è manifestato in Cristo non è più possibile saltare le mediazioni terrene. Il mondo e l'uomo costituiscono un gradino obbligatorio per salire a Dio. Non è concepibile un rapporto diretto con lui, quasi sopraffatti da un'illuminazione che non si serva della storia, del linguaggio con le sue limitazioni, contaminazioni e con i compromessi inevitabili del discorso umano.

“Questa insofferenza della mediazione, questa impazienza del limite, questa intolleranza del confronto, nascondono [...] il rifiuto puro e sempli-

⁸ JONAS H., *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987, p. 34s. Cf. anche SCHIWEY G., *Abschied vom allmächtigen Gott*, Kösel, München 1995, pp. 45-49.

⁹ Cfr. JÜNGEL E., *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, tr.it., Queriniana, Brescia 1978, p. 169.

ce di ciò che costituisce il cuore del dogma cristiano, vale a dire il mistero dell'incarnazione. Questo custodisce, infatti, *il pensiero insostenibile di un Dio finito* [...]. Dio non può parlare agli uomini se non il linguaggio della loro esistenza mondana, finita [...]”¹⁰. Qualora si voglia far senza le mediazioni per saltare direttamente nel mistero divino, si cade nell'eresia già contestata del docetismo¹¹ o peggio ancora nel fondamentalismo. I grandi fanatici ignorano l'umano, si ritengono diretti portavoce di Dio. Apprendendo la lezione della debolezza e umiltà di Dio, è possibile rendersi conto di quanto sia limitato, relativo il linguaggio umano. La parola non è mai perfetta e totale esternazione d'una verità definitiva. A questa si arriva in modo approssimativo, servendosi di rapporti dialogici, di continue precisazioni e approfondimenti. Se è così, parlando il nostro linguaggio Dio si rivela e si nasconde, arriva a noi in visioni parziali e in categorie riduttive. La rivelazione è tale che “agli uomini può rivolgersi soltanto in parole umane”¹².

Il Dio crocifisso è un sì alla finitezza e all'impotenza, è il rovescio del super-uomo, un sì alla vita segnata dalla morte. Si fa presente nel mondo come un assente, ossia come un Dio che si spoglia dell'onnipotenza, si presenta ma si nasconde come Dio, è umile fino ad assumere la funzione del servizio (Lc 22,24-27). Dio si cala nella parola ma è più grande di essa, per questo resta anche il nascosto.

2. La presenza del male e Dio

L'immagine del Dio debole non è solo postulata dal linguaggio, cui è subordinata ogni conoscenza. Si dà un'altra ragione, ancora più urgente: la

¹⁰ RUGGENINI M., *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, B. Mondatori, Milano 1997, p. 253s.

¹¹ Cfr. THIELICKE H., *Leiden an der Kirche*, Furche, Hamburg 1965. L'autore riscontra un ritorno del docetismo in molte forme di annuncio che ignorano del tutto l'umano. Si veda ad es. pp. 47ss., 114ss., 161ss.

¹² RUGGENINI M., *Il Dio assente*, op. cit., p. 257. Su analoghe riflessioni ritorna l'autore nel saggio *Il pensiero metafisico e lo scandalo della finitezza*, in “Per la filosofia” 23 (2006), pp. 15-39, dove si sottolinea che Dio, più che essere immutabile quale è mediato dalla filosofia greca è vita, appunto il Dio vivente.

sconcertante presenza del male nel mondo. Il secolo appena passato porta in seno un'esplosione di violenze gratuite e inaudite. I campi di sterminio hanno prodotto la morte a livello industriale, adottando gli strumenti della tecnica. Mai si era visto moltiplicarsi la sofferenza a dismisura come nell'ultima guerra mondiale. Davanti allo sterminio sistematico di individui innocenti non sono mancate reazioni in rapporto alla fede. La presenza del dolore è un mistero che invoca Dio e lo invoca o per negarlo e maledirlo o per chiedere conforto e salvezza. Il dolore diventa una questione teologica. Il Dio nel quale si crede è onnipotente. Inevitabile la domanda: se onnipotente come mai non ha impedito le stragi perpetrate contro degli inermi?

La domanda si acutizza una volta che si chiama in causa la sua bontà. Dio è infinitamente buono. Il quadro si presenta particolarmente teso. Da una parte si ha il dilagare della sofferenza, dall'altra l'Essere infinitamente buono e onnipotente. Chi crede non può non sentirsi a disagio e non interrogarsi: perché non è intervenuto? Come conciliare la presenza del male con l'onnipotenza e la bontà di Dio? Il dilemma è chiaramente formulato da H. Jonas. Se davanti al male Dio non è intervenuto, si deve dedurre che o non è buono o se buono non poteva intervenire, perché debole, in ogni caso ne va di mezzo un attributo della persona divina¹³. I massacri, le fucilazioni in massa, gli orrori delle guerre, lo sfarzo di sangue versato non lasciano più posto alla teodicea che intende conciliare bontà e onnipotenza di Dio¹⁴. Il trauma che si sperimenta scoraggia ogni tentativo di spiegazione filosofica e teologica¹⁵. Jonas osserva: dal momento che il credente non può far a meno di Dio, viene a trovarsi nell'alternativa: o salvare l'onnipotenza di Dio, lasciando cadere la bontà, o salvare quest'ultima lasciando cadere l'onnipotenza, optando per l'immagine del Dio debole. La teodicea è messa in difficoltà. È costretta a rivedere la sua immagine di Dio e mettersi in atteggiamento di ricerca. Chi pensa d'averlo trovato, si inganna.

¹³ Cfr. JONAS H., *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, op. cit., p. 37s.

¹⁴ Cfr. HENRICI P., *Von der Ungerechtigkeit, Gott zu rechtfertigen*, in "Archivio di Filosofia" 56 (1988), p. 675ss.

¹⁵ Cfr. ADORNO W. Th., *Dialettica negativa*, tr.it., Einaudi, Torino 1975, specie pp. 326-337.

Le domande sollevate dall'infinito dolore costringono a cercare un'altra immagine di Dio rispetto alla tradizionale¹⁶. Dio non è mai capito, lascia sempre aperte delle sorprese. Gli eventi della storia, le situazioni traumatiche, le sconfitte e i naufragi obbligano ad un ripensamento del rapporto: Dio e mondo. Il messaggio della rivelazione tende ad evidenziare il senso della storia con le sue crepe e disarmonie. Cosa può dire delle efferatezze perpetrate contro degli innocenti? La risposta dei teologi si appella all'escatologia apocalittica come sfogo e apertura d'una breccia nella morsa del dolore insopportabile. L'unica via di riscatto è il pensiero della fine. L'angoscia del cataclisma universale è meno spaventoso del dolore inflitto dalle situazioni politiche e sociali. Unico conforto è la speranza in un al di là. Una specie di fuga e alibi comodo che abbandona il mondo a se stesso, quasi senza speranza di recupero della realtà temporale e contingente¹⁷. In questo modo si chiudono gli occhi alla realtà del presente, si guarda solo all'al di là. Non è fuori luogo accendere la speranza che dilata lo sguardo e amplia l'orizzonte della realtà includendovi anche il regno escatologico. È però fuori luogo sottovalutare o ignorare il regno della storia per i suoi eccessi di disordine. No, le cose vanno viste e giudicate per quello che sono, innestando l'impegno di modificarle. Distogliere lo sguardo dal dolore tuffandosi nella beatitudine eterna, si cade in una mistificazione alienante¹⁸.

È questo il destino cui è andato incontro l'interpretazione della croce, subito capovolta in vittoria e risurrezione. Il dolore è velocemente rimosso.

¹⁶ Il problema del male in rapporto con Dio è oggetto d'un lungo dibattito. A titolo di esempio si veda CIANCIO C., FERRETTI G., PASTORE A., PERONE U., *In lotta con l'angelo*, SEI, Torino 1991; RIGOBELLO A., *Il male nel pensiero contemporaneo*, in PIERETTI A. (a cura di), *Giobbe, il problema del male nel pensiero contemporaneo*, Cittadella, Assisi 1996, pp. 191-205; RICOEUR P., *Il male*, tr.it., Morcelliana, Brescia 1993; POSSENTI V., *Dio e il male*, SEI, Torino 1995; JANKÉLÉVITCH V., *Il male*, tr.it., Marietti, Genova 2003; RICONDA G., TILLIETTE X., *Del male e del bene*, a cura di Tomatis F., Città N., Roma 2001; Ciancio C., *Del male e di Dio*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 51-83.

¹⁷ Cfr. HÄRING H., *Il male nel mondo. Potenza o impotenza di Dio?*, tr.it., Queriniana, Brescia 2001, p. 221s.

¹⁸ Cfr. al riguardo le osservazioni amare di CIORAN E.M., *Storia e utopia*, tr.it., Ed. del Borghese, Milano 1960 e dello stesso *Fascinazione della cenere*, tr.it., Il Notes Magico, 2005, altrettanto interessanti alcune pagine di TOLSTOJ L., *Confessioni*, tr.it., Marietti, Torino 1996.

Si nega ad esso il tempo che di fatto occupa. Il crocifisso allora esiste solo come incidente effimero. Cristo umiliato si capovolge quasi magicamente in un eroe glorificato, la croce diventa non più segno dell'avvilimento e della sofferenza inaudita ma apoteosi, non più sconfitta ma vittoria, non catastrofe ma esaltazione. Il venerdì santo è rovesciato in un segno di vita e la morte non ha spazio alcuno. A dispetto di questa frettolosa eliminazione della croce è bene ricordare che: "Esemplare per il ricordo cristiano non è [...] l'uomo perfetto e coronato dal successo, l'uomo vittorioso anche nella morte, bensì l'uomo torturato e ucciso. Presso il torturato, non nel trionfo, il vangelo della salvezza messianica è a casa sua"¹⁹. La sequela di Cristo si compie nel rischio del fallimento. C'è la morte e la risurrezione. Se questa è lontana e ad essa ci si rapporta nella speranza, l'altra al contrario è vicina come dato dell'esperienza.

Dopo che Dio è finito in croce, il dolore non è risolto, riceve però un altro senso, che infittisce il mistero: il dolore non risparmia neppure Dio, si trasferisce in lui, nell'essere innocente per eccellenza. Che soffra un uomo, magari per opera d'un suo simile, è inaccettabile, ma che addirittura soffra Dio per mano d'una sua creatura è ancora più inaccettabile. Non è più il dolore, che colpisce l'uomo, lo scandalo più sconcertante, ma il dolore che colpisce Dio stesso²⁰. L'insegnamento che ne segue è un richiamo alla solidarietà. Annuncia il dolore della croce accettato liberamente per essere a fianco ai reietti e agli ultimi. Dio sottoponendosi alla tortura della croce vuol manifestare la sua volontà di non lasciar soli i sofferenti ed essere come l'ultimo di loro: sconfitto, debole e mortale. Non appena entra nella storia, entra in lui anche la miseria e la debolezza²¹. Si rivela in modo nuovo. Non è possibile cercare il suo volto senza passare davanti alla sua morte.

Ci sono numerose interpretazioni della croce, tutti tentativi di svelare il mistero quasi sfidandolo. "Non Dio ma i suoi difensori non erano credibili". Molta teologia ha tentato di tener Dio al di sopra dei contrasti, al di fuori

¹⁹ HÄRING H., *Il male nel mondo*, op. cit., p. 242.

²⁰ Sul Dio sofferente si veda KITAMORI K., *Teologia del dolore di Dio*, tr.it., Queriniana, Brescia 1975, MOLTSMANN J., *Trinità e regno di Dio*, tr.it., Queriniana, Brescia 1983, p. 33ss.

²¹ Ivi, p. 270.

degli influssi del mondo, eliminando ogni drammaticità. Dio è stato immaginato come "un gran signore" dotato di tutte le qualità umane in grado eminente. Questo poteva servire ai dominatori contro i peccatori e i disobbedienti, non ai sofferenti, non a chi si ribella contro la violenza. Dio, posto al di sopra della mischia, apatico, fatto coincidere con l'ordine, non toccato dal male, è un'immagine della speculazione greca, cui si contrappone quella biblica²².

"Con la risurrezione non comincia alcuna nuova vita, che prende il posto della nostra vita presente, ma si instaura un'esperienza che pone la nostra vita presente in un altro contesto. Compare una verità che illumina lo stato di miseria con il raggio di luce della vittoria"²³. Se si toglie la sofferenza di Dio dalla solidarietà e la si separa dalla sofferenza dell'uomo, diventa pura speculazione, una specie di divinizzazione e perpetuazione della sofferenza in Dio. Una simile glorificazione della sofferenza, in cui anche Dio soffre, sarebbe peggiore dell'apatia. La croce di Cristo è strettamente connessa con quella dell'uomo, è qui per smascherare la malvagità del male, la cui liberazione non è rimandata dopo la morte, va messa in atto fin d'ora lentamente nella condizione della debolezza con pazienza e costanza. L'onnipotenza divina sfolgora solo nel contesto apocalittico. Nell'attuale contesto Dio figura come il grande debole, perché di fronte alla potenza terrena risulta perdente, senza difese. Eppure il Dio debole fisicamente è potente in quanto ama nonostante i tradimenti e i naufragi. La sua

²² Cfr. HÄRING H., *Il male nel mondo*, op. cit., p. 272. Contro il Dio apatico si vedano le pagine piene di pathos di PAREYSON L., *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, p. 224ss. e le puntuali precisazioni di SGRECCIA P., *Il pensiero di Luigi Pareyson. Una filosofia della libertà e della sofferenza*, Vita e Pensiero, Milano 2006, pp. 148-160. Sul versante opposto si collocano le riflessioni in di POSSENTI V., *Dio e il male*, op. cit., CAVALCALI G., *Il mistero dell'impassibilità divina*, in "Divinitas" 39 (1995) 2, pp. 111-167 e CANOBBIO G., *Dio può soffrire?* in Aa.Vv., *Il male, la sofferenza, il peccato*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 153-205. Le argomentazioni di Canobbio sono condotte con rigore e straordinaria erudizione. Alla fine spunta però il dubbio se basti la guida della speculazione per dirimere una questione che sconfina nel mistero, urtando con il quale non si può non avvertire lo scarso apporto della logica. Impassibilità o sofferenza in Dio non sono dirimibili razionalmente. Una lezione lasciano trasparire: la sete di dominio sul mistero va mortificata.

²³ HÄRING H., *Il male nel mondo*, op. cit., p. 275.

²⁴ Cfr. SCHIWWY G., *Abschied vom allmächtigen Gott*, op. cit., pp. 111-114.

è la potenza disarmata dell'amore, capace di resistere a tutte le delusioni e avversità. È fedele a se stesso, ispira fiducia nelle battaglie esteriormente perdute. È potente e nel contempo impotente.

2.1. Dio debole e potente

Si supponga di trovarsi davanti alla persona amata colpita da un male che non perdona. La preghiera a Dio per un credente è ovvia ed è fatta anche di domande. Tra queste è verosimile ci sia anche quella che invoca la guarigione oppure in modo più modesto un momentaneo miglioramento. Il risultato non segnala né guarigione né miglioramento. Se così, l'esperienza parla d'un'assenza di Dio, al quale il cristiano è invitato a conformare la sua preghiera. Questa trova il suo senso più autentico quando parte dalla fiducia nonostante le disfatte. Dal Dio debole non ci si può aspettare gesti clamorosi, che cambiano le pietre in pane, affermazioni prestigiose, fortune e successi. Non si può chiedere che sia corretta la precarietà della condizione umana, siano valicati i confini della natura o sia evitata la morte. La fede non dà alcun privilegio, semmai insegna ad essere fedeli alle realtà terrene, accettandone gli imprevisti e i malanni e ciò nonostante rimettersi e arrendersi agli imperscrutabili disegni della sua volontà²⁴.

Se poi la fede non mette in dubbio la bontà di Dio, si deve pensare alla sua incapacità e debolezza. Mai l'impotenza di Dio si lascia sperimentare in maniera così impressionante quanto a coloro che sentono come proprie le sciagure altrui e hanno bisogno della sua potenza²⁵. "Dio è tanto potente e tanto impotente quanto potenti o impotenti e vulnerabili sono l'amore, la giustizia o la riconciliazione in nome di Dio"²⁶. Che senso dare alla potenza di Dio se la si riconosce anche nella sconfitta? Per non essere solo un puro luogo di fantasia deve manifestarsi anche esteriormente nell'esperienza e avere un risvolto operativo, altrimenti non ha senso parlarne. La potenza di

²⁵ HÄRING H., *Il male nel mondo come problema della potenza e dell'impotenza di Dio*, in FERRETTI G. (a cura di), *La Ragione e il Male*, Marietti, Genova 1988, p. 207ss.

²⁶ HÄRING H., *Il male nel mondo*, op. cit., p. 288.

Dio si manifesta là quando per amore sfida la morte. L'esperienza del male è invadente e nel male si costata l'assenza di Dio, che resta muto e debole.

Se ci si deve rivolgere ad un Dio, questo è ancora credibile passando per il crocifisso, il Dio debole, umiliato e abbandonato alla morte. Davanti al quadro degli orrori il Dio sofferente ha ancora qualcosa da insegnare agli uomini. Il male che si è scatenato furiosamente invita a riscoprire il crocifisso. In lui si scoprono le vittime dell'odio e della barbarie più folle. Di fronte alla scena del Calvario le domande sulla bontà e sul male perdono il loro accento polemico, si ammansiscono. A colui che muore sulla croce non si può muovere alcun rimprovero. È una vittima tra le innumerevoli vittime innocenti della storia, è come ogni condannato. È venuto il momento di prenderlo sul serio con la sua morte. È la sua debolezza la più impressionante rivelazione di Dio all'uomo, lo sconcertante attributo che il cristianesimo riferisce a Dio.

Si è sempre saputo che Dio è onnipotente. Ora il messaggio evangelico esibisce una notizia inedita di Dio: è un crocifisso, un umanamente debole. Tutto questo non inficia la sua onnipotenza che, scomparendo nell'ordine temporale, si afferma però nella speranza. Da Dio finito sulla croce non possiamo aspettarci nessun tocco magico, nessuno spettacolo che rovesci il disastro in trionfo. Davanti al quadro dei misfatti presenti nel mondo e al cumulo di sofferenze che l'affliggono quotidianamente, non riusciamo a cavarcela con la nostra fede se non ricorrendo al Dio debole. Questa è l'uscita di sicurezza che ci resta per continuare a credere.

3. La mistica del Dio debole

Intorno all'immagine del Dio debole si sono fatte molte riflessioni sia in ambito letterario e filosofico che teologico. L'evento traumatico che spiazza ogni sapienza umana è l'incarnazione di Dio. Lo stesso Hegel ne parla di frequente, accordandole un posto all'interno del suo sistema. Prende spunto dal suggestivo concetto romantico dell'*anima bella*, che ha tanto affascinato il suo autore, Schiller. Essa rappresenta l'idea allo stato puro, è innocenza incontaminata, interiorità, trasparenza, tutto candore. Ma non ha forza, non ha "la forza dell'esteriorizzazione, di farsi cosa e di sopportare l'essere. La coscienza vive nell'ansia di macchiare con l'azione e con l'es-

serci la gloria del suo interno; e, per conservare la purezza del suo cuore, fugge il contatto con l'effettualità e s'impunta nella pervicace impotenza [...] di darsi sostanzialità, ovvero di mutare il suo pensiero in essere"²⁷.

Il gesto di uscire da sé e calarsi nell'umanità e nella storia trova la sua più autorevole conferma nel dogma cristiano della *kenosis* di Dio, che scende nell'umano e si esteriorizza. Dio esce da sé fino ad assumere la realtà terrena al punto da annientarsi. L'anima bella è sì bella ma, finché rifiuta l'incontro con la storia, è vuota, senza sostanza, è pura astrazione. Eppure Dio che si incarna e abbassa compie nel contempo il movimento inverso, si eleva. "L'infimo è dunque nello stesso tempo il supremo; il disgelato, venuto interamente a superficie, è proprio allora il più profondo"²⁸. Dio esce da sé per ritornare a sé. Il tentativo di Hegel è ingegnoso, peccato che comprima un evento dalla portata sconcertante entro la gabbia d'un sistema razionale. Contro Hegel si sono schierati diversi pensatori, il cui obiettivo si propone di recuperare l'aspetto sorprendente d'un annuncio che spiazza ogni logica umana. Si sono impuntati sull'abbassamento di Dio fatto uomo, facendo di esso il centro delle loro riflessioni²⁹. Particolarmente incisiva è la reazione di Kierkegaard, sulla cui scia si incontrano altre figure di pensatori, quali ad es. Simon Weil e Dietrich Bonhoeffer. Ad accomunarli è la passione del pensiero che "pensa contro se stesso", il rifiuto dell'incondizionata fiducia nei giochi della dialettica e d'altra parte l'amore alla provocazione dello scandalo.

3.1. Lo sconcerto del Dio servo

Il passo di Paolo nella lettera ai Filippesi (2,1ss) non poteva non stimolare l'interesse di Kierkegaard. La passione religiosa che lo animava, tro-

²⁷ HEGEL G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, tr.it., La Nuova Italia, Firenze 1979, II, p. 183s. Con altrettanta chiarezza lo stesso pensiero in ID., *Lezioni sulla filosofia della religione*, II, tr.it., Zanichelli, Bologna 1975, p. 344ss. Cfr. al riguardo TILLETTE X., *Il Cristo della filosofia. Prolegomeni ad una cristologia filosofica*, tr.it., Morcelliana, Brescia 1997, pp. 202-209.

²⁸ HEGEL G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 262.

²⁹ Contro la mediazione hegeliana che assorbe in sé tutto, perfino la divinità con la conseguenza di annacquarela si veda ADORNO W. TH., *Kierkegaard*, tr.it., Guanda, Parma 1993, specie p. 233ss.

vava il giusto alimento nel messaggio dell'incarnazione, definito il "*paradosso divino*". È detto divino per distinguerlo dal paradosso metafisico che parla della *coincidentia oppositorum*. Dio viene nel mondo in incognito, evita qualsiasi sfoggio, scompare facendosi uomo da poco, feriale, semplice tanto da confondersi con gli altri mortali. "Così Dio è diventato il peggiore mistificatore per la ragione che l'intelletto ha ingannato se stesso. L'intelletto è riuscito ad avere Dio vicino quanto è più possibile, eppure egli resta ugualmente lontano"³⁰.

Kierkegaard si sofferma a riflettere sull'unità che si stabilisce tra maestro e discepolo per arrivare poi a chiarire attraverso il confronto l'unità che intercorre tra Cristo e il suo seguace. A Socrate spetta la funzione di maestro in quanto fa ricordare, a Cristo e solo a lui quella di nascere piegandosi al rango del suo discepolo, non potendo questo elevarsi alla portata del maestro e formare con lui un'unità. "Perché sia realizzata un'unità, Dio deve dunque farsi uguale all'uomo. E dunque egli si mostrerà uguale al più piccolo. Ma il più piccolo è proprio colui che deve servire gli altri. Dunque nell'immagine dello schiavo Dio vuole mostrarsi [...]. Ma questa immagine di servo non è assunta da Dio come quando il re si traveste con il manto di un povero [...]. Essa invece è la sua vera figura: perché questa è la insondabile essenza dell'amore: voler essere – non per scherzo ma sul serio e per davvero – uguale all'amato. [...] Così Dio sta sulla terra, uguale al più piccolo attraverso l'onnipotenza del suo amore"³¹.

Se è il più piccolo, eccolo esibirsi spalla a spalla con colui che egli serve e accompagna. Proprio perché calato in questa condizione, divenuto umile alla stregua di ogni creatura umana, è sottoposto a traversie, "deve sopportare tutto, tentare tutto, nel deserto patire la fame, patire la sete, essere abbandonato nella morte assolutamente come il piccolo". Se irrompesse nella storia umana, folgorando con la sua grandezza e imponendosi come un essere invincibile, sarebbe più facile accettarlo. Si avrebbe allora che "tu ami soltanto l'onnipotente che fa miracoli, non colui che abbassa se stesso facendosi simile a te"³². Il Dio umile e servo è un segno dell'amore

³⁰ KIERKEGAARD S., *Briciole filosofiche*, op. cit., p. 224.

³¹ *Ivi*, p. 216s.

³² *Ivi*, p. 217.

e della solidarietà con chi è povero e bisognoso. Rifiutando il potere e spogliandosi della sua sovranità e del suo essere diverso, perché superiore, dà prova di amare. Con la sua scelta di essere in tutto uguale, si affianca come debole con il debole, come agonizzante con l'agonizzante, come l'abbandonato con gli ultimi, in modo che anche questi scoprendolo innestato nella stessa storia lo sentano vicino. Dio nasce in un rifugio, si lascia avvolgere in fasce e deporre in una greppia.

La notizia del Dio sofferente non è adeguatamente percepita se non è sentita come scandalo e con sofferenza. "Nel suo fondamento più profondo ogni scandalo è sofferente"³³. Sarebbe una banalizzazione nel caso si accettasse il messaggio dell'incarnazione senza provare sconcerto quasi si trattasse di qualcosa di ovvio smarrendo quanto esso ha di insolito e sorprendente. Dio non è più il Dio della ragione. La rivelazione sorpassa ogni aspettativa umana. Il Dio debole rivela un volto inatteso, per questo non si dà altra reazione nei suoi confronti se non quella dello sconcerto e dello scandalo. Lo scandalizzato è colpito da una "malattia mortale", non può non essere un sofferente. La ferita che porta in sé lo strazia, ha "il cuore spezzato". È come un atleta che deve misurarsi con qualcosa di più forte³⁴. Ha perciò perso la sua tranquillità. La passione lo travolge e non gli dà pace. "Il paradosso è la passione del pensiero e i pensatori privi del paradosso sono come gli amanti privi di passione: mediocri compagni di gioco"³⁵.

Kierkegaard di fronte al Dio biblico: piccolo e povero, disarmato e agonizzante sulla croce, trova fuori luogo ricorrere ad una facoltà umana con l'intento di capire. Non c'è altra reazione se non quella dello sconcerto. La *kenosis* di Dio è pazzia. Dato che non si appiattisce a livello razionale ha come effetto lo scandalo e più precisamente la scoperta del discepolo di essere la "non verità". Quanto egli può capire e affermare con il suo intelletto si rapporta al Dio debole come di fronte all'inconcepibile, scopre "quello

³³ Ivi, p. 225. Sullo scandalo cfr. dello stesso *Diario*, I-II, tr.it., Morcelliana, Brescia 1963, i Nr. 1728, 1924 e 2127 secondo la disposizione di Fabro.

³⁴ Ivi, p. 226.

³⁵ Ivi, p. 219. Cfr. al riguardo SCHWEPPENHÄUSER H., *Kierkegaards Angriff auf die Spekulation*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1967, specie p. 63ss. e SCHMID H., *Kritik der Existenz. Analysen zum Existenzdenken S. Kierkegaards*, EVZ, Zürich 1966, pp. 192-206.

che esso non può pensare", si scontra con l'ignoto³⁶. Al posto dell'intelletto che procede con definizioni e cliché rigidi subentra la passione per l'assurdo. La sosta davanti al Dio umile, fattosi uomo e servo, conduce il discepolo a conformarsi al maestro. Non basta sentire, sperimentare, credere e commuoversi, è necessario rifare e imitare (*Wiederholen*). Il sapere teologico diventa un operare. È l'esistenza che viene coinvolta. Non viene lasciata fuori, ai margini. È investita d'un compito esigente, che si aggiunge alla sofferenza del paradosso: imitare la *kenosis*. Il maestro insegna al discepolo la spogliazione e l'apertura all'altro nella veste del servo. A questo non basta seguire i suggerimenti delle sue facoltà umane. Il centro della sua esistenza si sposta sul paradosso, dove l'intelletto si scontra con il limite e dove d'altra parte il discepolo prende le mosse per dare un senso alla sua esistenza. Qui non c'è un'evoluzione graduale che conduce il soggetto alla maturità, ma un salto. Egli infatti s'accorge: c'è qualcosa che è a dispetto del suo intelletto e gli si erge contro, appunto l'esperienza dell'assurdo, ossia il pensiero, per il quale tutto è pensabile, urta con qualcosa che esso deve pensare come inconcepibile³⁷.

Kierkegaard distingue la religione A, quella propria della sfera umana o pagana, conforme alle facoltà naturali e quella B, la religione di Abramo, fatta di fiducia nella parola rivelata ma soprattutto quella di Cristo finito sulla croce, per accettare la quale la ragione è uno strumento inadeguato.

3.2. Il compito dell'autoannientamento

Sulla linea di Kierkegaard si colloca Simone Weil, il cui pensiero gravita sulla figura del Dio debole, espressa dal Cristo della *kenosis*. Seguendo le sue osservazioni si arriva ad una mistica della croce. Come in Kierkegaard l'insegnamento di Cristo è trasferito nell'esistenza. Diventa atteggiamento pratico. "Egli (Cristo) si è svuotato della sua divinità! Noi dobbiamo svuo-

³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 219 e 223.

³⁷ Cfr. VETTER H., *Stadien der Existenz*, Herder, Wien 1979, p. 150s. Cfr. anche PRINI P., *Storia dell'esistenzialismo. Da Kierkegaard a oggi*, Studium, Roma 1989, specie pp. 42-46 e GUARDINI R., *Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaards e Vom Sinn der Schwermut*, in *Id.*, *Unterscheidung des Christlichen*, Grünewald, Mainz 1963, pp. 473-501 e 502-533.

tarci della falsa divinità con cui siamo nati [...]. Dio mio concedimi di diventare nulla. A misura che divengo nulla, Dio mi ama attraverso di me. Si è svuotato della sua divinità. Svuotarsi del mondo. Rivestire la natura d'uno schiavo. Ridursi al punto che si occupa nello spazio e nel tempo"³⁸. Il pensiero dell'apostolo Paolo serve a S. Weil come punto di partenza per un ripensamento delle qualifiche divine. Noi siamo eredi d'una tradizione che paga un alto prezzo alla filosofia, dalla quale si è mediata l'idea d'un Dio essere assoluto e onnipotente, motore immobile e pensiero del pensiero. La filosofia ha dato certo un contributo di enorme portata alla speculazione teologica. Purtroppo le sue riflessioni si sono sovrapposte alle immagini del Dio biblico³⁹, del quale è detto che è vicino, solidale con l'uomo, calato nell'avventura della storia. Partendo dal dato biblico si è indotti a correggere molte delle nostre immagini di Dio. La fede rapporta il credente ad un Dio fatto uomo, che ha percorso le fasi della vita, ne ha conosciuto i limiti, le contrarietà, i pericoli, per uscire dai quali non ha fatto ricorso a forze superiori.

Ponendosi in questa prospettiva è possibile scoprire un senso nella sofferenza. Nel Dio umile il credente trova l'invito alla sequela innestando il proprio annullamento. "Una volta capito che si è nulla, il fine di tutti gli sforzi è di diventare nulla. Tendendo verso questo fine si soffre con accettazione, *tendendo a questo fine si agisce*, tendendo a questo fine si prege"⁴⁰. Dall'immagine del crocifisso si ricava un modello di vita, che consente di affrontare la sofferenza. Se si crede nel Dio che si abbassa diventa conseguente assomigliargli abbassandosi. L'ideale verso cui tendere è chiaro: "somigliare a Dio, ma a Dio crocifisso"⁴¹. In Cristo il Dio "potente" muore, Dio si fa presente sotto le spoglie del povero e dello sconfitto che sprofonda nella morte. Da allora "Dio può essere presente nella creazione solo nella forma dell'assente. Colui che dobbiamo amare è assente"⁴².

³⁸ WEIL S., *L'ombra dello spirito*, tr.it., Rusconi, Milano 1985, p. 26. Si veda pure sulla spiritualità di WEIL PERRIN J.-M., THIBON G., *Simone Weil come l'abbiamo conosciuta*, Ancora, Milano 2000.

³⁹ Cfr. RUGGENINI M., *Il Dio assente*, op. cit., specie pp. 23-29, 180-186.

⁴⁰ *Ivi*, p. 46. Si veda anche p. 48.

⁴¹ *Ivi*, p. 98.

⁴² *Ivi*, p. 117.

Proprio perché presente come assente, a lui non ci si può rapportare se non amando, perciò al di là dei calcoli di interesse. Infatti il crocifisso non promette potere, né successi, né agevolazioni, né affermazioni di qualsiasi genere sulla terra. Un Dio povero di ricchezze ma ricco di amore.

3.3. Cristo: Dio per noi

L'esperienza mistica di S. Weil si ripresenta in un altro testimone della fede nei tempi difficili della tenebra: Bonhoeffer. Nell'ambito del tempo Dio depone la sua potenza, lascia che gli eventi della storia procedano senza intralci soprannaturali come è avvenuto nell'abbandono del Calvario. "Dio si lascia cacciare fuori dal mondo sulla croce, Dio è impotente e debole nel mondo e appunto così egli ci si pone a fianco e ci aiuta. È assolutamente evidente, in Mt 8,17, che Cristo non ci aiuta in forza della sua onnipotenza, ma in forza della sua debolezza, della sua sofferenza"⁴³. Il Dio dei miracoli, il Dio della bacchetta magica scompare e lascia il posto all'agonizzante della croce. Qui nell'agonia e nella morte Dio svela il suo volto. Il senso della crocifissione esplicita come Dio intende presentarsi nella storia. L'unica forza che mostra è la scelta libera della sua debolezza. Non ostenta perciò la forza che costringe, ma quella che convince, perché si basa sull'amore che si dona e serve. Cristo non è colui che domina come i principi di questo mondo, ma colui che non teme di scendere in basso accanto agli sconfitti.

Il crocifisso indica un nuovo modo di credere per il cristiano: scendere all'ultimo posto, qualora questa sia la condizione più adatta allo spirito del servizio. Dio in Cristo si rivela in modo supremo, inventa un'avventura inimmaginabile, tanto da apparire follia e scandalo. Bonhoeffer parla dell'esistenza cristiana senza Dio ossia senza il Dio potente che sbaraglia gli oppositori. La sua vittoria non sta nel sopraffare o eliminare, ma nel dare prova della solidarietà che salva ciò che è in pericolo, libera le forze sommerse, rincuora gli afflitti.

⁴³ BONHOEFFER D., *Resistenza e resa*, tr.it., Ed. Paoline, Milano 1989, p. 440.

Con questo, Dio non perde gli attributi inerenti al suo essere, altrimenti si finirebbe in un misticismo morboso che ama la croce per la croce. Avrebbe ragione allora Nietzsche di incolpare il cristianesimo di *voluptas dolendi*, di compiacenza per i rovesci, per la vita alla deriva, per la vita che non è più vita, ma misconoscimento della sua vocazione alla gioia e all'espansione di tutte le sue possibilità. Sarebbe fuorviante fare del Dio debole un ideale di vita che langue nello sfinimento e piega verso la morte, rovesciando la vita nel suo contrario. La debolezza di Dio entro il mondo non elide la sua forza salvifica, non offusca il momento della risurrezione. Se il cristianesimo sposa la croce, non ama la croce in se stessa, l'accetta come mezzo o breccia attraverso la quale arrivare alla risurrezione. Il credente che guarda alla croce non esalta la debolezza ma la soccorre, va incontro ad essa non per il gusto di soffrire, ma per promuovere la vita dove agonizza, per soccorrere nonostante l'alto prezzo da pagare. Nella sofferenza del crocifisso si legge l'espressione della solidarietà. Il Dio di Gesù Cristo: è un essere per l'altro, un darsi totalmente all'altro. Si passa da una trascendenza verticale da Dio all'uomo, ad una orizzontale, che va da uomo a uomo⁴⁴. Alla morte di Dio segue la vita dell'uomo, alla debolezza e al naufragio dell'uno il rafforzamento e la salvezza dell'altro.

Dalla croce parte un insegnamento estremamente pratico: essere come Cristo per gli altri. "Il nostro rapporto con Dio non è un rapporto 'religioso' con l'essere più alto, più potente, più buono: questa non è vera, autentica trascendenza; il nostro rapporto con Dio è una nuova vita nell' 'essere per gli altri', nella partecipazione all'essere di Cristo"⁴⁵. Tutto questo costa. Esige apertura alla sofferenza altrui. Finché si è chiusi nel proprio agio in atteggiamento di difesa si resta lontani dallo spirito del crocifisso. Il cristiano è tanto fedele alla sua vocazione in quanto si apre all'esperienza della sofferenza del vicino a somiglianza di Cristo che ha caricato su di sé il male degli altri. "Gli eventi richiamano il cristiano non tanto ad agire e a patire nel proprio corpo, le esperienze lo richiamano a quanto avviene nel corpo dei fratelli, per amore dei quali Cristo ha sofferto"⁴⁶. La solidarietà è manifestata da Cristo con la sua sofferenza e debolezza.

⁴⁴ Cfr. MANCINI I., *Bonhoeffer*, Morcelliana, Brescia 1995, p. 386ss.

⁴⁵ BONHOEFFER D., *Resistenza e resa*, op. cit., p. 462.

⁴⁶ *Ivi*, p. 71.

Se la kenosis è un modello, segue che "cristiani stanno vicino a Dio nella sofferenza". "L'uomo è chiamato a condividere la sofferenza di Dio in rapporto al mondo"⁴⁷. Il Dio di Cristo nel quale credere, il Dio da imitare è quello dell'annientamento, non certo quello del potere e della forza, dell'onore e del successo. "Che fa il cristiano è la sua partecipazione al dolore di Dio", dolore solidale e altruistico, che non mendica riconoscimenti e vive di fiducia⁴⁸.

L'attributo della debolezza in Dio ha un effetto benefico se non altro perché sollecita il confronto con le fonti bibliche. Non è la ragione che definisce come è Dio. Al di là di essa si solleva la rivelazione. Prima di avviarcì alla conoscenza di Dio, l'ineffabile, è necessaria un'iniziativa dall'alto. Si comincia a conoscere Dio dopo che si manifesta. Il primato spetta all'annuncio della rivelazione. Nel lungo percorso della riflessione teologica e filosofica, la competizione tra parola di Dio e parola umana non sempre si è conclusa a favore della prima. La ragione ha avuto spesso il sopravvento. Viene da pensare che Kant considerando la religione entro i limiti della ragione ha tradotto in termini espliciti una mentalità precedente allo stesso Illuminismo. La ragione si è creato un Dio a propria immagine e somiglianza.

Solo dopo gli sconvolgimenti del ventesimo secolo, l'appello al Dio crocifisso, definito da Paolo "pazzia e scandalo" non poteva non riproporsi. In un contesto dove l'irruzione del male sembra inconciliabile con la bontà di Dio, la via più percorribile per salire a lui è aperta dalla croce. La ragione non ne esce incolume, è costretta ad accettare la propria disfatta, una volta che ha preso atto della difficoltà di conciliare tra loro: male, bontà e onnipotenza. Soltanto l'immagine del Dio debole consente di superare lo sbarramento opposto alla ragione. Ci sono delle resistenze ad accettarla, osservando che Dio è beatitudine piena. Ma se tale è il volto di Dio, come è possibile

⁴⁷ *Ivi*, p. 441.

⁴⁸ *Ivi*, p. 441s.

salvarlo dall'apatia? Il dato del Dio debole è provocatorio, è scandalo, ma non lo sarebbe anche il Dio impassibile? Il richiamo alla beatitudine divina non potrebbe essere una rivincita della ragione che si rifà alla concezione pagana? Nella rivelazione infatti non esiste il Dio apatico, esiste il Dio debole e sofferente.

Il credente per avvicinare Dio deve interpretare la rivelazione e solo successivamente la ragione, che da parte sua ha compiuto il suo sforzo creando la teodicea. Il cristiano conosce una sola via per salire a Dio: Cristo, il Dio fattosi in tutto uguale all'uomo, perciò debole e mortale, ma nel contempo misericordioso e sofferente, tanto da indurre Pareyson ad esclamare: "Senza il Dio sofferente non c'è il Dio misericordioso [...]. Dio non esiste se non come sofferente"⁴⁹. L'affermazione può essere contestata, una volta che viene messa sotto il vaglio d'una rigorosa riflessione teologica, tuttavia testimonia l'esperienza d'un credente che nelle lacerazioni della storia cerca Dio partendo dalla debolezza disarmata del crocifisso.

Riassunto

Il volto del Dio debole: una riflessione filosofica

Il tema del Dio debole si è imposto nel nostro tempo per due ragioni.

La prima non è nuova ed è di ordine teologico. Dio è ineffabile. Si può dire di lui quello che è stato rivelato attraverso l'annuncio dei profeti e in particolare attraverso l'avvento centrale del cristianesimo: Dio si fa uomo, assume una fragile carne mortale. Diventa solidale, ponendosi sofferente accanto ai sofferenti e deboli accanto ai deboli. Si spoglia degli attributi divini.

La seconda ragione è contingente. Il secolo passato si è reso colpevole di orrendi misfatti, che hanno messo a dura prova la fede dei credenti. Come è possibile mettere d'accordo il silenzio di Dio e la barbarie perpetrata a danno di persone inermi? Il credente, preso dalla stretta del dolore interpellando Dio, lo scopre vittima innocente del sopruso. Il crocifisso mostra il suo volto, umiliato e impotente come coloro che sono caduti vittime d'una violenza arbitraria. Dio perciò non è là impassibile davanti al dolore del mondo, la sua croce lo colloca al centro di ogni sciagura.

⁴⁹ PAREYSON L., *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, p. 224.

Summary

The face of the Suffering God. A philosophical reflection

The theme of the suffering God is a defining statement in our times for two reasons.

The first reason is theological and is not new. God is too great to be described in words. What one can say of Him is that He has been revealed through the Prophets and, in particular, through the central event of Christianity: God made Himself a man, and assumed frail mortal flesh. He became one with us, taking upon himself suffering alongside those who suffer and being weak alongside the weak. He stripped Himself of His divine attributes.

The second reason is related. The past century has been witness to many terrible events which severely tested the faith of believers. How is it possible to understand God's silence in the face of the barbaric atrocities suffered by defenceless individuals? The believer, taken by the anguish of the suffering questions God and discovers Him to be the innocent victim of abuse. The Crucified shows His face, humiliated and impotent like all those who fall victim to arbitrary violence. God is not, however, looking on unperturbedly at the suffering in the world, His cross places Him at the centre of every incident.