

PROVVIDENZA E SOFFERENZA

ELEONORE STUMP*

(trad. it. di Andrea Aguti**)

Abstract: In this paper, I will examine Aquinas's views of providence and human suffering by considering his interpretation of the story of Job. Though Aquinas's biblical commentaries have not received the same sort of attention as some of his other works, such as the *Summa Theologiae* or the *Summa Contra Gentiles*, they are nonetheless a treasure trove of his philosophical and theological thought. The commentary on Job in particular is one of Aquinas's more mature and polished commentaries. It sheds light on Aquinas's understanding of God's providence, especially the relation between God's providence and human suffering. The book of Job is the paradigmatic presentation of the problem of evil for anyone trying to reconcile the existence of God with the presence of evil in the world, and it is therefore particularly interesting to see how Aquinas interprets this book.

Keywords: Tommaso d'Aquino, Providence, human suffering, existence of God

* Robert J. Henle Professor of Philosophy, Saint Louis University.

** Professore di Filosofia Morale, Università di Urbino. Salvatore Rindone e Damiano Migliorini hanno contribuito all'editing del testo.

1. Introduzione

In questo articolo¹, esaminerò le opinioni di Tommaso d'Aquino sulla provvidenza e sulla sofferenza umana, prendendo in considerazione la sua interpretazione della storia di Giobbe. Sebbene i commenti biblici di Tommaso non abbiano ricevuto la stessa attenzione di altre sue opere, come la *Summa theologiae* o la *Summa contra gentiles*, sono comunque uno scrigno di tesori del suo pensiero filosofico e teologico. Il commento a Giobbe, in particolare, è uno dei più maturi e raffinati commentari dell'Aquinate. Getta luce sulla sua comprensione della provvidenza di Dio e soprattutto del rapporto tra la provvidenza di Dio e la sofferenza umana. Tommaso d'Aquino discute della provvidenza anche in altre opere, in particolare nel Libro III della *Summa contra gentiles*, che è più o meno contemporaneo al commento di Giobbe; affrontando i problemi che riguardano la sofferenza in molti dei suoi commenti biblici, specialmente quelli sulle epistole paoline. Ma il libro di Giobbe è la presentazione paradigmatica del problema del male per chiunque cerchi di conciliare l'esistenza di Dio con la presenza del male nel mondo, ed è quindi particolarmente interessante vedere come Tommaso interpreta questo libro. Quindi, anche se quando sarà necessario mi rivolgerò ad altre sue opere, tra cui la *Summa contra gentiles* e i commenti alle epistole paoline, il mio *focus* qui è sul suo commento a Giobbe. Inizierò con alcune osservazioni generali sulle opinioni dell'Aquinate sulla provvidenza e poi passerò alla sua interpretazione del ruolo della provvidenza nel libro di Giobbe.

2. La Provvidenza di Dio

La nozione di provvidenza deriva dal concetto della bontà di Dio. Poiché nella dottrina della semplicità la natura divina è identica alla bontà, la bontà delle creature si misura dal loro rapporto con Dio. Per le persone umane in particolare, il bene ultimo e il compimento finale della loro natura consistono nell'unione con Dio. E poiché Dio è buono, fa ciò che è bene per le sue creature. Nei suoi rapporti con gli esseri umani, quindi, il fine ultimo di Dio, che ha la precedenza su tutti gli altri, è quello di unire gli esseri umani a sé in questa vita e più perfettamente in cielo. La provvidenza è il piano con

¹ Questo articolo è la versione rivista e abbreviata del capitolo XVI del mio libro *Aquinas*, Routledge, London-New York 2003. Per la trattazione completa del problema della sofferenza cfr. E. Stump, *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford University Press, Oxford 2010.

cui dirige la vita degli esseri umani, influenza i loro caratteri e ordina gli eventi della loro vita per raggiungere il suo scopo; l'effettiva realizzazione del suo piano è il governo divino².

L'affermazione di Tommaso d'Aquino secondo cui tutto nel mondo è soggetto alla provvidenza divina è in accordo con la dottrina cristiana tradizionale. Alla base di questa affermazione ci sono due credenze:

(1) Dio nella sua provvidenza orienta tutte le cose del mondo al loro bene ultimo, cioè a sé stesso³;

e

(2) La volontà di Dio si realizza sempre⁴.

In altri termini, Tommaso sostiene che tutto ciò che accade avviene sotto il controllo di Dio ed è da lui scelto o permesso perché contribuisce al bene ultimo delle creature che attira verso di sé.

Esistono alcune ovvie obiezioni a questa affermazione sulla provvidenza e Tommaso d'Aquino ne considera alcune in diversi punti dei suoi scritti. Esse si dividono in due gruppi. Quelle del primo gruppo si oppongono all'affermazione stessa; quelle del secondo gruppo sostengono che il particolare meccanismo mediante il quale opererebbe la provvidenza divina non include Dio come mezzo di governo⁵. Lascero da parte le obiezioni del secondo gruppo e mi concentrerò su quelle del primo gruppo.

Per cominciare, sembra evidente che la volontà di Dio non si realizza sempre; in effetti, apparentemente esiste anche un rimando biblico a conferma che ciò non accade. In *1 Tim 2, 4* si legge che «Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati»; ma è parte della dottrina cristiana che non tutti gli esseri umani

² Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* (ora ST), I^a, q. 22, a. 1. Per esigenze di brevità di seguito chiamerò entrambi, sia il piano che la sua esecuzione, come "provvidenza di Dio". Apprezzo e quindi uso in questo articolo la traduzione della *Summa theologiae* dei Padri domenicani della Provincia inglese (*The Summa Theologica*, trad. Fathers of the English Dominican Province, Burns, Oates & Washbourne LTD, London 1911-1925, 22 voll.), che è facilmente reperibile su internet; ma mi sono sentita libera di modificarla in quei casi dove ho ritenuto di fare meglio [le citazioni da Tommaso sono state tradotte in italiano dalla traduzione in inglese dell'Autrice].

³ Cfr. ST I^a, q. 103, a.5.

⁴ Cfr. ST I^a, q. 19, a. 6.

⁵ Le obiezioni del secondo gruppo toccano due punti principali: (1) il modo del governo divino, cioè se la provvidenza di Dio produca direttamente tutte le azioni e gli eventi umani originandosi dalle cause seconde e (2) le implicazioni del governo divino, cioè, se la divina provvidenza possa essere esercitata sulle persone senza distruggere la libertà del volere.

siano salvati, e quindi sembra che la volontà di Dio non sia adempiuta sempre. Inoltre, lo scopo del dare agli esseri umani il libero arbitrio da parte di Dio è, evidentemente, di consentire loro di autogovernarsi e di fare le proprie scelte; ma in tal caso è possibile che le persone umane vogliano qualcosa di discordante rispetto alla volontà di Dio. A ciò si aggiunge che il cristianesimo tradizionale sostiene che alcune delle creature di Dio, in particolare Satana, ma anche alcuni esseri umani, si ribellano a Dio; ribellarsi, tuttavia, non è altro che orientare la propria volontà contro quella di Dio e agire deliberatamente contro la sua volontà. Infine, sembra che la riflessione sulla giustizia di Dio richieda di affermare che la volontà di Dio non è sempre realizzata, perché se alcune creature non agissero contro la volontà di Dio, sembra che Dio non sarebbe giusto nel punirle, come invece si sostiene che faccia⁶.

In risposta, Tommaso afferma che Dio vuole sempre ciò che è buono, ma a volte ciò che è bene considerato in assoluto non è buono in determinate circostanze. In tali casi si può dire che Dio ha un'inclinazione (*velleitas*) per il bene considerato in assoluto, ma ciò che effettivamente vuole è ciò che è buono nelle date circostanze⁷. Quindi, dice Tommaso, quando Dio considera le persone umane in quanto tali, ciò che è bene per loro è che siano salvate; per questo, un Dio perfettamente buono ha un'inclinazione (un'intenzione o un desiderio) di salvarle tutte. Ma poiché alcune persone rifiutano la grazia e persistono nel peccato, ciò che Dio vuole effettivamente è di non salvarne alcune⁸. Il modo tecnico, ma familiare, per descrivere questa situazione, impiegato da Tommaso⁹, è dire che Dio nella volontà antecedente desidera ciò che è bene in assoluto, ma nella volontà conseguente vuole ciò che è buono nelle circostanze.

Le obiezioni alla concezione della provvidenza di Tommaso d'Aquino sopra menzionate possono essere affrontate mediante la distinzione, in Dio, tra volontà antecedente e conseguente. Il testo biblico che afferma che Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati si riferisce alla volontà antecedente di Dio; dato che alcune persone non si pentono, è conseguente volontà di Dio che non tutti siano salvati. Inoltre, quando gli esseri umani peccano o si ribellano, e così apparentemente vogliono qualcosa contro la volontà di Dio, è alla volontà antecedente di Dio, non a quella conseguente, che essi

⁶ Cfr. ST I^a, q. 19, a. 6; I, q. 22, a. 2; I, q. 103, a. 8.

⁷ ST I^a, q. 19, a. 6, ad 3.

⁸ Cfr. *Scriptum super Sententiis* I, d. 46, q. 1 a. 1.

⁹ Tommaso d'Aquino stesso tende ad attribuire la distinzione al Damasceno; cfr., per esempio, *Quaestiones disputatae de veritate* (ora QDV), q. 23, a. 2.

contravvengono; la sua volontà conseguente, infatti, è sempre adempiuta¹⁰. Infine, anche la giustizia di Dio nel punire una persona per aver voluto ciò che è in accordo solo con la volontà conseguente e non antecedente di Dio è spiegabile dalla prospettiva di Tommaso d'Aquino. Che un determinato atto sia conforme alla volontà conseguente di Dio non significa che l'atto sia buono, ma soltanto che consentire all'agente di compiere quell'atto è, in quelle circostanze, una cosa buona.

Questa soluzione alle obiezioni precedenti, tuttavia, conduce direttamente a un altro insieme di obiezioni, perché potremmo supporre che se gli atti malvagi sono in accordo con la volontà conseguente di Dio, allora Dio stesso in un modo o nell'altro vuole il male morale e ne è responsabile. In risposta, Tommaso d'Aquino afferma che non fa parte della volontà di Dio escludere del tutto dalle sue creature il potere di sottrarsi al bene o l'esercizio di quel potere¹¹. È uno dei principi di Tommaso che Dio non distrugge la natura di ciò che ha creato¹². Ma Dio distruggerebbe la natura degli esseri umani se impedisse loro di fare qualcosa di malvagio, poiché la natura che gli ha dato consente di fare scelte significative per sé stessi. Di conseguenza, Dio né vuole che accadano mali morali né vuole che non accadano. Piuttosto, a volte intende permettere che si verifichino tali mali quando le persone hanno scelto di fare il male, perché se non concedesse sempre tale permesso, agirebbe in contrasto (e in tal misura distruggerebbe) con la natura degli esseri umani¹³. Perciò, nella sua volontà conseguente, Dio dà talvolta il suo consenso al male morale, perché per fare diversamente bisognerebbe mettere e repentaglio la natura da lui creata; e la perdita dell'essere, e quindi della bontà che ciò comporta, è una perdita dell'essere maggiore di qualunque perdita possa essere subita attraverso il male che Dio permette¹⁴.

3. *L'approccio di Tommaso a Giobbe*

Tenendo in adeguata considerazione questo resoconto generale della provvidenza, possiamo ora passare all'esposizione di Tommaso del libro di Giobbe. I lettori contemporanei tendono a pensare che l'argomento del libro sia il problema del male. A causa del fatto che il libro stesso dice che Giobbe

¹⁰ QDV q. 23, a. 2.

¹¹ *Summa contra Gentiles* (ora SCG), III, cap. 71.

¹² Cfr., fra l'altro, SCG III, cap. 71.

¹³ QDV q. 5, a.4.

¹⁴ Cfr., fra l'altro, ST I^a, q. 19, a. 9.

era innocente e poiché il libro è altrettanto chiaro sul fatto che la sofferenza di Giobbe è indirettamente causata da Dio, che concede a Satana il permesso di affliggere Giobbe, ai lettori contemporanei sembra che la storia della sofferenza di Giobbe sia difficilmente conciliabile con l'affermazione che esiste un Dio onnipotente, onnisciente, perfettamente buono. Ma Tommaso d'Aquino ha una visione diversa riguardo ai problemi del libro di Giobbe. Egli non sembra riconoscere che la sofferenza nel mondo, la quantità e la qualità dei mali di Giobbe, metta in discussione la bontà di Dio, per non parlare dell'esistenza stessa di Dio. Egli intende il libro, invece, come un tentativo di fare i conti con la natura e le operazioni della divina provvidenza. In che modo Dio dirige le sue creature? La sofferenza degli innocenti ci impone di dire che la divina provvidenza non si estende alle cose umane? Naturalmente, questa domanda è collegata a quella che oggi troviamo generalmente nel libro di Giobbe. Ma la differenza tra l'approccio contemporaneo a Giobbe e quello adottato da Tommaso è istruttivo per comprendere il suo punto di vista sulla relazione tra Dio e il male.

Secondo Tommaso, il problema degli amici di Giobbe, quelli che lo consolano, è che hanno una visione sbagliata del modo in cui opera la provvidenza. Suppongono che la provvidenza dispensi le avversità in questa vita come punizione per i peccati e la prosperità terrena come ricompensa per la virtù. Giobbe, tuttavia, ha una visione più corretta della provvidenza, perché riconosce che un Dio buono e amorevole permetterà comunque che le peggiori avversità si abbattano anche su una persona virtuosa. L'oggetto della disputa, nei discorsi tra Giobbe e i suoi amici, riguarda la corretta comprensione di questo aspetto delle operazioni della provvidenza.

Ciò che qui ci interessa di più dei dettagli di questa disputa, per come la intende Tommaso d'Aquino, è la sua analisi delle ragioni per cui gli amici hanno una visione così sbagliata della provvidenza. In connessione con uno dei discorsi di Elifaz, Tommaso scrive:

Se in questa vita gli esseri umani sono ricompensati da Dio per le buone azioni e puniti per le cattive, come Elifaz cerca di stabilire, ne consegue apparentemente che il fine ultimo per gli esseri umani risiede in questa vita. Tuttavia, Giobbe intende confutare questa opinione, e vuole mostrare che la vita presente degli esseri umani non contiene [quel] fine ultimo, ma è in relazione con esso come il movimento è in relazione con il riposo e la strada con la sua meta.¹⁵

¹⁵ Tommaso d'Aquino, *Expositio super Job ad litteram*, cap. 7, 1-4, trad. di A. Damico, M. Yaffe, Scholars Press, Atlanta, 1989, p. 145 (ora ESJ). Sebbene abbia preferito dare una mia

L'idea di Tommaso, d'altra parte, è che le cose che accadono a una persona in questa vita possono essere giustificate solo in riferimento al suo stato nell'aldilà.

Che un pensatore cristiano medievale abbia una visione ultraterrena non sorprende, ma a prima vista lascia perplessi constatare come l'Aquinate pensi che prendere in considerazione l'altro mondo risolva le questioni su come opera la provvidenza. Perché potremmo supporre che, anche se tutto ciò che accade nella vita di una persona è semplicemente un prolegomeno del suo stato nell'aldilà, nulla in questa affermazione dissipa le preoccupazioni sollevate dal vedere che in questo mondo accadono cose brutte alle persone buone. I consolatori di Giobbe seguono la linea [di pensiero] per la quale la sofferenza è una punizione per i peccati, solo perché non vedono altro modo per mantenere la bontà e la giustizia di Dio. È però difficile capire come il rimando all'esistenza di un aldilà possa far cambiare loro idea. Tommaso d'Aquino ha sempre presente che i giorni della nostra vita qui sono brevi mentre l'aldilà è senza fine¹⁶, e questo naturalmente implica che le cose che hanno a che fare con l'aldilà siano più importanti delle cose che hanno a che fare con questa vita. Ma nulla in questo suo atteggiamento è incompatibile con il presupposto che, se Dio è buono, in questa vita le cose dovrebbero andare bene almeno per i giusti, se non per tutti.

Si potrebbe supporre, in effetti, che Tommaso stia adottando qui un punto di vista che è familiare alle discussioni contemporanee sul problema del male: le ragioni di Dio per permettere la sofferenza sono misteriose e non sappiamo che tipo di giustificazione, se esiste, ci sia per il permesso dato da Dio al male; ma il bene incommensurabile dell'unione con Dio in cielo ripaga tutti i mali finiti che qui soffriamo¹⁷. I benefici dell'aldilà non giustificano il fatto che Dio permette il male, ma compensano le sofferenze delle persone che sperimentano il male, nel senso che nell'unione con Dio tali persone trovano le loro sofferenze più che compensate.

traduzione, ho trovato utile quella di Damico e Yaffe e farò riferimento a questo commentario, sia al testo latino che alla loro traduzione.

¹⁶ Cfr., per esempio, *Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura* cap. 12, lec. 2 (ora SER).

¹⁷ Cfr., per esempio, Marilyn Adams, *Redemptive Suffering: A Christian Solution to the Problem of Evil*, in R. Audi - W. Wainwright (a cura di), "Rationality, Religious Belief and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion", Cornell University Press, Ithaca NY 1986, pp. 248-267; e Idem, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Cornell University Press, Ithaca NY 1999.

Ma in realtà Tommaso d'Aquino adotta una linea [di pensiero] diversa da questa. La sua linea [di pensiero] rende più difficile la costruzione di una teodicea adeguata, ma anche più soddisfacente in caso di successo. Egli suppone che noi *possiamo* conoscere, almeno in generale, il bene che giustifica la scelta di Dio di consentire il male. E accetta fundamentalmente gli stessi vincoli sulla teodicea su cui insistono alcuni filosofi contemporanei: se un Dio buono permette il male, ciò può avvenire soltanto perché il male in questione produce un vantaggio maggiore, principalmente per chi soffre, un vantaggio che Dio non potrebbe offrire senza la sofferenza¹⁸.

Nel suo commento alla Lettera ai Romani, egli distingue tra il modo in cui opera la provvidenza nei confronti delle persone, da un lato, e il resto della creazione, dall'altro. Come parte della sua difesa della tesi che tutte le cose lavorano insieme per il bene di coloro che amano Dio, l'Aquinate afferma quanto segue:

Qualunque cosa accada sulla terra, anche se è malvagia, risulta per il bene del mondo intero. Perché, come dice Agostino nell'*Enchiridion*, Dio è così buono che non permetterebbe mai alcun male se non fosse anche così potente da poter trarre da ogni male un bene. Ma non sempre il male risulta per il bene della cosa in relazione alla quale il male avviene, perché sebbene la corruzione di un animale risulti per il bene del mondo intero, nella misura in cui un animale è generato dalla corruzione di un altro, tuttavia non va a vantaggio dell'animale che è corrotto. La ragione di ciò è che il bene del mondo intero è voluto da Dio per sé stesso, e tutte le parti del mondo sono ordinate a questo [fine]. Lo stesso ragionamento sembra valere riguardo all'ordine delle parti più nobili [del mondo] rispetto alle altre parti, perché il male delle altre parti è ordinato al bene delle parti più nobili. Ma qualsiasi cosa accada alle parti più nobili, esso è ordinato solo al bene di quelle stesse parti, perché di esse si ha cura per sé stesse, e per loro si ha cura delle altre cose (...) Ma tra le migliori di tutte le parti del mondo ci sono i santi di Dio [...]. Si prende cura di loro in modo tale da non permettere loro alcun male che non si trasformi nel loro bene.¹⁹

Infatti, Tommaso d'Aquino non solo accetta l'idea biblica secondo cui, grazie alla divina provvidenza, tutte le cose concorrono al bene di coloro che amano Dio, ma ne dà un'interpretazione particolarmente forte. Come dobbiamo intendere l'espressione "tutte le cose" in questa linea [di pensiero], si chiede nel suo commento ai Romani? L'affermazione generale che per le persone create Dio permette soltanto quei mali che può trasformare in beni per loro stessi è, dice Tommaso d'Aquino, «chiaramente vera quando si tratta

¹⁸ Cfr., per esempio, William Rowe, *The Empirical Argument from Evil*, in R. Audi-W. Wainwright (a cura di), op. cit.

¹⁹ SER cap. 8, lec. 6.

dei mali dolorosi che [le persone umane] subiscono. Ecco perché si dice nella glossa che l'umiltà [di coloro che amano Dio] è stimolata dalla loro debolezza, la loro pazienza dall'afflizione, la loro saggezza dall'opposizione e la loro benevolenza dall'animosità»²⁰.

Quindi Tommaso d'Aquino adotta una linea [di pensiero] diversa da quella sostenuta da alcuni filosofi contemporanei. Egli sembra credere che possiamo conoscere, e in alcuni casi di fatto conosciamo, i beni che giustificano la sofferenza. D'altra parte, come alcuni filosofi contemporanei, Tommaso d'Aquino ritiene che almeno per le persone umane la sofferenza sia giustificata solo nel caso in cui sia un mezzo per il bene di chi soffre. E gli esempi che egli fa di tale bene hanno tutti almeno una connessione naturale, se non necessaria, con il male in questione: la pazienza determinata dall'afflizione, l'umiltà determinata dall'esperienza del peccato e il pentimento.

Che dire allora dell'approccio di Tommaso d'Aquino a Giobbe? Data la sua comprensione della teodicea, che spiegazione daremo del suo punto di vista secondo cui le complicazioni della storia e le inadeguatezze dei consolatori possono essere tutte illuminate in modo soddisfacente mediante il riconoscimento che esiste un aldilà e che le ricompense e le punizioni sono distribuite lì piuttosto che in questa vita? La prima parte della spiegazione proviene dall'atteggiamento di Tommaso d'Aquino verso la felicità, la seconda parte dalla sua concezione della sofferenza.

4. *L'atteggiamento di Tommaso d'Aquino verso la felicità umana*

Che gli esseri umani desiderino naturalmente la propria felicità è un luogo comune nella filosofia occidentale. E supponiamo anche che qualsiasi persona buona, ma specialmente un Dio perfettamente buono, desideri la felicità degli altri. Ciò che solleva in noi il problema del male è osservare casi in cui, a quanto sembra, Dio non fa abbastanza per promuovere la felicità delle sue creature, o permette la loro infelicità, o addirittura, come nel caso di Giobbe, è attivamente connivente con l'infelicità di una delle sue creature. Per indagare il problema del male, dobbiamo quindi prima riflettere sulla natura della felicità umana. È interessante notare che nella sua lunga trattazione della provvidenza nella *Summa contra gentiles*, Tommaso d'Aquino non presenti praticamente alcuna discussione su quello che considereremmo il problema del male, ma dedichi quindici capitoli alla natura della felicità umana.

²⁰ SER cap. 8, lec. 6; cfr. anche Tommaso d'Aquino, *Super II Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura* cap. 12, lec. 3.

Cosa succede esattamente a Giobbe che ci fa interrogare sulla bontà di Dio? (Potremmo anche chiedere cosa succede agli animali di Giobbe, ai figli di Giobbe o alla moglie di Giobbe, perché ovviamente anche in relazione a loro sorgono domande sulla bontà di Dio; ma qui mi concentrerò solo su Giobbe.) Giobbe perde i suoi animali, la base della ricchezza nella società del suo tempo. Afflitto da una miserabile malattia della pelle, perde la salute. E perde i suoi figli, che vengono uccisi tutti in un solo giorno. Potremmo definire afflizioni di prim'ordine queste perdite di Giobbe. Queste afflizioni di prim'ordine sono per lui causa di altre afflizioni di second'ordine, la più notevole delle quali è il cadere in disgrazia nella società. In conseguenza del modo in cui la società dell'epoca interpretava i suoi guai, egli diviene un paria tra coloro che un tempo lo onoravano. E, infine, poiché gli amici di Giobbe reagiscono in modo molto negativo alla sua insistenza sul fatto di essere innocente, la loro risposta al modo in cui Giobbe considera le sue afflizioni di primo e secondo ordine gli procura ancora più sofferenza, una sofferenza di terz'ordine. Poiché le sue reazioni alle sue sofferenze di primo e secondo ordine differiscono radicalmente da quelle degli amici, egli si ritrova profondamente in contrasto con le stesse persone che avrebbero potuto essere per lui una fonte di conforto. (Il suo conflitto con Dio, che Tommaso d'Aquino ignora, mi sembra la parte più importante di questa afflizione di terz'ordine, ma qui la lascerò da parte, e non solo perché Tommaso è insensibile ad essa. L'impresa della teodicea è essa stessa un tentativo di spiegare questa parte della sofferenza di Giobbe, poiché questa parte delle disgrazie di Giobbe deriva dalla sua incapacità di comprendere come il Dio di cui si fidava abbia potuto lasciare che gli accadessero cose del genere.)

Per noi è naturale considerare le perdite che Giobbe subisce come indice della distruzione della sua felicità. Ma se guardiamo ai capitoli sulla felicità nella *Summa contra gentiles*, troviamo che Tommaso d'Aquino fa le seguenti affermazioni: la felicità non consiste nella ricchezza²¹; la felicità non consiste nei beni del corpo come la salute²²; e la felicità non consiste negli onori²³. Per lui felicità è il più grande dei beni, e ogni bene che non sia per natura del tutto condivisibile, cioè tale che nel darlo ad altri se ne ha meno, è solo un piccolo bene. La maggior parte, se non tutti, i doni di fortuna valgono quindi come beni minori, secondo Tommaso d'Aquino. Sotto questo punto di vista, se la felicità non consiste nella salute, nell'onore o nella ricchezza,

²¹ SCG III, cap. 30.

²² SCG III, cap. 32.

²³ SCG III, cap. 28.

allora non ne consegue che una persona che non ha queste cose sia infelice. Non è quindi immediatamente chiaro, contrariamente a quanto assumiamo in modo irriflesso, che la felicità di Giobbe venga distrutta dal non possedere queste cose. Qui vale la pena notare due punti.

In primo luogo, anche se si concentra molto sulla dimensione ultraterrena, Tommaso d'Aquino non è uno stoico. Così, le sue argomentazioni su ciò che la felicità non è sono irrilevanti per le perdite di Giobbe, la perdita dei suoi figli, o per le afflizioni della discordia con i suoi amici. È vero che la terribile sofferenza che Giobbe sperimenta alla morte dei suoi figli passa, secondo Tommaso, dall'insopportabile orrore della perdita totale al dolore amaro ma temporaneo della separazione. Nell'essere uniti a Dio nell'amore, una persona è unita anche agli altri e, per Tommaso, il bene ultimo dell'unione con Dio, come ogni grande bene, è per natura condivisibile. Tuttavia, egli riconosce che vi è dolore nell'assenza di una persona che si ama. Quindi, secondo l'Aquinate, anche se Giobbe è solo temporaneamente separato dai suoi figli, la loro assenza gli causa sofferenza.

In secondo luogo, anche se la salute, l'onore, la ricchezza e le altre cose dell'elenco di Tommaso d'Aquino non costituiscono la felicità, potrebbe nondimeno verificarsi che la loro perdita o la presenza dei loro opposti – malattia, disgrazia, impoverimento – produca così tanto dolore da rendere impossibile la felicità. Per lui la felicità umana consiste nella contemplazione di Dio. A parte la preoccupazione se le facoltà cognitive umane siano in grado di contemplare Dio in questa vita o meno, ci si potrebbe chiedere se il dolore e la sofferenza non interferiscano con tale contemplazione. E infatti, tra le evidenze che portano alla conclusione che la vera felicità non possa essere raggiunta in questa vita, lo stesso Tommaso d'Aquino include il fatto che le debolezze e le disgrazie possano ostacolare le funzioni che devono essere esercitate per la felicità²⁴. Di conseguenza, anche se, come egli pensa, la felicità consiste nella contemplazione di Dio piuttosto che nei doni della fortuna, così che la perdita della salute o dell'onore, o delle ricchezze non comporti di per sé la perdita della felicità, egli sembra riconoscere che è possibile che la disgrazia, in una qualsiasi delle sue varianti, sia di ostacolo alla felicità. Quindi, sebbene sia utile comprendere le opinioni di Tommaso sulla felicità, dobbiamo anche considerare la sua concezione della sofferenza per comprendere il suo approccio al libro di Giobbe.

²⁴ SCG III, cap. 48.

5. *L'atteggiamento di Tommaso d'Aquino verso il dolore e la sofferenza*

Secondo Tommaso d'Aquino, tutti gli esseri umani dopo la Caduta hanno un cancro terminale dell'anima, una propensione al male che invariabilmente sfocia nel peccato e che nelle giuste circostanze esplose in mostruosità. A suo avviso, anche «i nostri sensi e i nostri pensieri sono inclini al male»²⁵. I puri e gli innocenti tra gli esseri umani non fanno eccezione a questa affermazione. Quando il testo biblico dice che Giobbe era giusto, per Tommaso esso sta affermando che Giobbe era puro secondo gli standard umani. Per gli standard di Dio, anche Giobbe fu contagiato dalle radicali tendenze umane al male²⁶. Nessun essere umano che non sia guarito da questa malattia può vedere Dio. Per l'Aquinate, quindi, l'ostacolo principale alla contemplazione di Dio, in cui consiste la felicità umana, è il carattere peccaminoso dell'essere umano.

Tommaso d'Aquino pensa che il dolore e la sofferenza di ogni tipo siano la medicina di Dio per questo cancro spirituale; e sottolinea ripetutamente questo punto di vista. Nel suo commento al Credo apostolico, scrive: «Se tutto il dolore che l'uomo soffre viene da Dio, allora deve sopportarlo con pazienza, sia perché è da Dio, sia perché è ordinato al bene; poiché le pene purificano i peccati, portano i malfattori all'umiltà e stimolano le persone buone ad amare Dio»²⁷.

Nel suo commento alla Lettera ai Tessalonicesi aggiunge:

Come l'acqua spegne un fuoco ardente, così le tribolazioni estingueranno la forza dei desideri concupiscenti, in modo che gli esseri umani non li seguano a volontà [...]. Perciò [la Chiesa] non è distrutta [dalle tribolazioni], ma da esse innalzata, e in primo luogo elevando la mente a Dio, come dice Gregorio: i mali che sopportiamo quaggiù ci spingono ad andare verso Dio.²⁸

²⁵ Tommaso d'Aquino, *Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura* cap. 12, lec. 2 (ora SEH).

²⁶ ESJ cap. 9, 24-30, p. 179.

²⁷ Tommaso d'Aquino, *Expositio in Symbolum Apostolorum*, art. 1. Per una traduzione commentata al testo, cfr. Nicholas Ayo, *The Sermon-Conferences of St. Thomas Aquinas on the Apostles' Creed*, University of Notre Dame Press, Notre Dame IN 1988, pp. 40-42 (ora SAC). Sebbene abbia preferito una mia traduzione, ho trovato utile quella di Ayo, alla quale quindi mi riferirò.

²⁸ Tommaso d'Aquino, *Super ad Thessalonicenses I*, prologo. Esiste una traduzione di questo commentario: Thomas Aquinas, *Commentary on Saint Paul's First Letter to the Thessalonians and the Letter to the Philippians*, trad. di F. R. Larcher e M. Duffy, Magi Books, Albany 1969, p. 3 (ora CTPH). Sebbene abbia preferito dare una mia traduzione, ho trovato utile quella di Larcher e Duffy e quindi mi riferirò ad essa.

Commenta inoltre dettagliatamente la frase in *Ebrei*: “Chi il Signore ama, lo castiga”,²⁹ in questo modo: «Tutti i santi che si sono compiaciuti di Dio hanno attraversato molte tribolazioni per mezzo delle quali sono stati fatti figli di Dio»³⁰. «Dato che i dolori sono una sorta di medicina, apparentemente dovremmo giudicare la correzione e la medicina allo stesso modo. Ora, la medicina nel prenderla è amara e ripugnante, ma il suo fine è desiderabile e intensamente dolce. Così è anche la disciplina. È difficile da sopportare, ma sboccia nel miglior risultato»³¹.

La stessa tesi generale appare in modo ricorrente nel commento a *Giobbe*. Sostenendo che i beni temporali come quelli perduti da *Giobbe* sono dati e portati via secondo la volontà di Dio, egli afferma:

La sofferenza di qualcuno data dall'avversità non sarebbe gradita a Dio se non per amore di qualche bene proveniente dall'avversità. Perciò, sebbene l'avversità sia di per sé amara e provochi tristezza, dovrebbe nondimeno essere gradevole [a noi] quando ne consideriamo l'utilità, per la quale è gradita a Dio [...] Perché nella sua ragione una persona si rallegra di aver preso una medicina amara per la speranza della salute, anche se nei suoi sensi è turbato.³²

Commentando una frase di *Giobbe*, contenente la lamentela secondo cui Dio a volte non ascolta le preghiere di una persona bisognosa, Tommaso d'Aquino afferma:

Ora, capita a volte che Dio ascolti non le suppliche di una persona, ma piuttosto il suo vantaggio. Un dottore non ascolta le suppliche del malato che chiede che gli sia tolta la medicina amara (supponendo che il medico non la tolga perché sa che contribuisce alla salute); ascolta invece il vantaggio [del malato], perché così facendo produce la salute, che il malato desidera più di tutto. Allo stesso modo, Dio non rimuove le tribolazioni che bloccano una persona, anche se ella prega ardentemente che Dio lo faccia, perché Dio sa che queste tribolazioni la aiutano ad avanzare verso la salvezza finale. E quindi, sebbene Dio ascolti veramente, la persona bloccata nell'afflizione crede che Dio non gli abbia dato ascolto.³³

²⁹ SEH cap. 12, lec. 1.

³⁰ SEH cap. 2.

³¹ SEH cap. 2.

³² ESJ cap. 1, 20-21, p. 89.

³³ ESJ cap. 9, 15-21, p. 174.

Infatti, secondo Tommaso d'Aquino, migliore è la persona, più è probabile che sperimenterà sofferenza. Spiegando due metafore di Giobbe³⁴, e paragonando gli esseri umani in questa vita ai soldati in una campagna militare e ai dipendenti, egli esplicita il punto in questo modo:

È chiaro che il generale di un esercito non risparmia i pericoli o le fatiche ai [suoi] soldati più attivi, ma come richiede il piano di battaglia, a volte li espone a maggiori pericoli e maggiori sforzi. Ma dopo aver ottenuto la vittoria, conferisce maggiore onore ai soldati più attivi. Così anche il capofamiglia assegna maggiori fatiche ai suoi servitori migliori, ma quando è il momento di ricompensarli, elargisce loro maggiori doni. Allo stesso modo non è caratteristico della divina provvidenza che esenti maggiormente i buoni dalle avversità e dalle fatiche della vita presente, ma piuttosto li ricompensi maggiormente alla fine.³⁵

Nel suo commento a Tessalonicesi, Tommaso d'Aquino tocca lo stesso punto in un modo leggermente diverso: «Molti che sono vivi [nell'*eschaton*] saranno provati nella persecuzione dell'Anticristo e supereranno in grandezza i molti che erano morti in precedenza»³⁶. E nel suo commento ai Filippesi, in modo più generale: «dalle sofferenze sopportate qui una persona raggiunge la gloria»³⁷.

A partire da queste considerazioni, quindi, non dovremmo sorprenderci del fatto che Tommaso d'Aquino affermi la linea [di pensiero] di Paolo nella Lettera ai Romani, cioè che dovremmo essere contenti di soffrire:

È segno dell'ardente speranza che abbiamo a causa di Cristo che ci gloriamo non solo per la [nostra] speranza della gloria a venire, ma ci gloriamo anche per i mali che soffriamo per essa. E così [Paolo] dice che non solo ci gloriamo (cioè nella nostra speranza di gloria), ma ci gloriamo anche nelle tribolazioni, per mezzo delle quali giungiamo alla gloria³⁸.

6. Dubbi sulla posizione di Tommaso d'Aquino

Nei resoconti gemelli di Tommaso d'Aquino sulla felicità e sulla sofferenza, la vera felicità consiste nella contemplazione di Dio, condivisa e

³⁴ Soltanto una delle due metafore è tradotta nel testo della versione standard rivista, la King James e la Anchor Bible.

³⁵ ESJ cap. 7, 1, p. 146.

³⁶ Tommaso, d'Aquino, *Super ad Thessalonicenses I*, cap. 4, lec. 2; CTPH p. 39.

³⁷ Tommaso, d'Aquino, *Super ad Philippenses*, cap. 3, lec. 2; CTPH p. 102.

³⁸ SER cap. 5, lec. 1.

goduta insieme da tutti i redenti in cielo. Ma il cancro spirituale che infetta tutti gli esseri umani, anche quelli che risultano puri e innocenti secondo gli standard umani, rende impossibile per le persone essere unite con Dio (o tra loro) in cielo. La sofferenza è una specie di medicina per quella malattia³⁹. Inoltre, almeno per coloro che acconsentono al processo e alla fine vengono salvati dalla loro peccaminosità, c'è una connessione diretta tra la quantità di sofferenza in questa vita e il grado di gloria nella vita a venire.

Questo atteggiamento da parte di Tommaso aiuta a spiegare la sua reazione al libro di Giobbe. L'Aquinata parte dalla convinzione che né la bontà di Dio né la sua esistenza sono in dubbio, né per i personaggi della storia di Giobbe né per i lettori di quella storia. Pertanto, a suo avviso, coloro che si smarriscono nel considerare le sofferenze di Giobbe lo fanno perché, come i consolatori di Giobbe, suppongono erroneamente che la felicità e l'infelicità siano semplicemente funzioni delle cose in questa vita. E così egli pensa che il libro di Giobbe stia cercando di instillare in noi la convinzione che c'è un'altra vita dopo questa, che la nostra felicità sta lì piuttosto che qui, e che quella felicità si raggiunge solo attraverso la sofferenza⁴⁰. Secondo lui, Giobbe soffre più della gente comune non perché sia moralmente peggiore del normale, come suppongono i consolatori, ma soltanto perché è migliore. Poiché è un soldato migliore nella guerra contro il proprio male e un miglior servitore di Dio, Dio può dargli da sopportare di più in questa vita; e quando questo periodo della vita terrena sarà finito, anche la sua gloria sarà superiore.

Molte persone reagiscono con indignazione di fronte a questa visione di Tommaso d'Aquino. Penso che tale reazione assuma due forme principali. È probabile che la reazione più articolata punti sul fatto che la posizione di Tommaso dimostra un'insensibilità verso le afflizioni e le disgrazie umane e una volontà di accettare il male⁴¹. La preoccupazione per il prossimo è il fattore principale che provoca questa reazione; l'ascetismo e l'atteggiamento ultramondano di Tommaso d'Aquino sembrano escludere ogni tentativo di

³⁹ Non si dovrebbe equivocare questa affermazione e supporre che Tommaso stia sostenendo che gli esseri umani possono guadagnarsi il paradiso presentando i meriti della sofferenza. Egli è esplicito sul fatto che la salvezza arriva soltanto mediante Cristo. La sua affermazione non riguarda ciò che produce la salvezza degli esseri umani, ma soltanto ciò che è utile nel processo della salvezza.

⁴⁰ Cfr., per esempio, ESJ cap. 7, 1, p. 145; e ESJ cap. 19, 23-29, pp. 268-71, dove Tommaso d'Aquino esplicita questi punti e conferma che Giobbe era già tra i redenti che aspettano la resurrezione e l'unione con Dio.

⁴¹ Per una vigorosa risposta di questo tipo a tutti i tipi di teodicea cfr. Terrence W. Tilley, *The Evils of Theodicy*, Georgetown University Press, Washington, DC 1991.

alleviare la sofferenza di altre persone. E, naturalmente, l'enfasi posta sull'aldilà è stata usata in passato in modi abominevoli per sfruttare e opprimere i poveri e gli indifesi. Quando il movimento operaio negli Stati Uniti stava cercando di proteggere i lavoratori per mezzo della sindacalizzazione, parte della sua strategia consisteva nel gettare disprezzo sulla speranza nell'aldilà. Invece di offrire condizioni dignitose e salari equi, affermavano gli organizzatori sindacali, i capi sfruttatori hanno offerto ai loro lavoratori la speranza di "aver la fetta di torta in cielo quando moriranno". Infatti, se ciò che ricaviamo dal testo di Tommaso d'Aquino è solo la conclusione che il dolore e le avversità sono cose buone, allora la sua opinione sarà meritevole non solo di insulti ma anche di ridicolo. Potremmo supporre, ad esempio, che le sue opinioni comportino l'affermazione che gli anestetici devono essere evitati⁴², o, più in generale, che qualsiasi tentativo di alleviare o porre fine al dolore di qualcuno è una cosa negativa.

Che dire di una tale obiezione? Una cosa che vale subito la pena notare è che forse non è così ovvio, come si potrebbe inizialmente supporre, dove si trovi l'insensibilità in questa discussione. Se, contrariamente a quanto suppone Tommaso d'Aquino, la felicità umana richiedesse i doni della fortuna, allora le persone nei paesi ricchi e sviluppati di oggi, o solo le classi medie e alte presenti in essi, avrebbero una porzione enormemente maggiore di felicità, e la maggior parte della popolazione mondiale sarebbe esclusa da quello stato. L'accento sull'ultraterreno di Tommaso d'Aquino, a noi estraneo, ha almeno l'implicazione che il più alto bene umano della felicità non è un monopolio delle nazioni industrializzate.

Tuttavia, una risposta più dettagliata e appropriata richiede di osservare che, secondo Tommaso, la sofferenza è buona non *simpliciter* ma solo *secundum quid*. Cioè, la sofferenza non è buona di per sé, ma solo condizionatamente, in quanto mezzo per raggiungere un fine. Nella sua prospettiva: «I mali che sono in questo mondo non sono da desiderare per se stessi, ma in quanto sono ordinati a qualche bene»⁴³.

Di per sé la sofferenza è una cosa negativa; acquista valore positivo solo quando contribuisce al benessere spirituale. A volte è facile confondere

⁴² Ancora alla fine del diciannovesimo secolo perfino lo *Scientific American* pubblicava diatribe contro l'anestesia (cfr. la citazione in *Scientific American*, August 1991, p. 14); e la deplorabile animosità ottocentesca contro l'anestesia, in particolare quella connessa al parto, ha avuto spesso una base religiosa. Per una discussione dettagliata degli atteggiamenti ottocenteschi verso l'anestesia, cfr. Martin S. Pernick, *A Calculus of Suffering: Pain, Professionalism, and Anesthesia in Nineteenth Century America*, Columbia University Press, New York 1985.

⁴³ Tommaso d'Aquino, *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura* cap. 15, lec. 2.

i beni condizionali con quelli non condizionali. Dalle storie di eccessi ascetici del periodo patristico e medievale emerge chiaramente che è possibile confondersi sul bene condizionale della sofferenza. Secondo la tradizione, Simeone Stilita trascorse trentasette anni vivendo in cima a pilastri, l'ultimo dei quali era alto sessanta piedi e largo solo sei piedi. Si dice che in un'occasione si sia avvicinato alla morte per aver indossato un materiale abrasivo che è cresciuto nella pelle e l'ha infettata⁴⁴. Non sembra irragionevole considerarlo come un anoressico spirituale, che scambia un bene condizionale per uno non condizionale. Forse credeva che il suo mirare all'abnegazione fosse progresso spirituale, ma, come nel caso di un'anoressica, egli sembra essere stato ossessionato dai mezzi a scapito dell'obiettivo.

Ma come facciamo a sapere che Simeone Stilita, o uno degli altri asceti eccessivamente rigorosi del periodo patristico, è l'analogo medievale di qualcuno che pratica una dieta autodistruttiva? Non è così difficile distinguere tra una dieta sana e l'anoressia, ma come si fa a sapere in merito alla sofferenza quando serve alla salute spirituale, e quindi è buona, e quando è distruttiva? La risposta, credo, è che non lo si può sempre sapere. A volte, nel trattare con beni condizionali ci si deve affidare a degli esperti. Gli steroidi che alcuni atleti mal consigliati prendono a loro svantaggio sono importanti farmaci terapeutici per alcuni tipi di cancro; ma questo veniamo a saperlo da medici esperti e dobbiamo fare affidamento sugli esperti per somministrare i farmaci in modo tale che contribuiscano alla salute piuttosto che alla distruzione. Nel caso della sofferenza e del suo ruolo nella redenzione, sembra chiaro che molto spesso non si sa se la sofferenza di una persona in una determinata occasione sia un aiuto per la salute spirituale o un analogo spirituale del digiuno anoressico. Anche qui, bisogna affidarsi a esperti. Solo che la competenza in questo caso richiede una visione onnisciente della storia e della psicologia del sofferente, e quindi è una competenza che solo Dio possiede⁴⁵.

È possibile avvalersi di tale competenza? A parte la rivelazione divina diretta, si può sapere in ogni caso se Dio intende una certa sofferenza come cura per il male o se un particolare grado di sofferenza non produrrà invece un'intossicazione spirituale? Le opinioni di Tommaso d'Aquino offrono una risposta affermativa a questa domanda.

⁴⁴ Cfr. per esempio, la descrizione offerta [nella voce] presente in David H. Farmer, *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford University Press, Oxford 1988.

⁴⁵ Chiaramente, in certi casi lo sappiamo o almeno ci facciamo una buona idea, [per esempio] quando genitori amorevoli provocano deliberatamente sofferenza ai loro figli in risposta ad un loro comportamento intollerabile.

In primo luogo, quando vediamo qualcuno soffrire a causa dell'ingiustizia umana, allora secondo Tommaso (a parità di condizioni) abbiamo un chiaro obbligo di fare ciò che è in nostro potere per fermare la sofferenza, *ceteris paribus*. L'ingiustizia è un peccato mortale che separa una persona da Dio; intervenendo, aiutiamo a salvare non solo la vittima dell'ingiustizia, ma anche l'autore, la cui condizione, altrimenti, secondo Tommaso, è apparentemente terminale. Inoltre, non c'è nulla nell'atteggiamento di Tommaso d'Aquino verso la sofferenza che sia incompatibile con un solido programma di giustizia sociale. Giobbe, nel sostenere la sua innocenza, sottolinea non solo il fatto che non ha sfruttato nessuno di coloro che dipendono da lui, ma che è stato anche particolarmente attento ai bisogni dei poveri e degli oppressi⁴⁶; e l'Aquinate commenta questi passaggi con evidente approvazione, come è tenuto a fare, dato che ritiene obbligatoria sia l'elemosina corporale che quella spirituale⁴⁷.

Più in generale, un modo (anche se non l'unico) per capire se una particolare sofferenza da parte di un dato individuo è ordinata da Dio alla salute spirituale consiste nel cercare di alleviare quella sofferenza e scoprire che non è possibile farlo. Parte di ciò che ci rende ripugnante Simeone Stilita è che non solo non cerca di evitare la sofferenza, ma la cerca deliberatamente per sé stessa.

Per queste ragioni è erronea la preoccupazione che la concezione di Tommaso d'Aquino susciti indifferenza alla sofferenza, e se l'indignazione per le sue opinioni si basa su questa preoccupazione, essa è fuorviante. Ma forse la reazione negativa alla concezione del male di Tommaso deriva da atteggiamenti più complicati e meno esplicitabili in modo articolato e nitido. Gli atteggiamenti rinascimentali verso il Medioevo sono stati qualcosa di simile alla reazione di Callicle nei confronti di Socrate. Il Rinascimento pensava che il Medioevo avesse capovolto i valori umani e trovava repellenti le visioni del mondo medievali perché le considerava disumane. Qualcuno potrebbe pensare la stessa cosa riguardo alla visione del mondo di Tommaso d'Aquino: qualsiasi vita vissuta davvero secondo questa visione del mondo sarebbe miserabile, ripudierebbe in modo inumano tutta la bellezza e la bontà di questo mondo, ritirandosi innaturalmente da tutto ciò che rende la vita degna di essere vissuta.

⁴⁶ Vedi il libro di Giobbe al capitolo 31.

⁴⁷ Cfr. anche ST II^a-IIae, q. 32, a. 5-6, dove Tommaso d'Aquino sostiene che non dare l'elemosina o tenere per sé più di quello di cui si ha bisogno può essere punito con la dannazione.

Tommaso d'Aquino non è ignaro di questo problema. Del resto, nemmeno l'apostolo Paolo lo era. «Se in questa vita soltanto abbiamo sperato in Cristo», dice, «siamo tra tutti i più miserabili»⁴⁸. Nel commentare questo passaggio, Tommaso d'Aquino afferma:

Se non c'è risurrezione dei morti, ne consegue che non c'è bene per gli esseri umani se non in questa vita. E se questo è il caso, allora sono più miserabili quelle persone che soffrono molti mali e tribolazioni in questa vita. Perciò, poiché gli apostoli e i cristiani [generalmente] soffrono più tribolazioni, ne consegue che coloro che godono meno dei beni di questo mondo, sarebbero più miserabili degli altri⁴⁹.

Il fatto stesso che Tommaso d'Aquino senta di dover spiegare questo punto nel dettaglio evidenzia la differenza tra la nostra visione del mondo e la sua; nessuno deve spiegarci che coloro che subiscono più mali in questo mondo sono più miserabili degli altri. Ma quello che dice Tommaso chiarisce esplicitamente la differenza tra la visione del mondo della sua cultura e la nostra. E così continua: «Se non ci fosse la risurrezione dei morti, la gente non penserebbe che sia un potere e una gloria abbandonare tutto ciò che può dare piacere e sopportare le pene della morte e del disonore; penserebbero invece che fosse stupido».

Egli assume che i cristiani siano persone che si gloriano nelle tribolazioni, e quindi conclude il suo commento a questo passaggio in Corinzi dicendo: «E quindi è chiaro che [se non ci fosse la risurrezione dei morti,] [i cristiani] sarebbero più infelici degli altri»⁵⁰.

La concezione del male di Tommaso d'Aquino contiene quindi in sé una risposta ad obiezioni di tipo rinascimentale. Se si ritiene che i pantofolai da *fast food* siano altrettanto sani o più sani dei sostenitori della *fitness* fisica che stanno attenti alla nutrizione, allora ovviamente l'enfasi posta sulla dieta e sull'allenamento fisico sembrerebbe sconcertante o nevrotica, o peggio. Negare a sé stessi di mangiare cibi appetitosi e costringersi a sudare sforzandosi nell'esercizio [fisico] sono solo beni condizionali. A meno che queste cose non siano richieste per fini desiderabili, non sarebbero buone in alcun senso. Allo stesso modo, se non c'è vita nell'aldilà o vera felicità che consiste nell'unione con Dio nell'aldilà, e se la sofferenza non fosse una medicina necessaria per raggiungere quella felicità, la valutazione della sofferenza come un bene condizionato, proposta da Tommaso d'Aquino, sembrerebbe spaventosa o folle.

⁴⁸ Vedi la Prima lettera di san Paolo Apostolo ai Corinzi 15,19.

⁴⁹ Tommaso d'Aquino, *Super I ad Corinthios* 15, 2.

⁵⁰ Tommaso d'Aquino, *Super I ad Corinthios* 15. 2.

7. Consolazione

Anche coloro che condividono con Tommaso d'Aquino la convinzione che ci sia un aldilà e che in esso si trovi la felicità più vera o più profonda potrebbero comunque sentirsi disgustati dalla sua concezione del male o estranei ad essa. Per molte persone, l'idea che la sofferenza abbia il valore terapeutico rivendicato da Tommaso d'Aquino non è sufficiente; sentono ancora che c'è qualcosa di spaventosamente disumano in una visione del mondo che sostiene non solo che l'intera vita sulla terra è un analogo spirituale prolungato della chemioterapia, ma anche che ci si dovrebbe rallegrare di questo stato di cose. E quindi è probabile che si schierino con il ripudio umanistico-rinascimentale di una tale visione del mondo. Ma sarebbe un errore considerare questa come la descrizione corretta e completa della concezione di Tommaso d'Aquino. C'è un lato più umano in questa visione della sofferenza che gli umanisti del Rinascimento hanno mancato di cogliere. Come spiega Tommaso d'Aquino, questa parte della sua concezione si applica principalmente alla sofferenza degli adulti pienamente maturi che sono cristiani.

L'elemento mancante ha a che fare con l'opera dello Spirito Santo. Secondo Tommaso d'Aquino, lo Spirito Santo opera nel cuore di coloro che credono in Dio e produce consolazione spirituale. Lo Spirito Santo, dice Tommaso d'Aquino, «ci purifica dal peccato», «illumina l'intelletto», «ci porta a osservare i comandamenti», «conferma la nostra speranza nella vita eterna», «ci consiglia nelle nostre perplessità sulla volontà di Dio» e «ci porta ad amare Dio»⁵¹. Lo Spirito Santo guida verso la verità coloro che ricolma e li aiuta a vincere le proprie debolezze⁵², affinché possano diventare il tipo di persone che desiderano essere. Soprattutto, lo Spirito Santo ricolma una persona del senso dell'amore di Dio e della sua vicinanza, cosicché uno degli effetti principali dello Spirito Santo è la gioia⁵³.

Lo Spirito Santo ci perfeziona, sia interiormente che esteriormente, sostiene Tommaso d'Aquino; e così, egli dice: «La perfezione ultima, mediante la quale una persona è resa perfetta interiormente, è la gioia, che nasce dalla presenza di ciò che è amato. Chi ha l'amore di Dio, però, ha già ciò che ama, come si dice in *I Gv* 4,16: “Chi dimora nell'amore di Dio, dimora in

⁵¹ Tommaso d'Aquino, *Expositio in Symbolum Apostolorum*, art. 8, SAC pp. 116-118.

⁵² Tommaso d'Aquino, *Super ad Philippenses*, cap. 1, lec. 2; CTPH p. 63; anche Tommaso d'Aquino, *Super ad Philippenses*, cap. 1, lec. 3; CTPH p. 68.

⁵³ Cfr., per esempio, SER cap. 5, lec. 1.

Dio, e Dio dimora in lui” [...]»⁵⁴. «Quando [Paolo] dice “il Signore è vicino”, indica la causa della gioia, perché una persona gioisce della vicinanza del suo amico»⁵⁵.

Forse non c'è gioia più grande della presenza di una persona che ama ed è amata.⁵⁶ Una tale gioia, dice Tommaso d'Aquino, non viene distrutta né dal dolore né dalla tribolazione. Per mantenere integra la gioia, anche nelle avversità di questa vita, lo Spirito Santo protegge le persone dai mali che incontrano:

e in primo luogo contro il male che turba la pace, poiché la pace è turbata dalle avversità. Ma riguardo alle avversità lo Spirito Santo [ci] perfeziona mediante la pazienza, che ci rende capaci di sopportare le avversità con mansuetudine [...]. In secondo luogo, contro il male che arresta la gioia, cioè, l'attesa di ciò che si ama. A questo male lo Spirito oppone la longanimità, che non è spezzata dall'attesa.⁵⁷

Secondo Tommaso d'Aquino, quindi, lo Spirito Santo rende integra la gioia umana, anche in mezzo al dolore.

Ma che dire di Giobbe? potremmo pensare a questo punto. Non era qualcuno che ha affrontato le sue disgrazie senza la consolazione di Dio? Tommaso d'Aquino pensa, alla fin fine, che Dio a volte presti attenzione al vantaggio di una persona sofferente piuttosto che alla sua preghiera, ed è in riferimento a Giobbe che Tommaso d'Aquino sviluppa quella linea [di pensiero]. Se il sofferente non può vedere quel vantaggio, allora, come rico-

⁵⁴ Esiste una traduzione inglese di questa opera: Thomas Aquinas, *Commentary on Saint Paul's Epistle to the Galatians*, trad. di F. R. Larcher e R. Murphy, Magi Books, Albany 1966 (ora CEG). Sebbene abbia preferito dare una mia traduzione, ho trovato utile quella di Larcher e Murphy e quindi mi riferirò ad essa: Tommaso d'Aquino, *Super Epistolam B. Pauli ad Galatas lectura*, cap. 5, lec. 6; CEG pp. 179-80.

⁵⁵ Tommaso d'Aquino, *Super ad Philippenses*, cap. 4, lec. 1; CHTP p. 113.

⁵⁶ Qualcuno potrebbe supporre che questa affermazione sia falsa sulla base del fatto che talora il dolore o la malattia ci rendono irritabili e incapaci a trovare qualsiasi gioia e perfino sollievo nella presenza della persona amata. L'errore di questa concezione lo si può vedere nel caso del parto. Nelle circostanze dolorose, umilianti o imbarazzanti che talvolta avvengono nel parto, una donna può irritarsi a tal punto con il padre del figlio da scagliarsi contro di lui, verbalmente o fisicamente. Che tuttavia lo voglia lì in ogni caso, che la sua presenza sia di grande conforto nonostante l'irritazione, è reso manifesto dal fatto che la madre lo vuole nella sala parto con lei. Irritarsi, a causa del dolore, della presenza di qualcuno che si ama è compatibile con il trarre sollievo dalla sua presenza a un altro livello. Si dovrebbe forse dire, come ulteriore considerazione a questo riguardo, che il grado di gioia o di sollievo che una persona riceve dalla presenza dell'altro sarà proporzionale all'intensità dell'amore tra i due.

⁵⁷ Tommaso d'Aquino, *Super Epistolam B. Pauli ad Galatas lectura*, cap. 5, lec. 6; CEG p. 179-180; SEH cap. 12, lec. 2.

nosce anche Tommaso d'Aquino, il sofferente potrà non essere consolato, bensì sarà afflitto nello spirito⁵⁸.

Tuttavia, penso che Tommaso sarebbe incline a negare che Giobbe sia una persona priva della consolazione divina. Uno dei discorsi più lunghi attribuiti a Dio nella Bibbia è il discorso che fa a Giobbe; e quando Dio ha finito di parlare, Giobbe dice: «Avevo sentito parlare di te prima con l'udito dell'orecchio, ma ora il mio occhio ti vede»⁵⁹. Qualunque altra cosa si debba dire sui complicati rapporti tra Dio e Giobbe, e questo è senza dubbio una questione molto ampia, è chiaro che nella sua visione della felicità Tommaso attribuirebbe certamente una profonda e dolce consolazione a chiunque potesse veramente affermare di vedere Dio.

Inoltre, parte del beneficio offerto dal cristianesimo, secondo Tommaso d'Aquino, consiste nel far capire ai credenti che c'è un senso nella sofferenza, in modo da scongiurare il tipo di perplessità e angoscia teologiche che molti vedono in Giobbe. Nella sua passione, Cristo non solo espia per i peccatori, ma dà loro anche un esempio, perché comprendano che la via della redenzione passa attraverso la sofferenza⁶⁰. La lezione che apprendiamo da Giobbe, e dall'esempio di Cristo, rende più facile per chi viene dopo, secondo Tommaso, la sopportazione della sofferenza senza perdere la consolazione spirituale durante il periodo del dolore⁶¹.

8. Conclusione

Il Rinascimento considerava disumano il Medioevo, in parte perché non condivideva più la visione del mondo medievale, e in parte perché aveva

⁵⁸ ESJ cap. 9, 15-21, p. 174.

⁵⁹ Gb 42,5.

⁶⁰ Cfr., per esempio, Tommaso d'Aquino, *Expositio in Symbolum Apostolorum*, art. 4, SAC p. 69, p. 73.

⁶¹ Tommaso d'Aquino ritiene quindi che il ritorno finale di Giobbe alla prosperità mondana sia parzialmente una concessione divina al fatto che questi faceva parte di una cultura precristiana. «E [il ritorno di Giobbe alla prosperità] fu appropriato al tempo, tenendo presente la posizione dell'Antico Testamento nella quale i beni temporali erano oggetto di promessa, sicché con la recuperata prosperità egli fornisce un esempio agli altri per convertirsi a Dio». ESJ cap. 42, 10-16, p. 472. Si dovrebbe dire che nella concezione di Tommaso d'Aquino nulla esige che tutti i cristiani adulti facciano esperienza della consolazione nella loro sofferenza. Per alcuni, il senso della sofferenza potrebbe consistere nel portarli allo stadio in cui sono capaci di fare esperienza della consolazione; e perfino per quelli che sono ad un livello avanzato di progresso spirituale e morale, la consolazione può sempre venir meno in uno spirito che la rifiuta.

perso questa dimensione della storia medievale. Per Tommaso d'Aquino, il cristianesimo non chiama le persone a una vita di miseria e abnegazione, ma a una vita di gioia, anche in mezzo al dolore e alle difficoltà. Senza gioia, dice Tommaso d'Aquino, nessun progresso è possibile nella vita cristiana⁶².

L'atteggiamento di Tommaso verso il male è chiaramente tanto diverso dal comune atteggiamento odierno quanto lo è l'atteggiamento di Socrate verso la vita buona rispetto a quello di Callicle. L'analisi di Tommaso d'Aquino della reazione dei consolatori di Giobbe sarebbe, credo, anche la sua analisi della comune reazione al male nella cultura contemporanea: «L'essere umano è costituito da una natura spirituale e da una carne terrena. Di conseguenza, il male per gli esseri umani consiste nell'abbandono dei beni spirituali, ai quali sono diretti in virtù dell'[avere] menti razionali, e nel loro attaccamento ai beni terreni, che gli convengono in virtù dell'[avere] carne terrena [...]»⁶³. I loquaci amici di Giobbe non comprendevano la consolazione spirituale di Giobbe, e quindi aggiunge:

Tu, [Dio], hai posto il loro cuore lontano dall'apprendimento - cioè dall'apprendimento spirituale [che viene da] te, per mezzo del quale insegni [all'essere umano] a disdegnare i beni temporali e a sperare in quelli spirituali. E poiché riponevano la loro speranza solo nelle cose basse e temporali, non potevano raggiungere un piano spirituale per essere posti accanto a Dio.⁶⁴

Sembra certo, in ogni caso, che esista una correlazione tra il grado con cui associamo il bene umano alle cose in questo mondo e il modo in cui intendiamo il problema del male nella sua forma contemporanea. Ma ciò che l'interpretazione di Giobbe da parte di Tommaso e la sua concezione generale del male dovrebbero mostrarci, sia che siamo inclini ad accettarli o rifiutarli, è che il nostro approccio al problema del male è una conseguenza del nostro atteggiamento verso questioni molto più grandi, come la natura della felicità umana e lo scopo della vita umana.

⁶² Tommaso, d'Aquino, *Super ad Philippenses* 4, 1; CTPH p. 112.

⁶³ ESJ cap. 1, 6-7, p. 79.

⁶⁴ ESJ cap. 17, 2-9, p. 252.