



*questo volume  
è stato realizzato grazie  
al contributo di*

**AIPPC**



**Associazione Italiana  
Psicologi e Psichiatri Cattolici**

*presidente Tonino Cantelmi*

---

# **IL SIGNIFICATO DEL DOLORE NELLE RELIGIONI MONOTEISTE**

**a cura di Rosanna Cerbo e Alberto di Giglio**

---

**EDIZIONI ROMANE DI CULTURA**

---



---

*a Karol Wojtyła*

מאת כל אלו שהקלת צער אנוש יקרה לליבם

*da tutti coloro che hanno a cuore il sollievo della sofferenza umana*

من جميع الذين يعتبرون تخفيف المعاناة والالام البشرية قضيتهم الاولى

Rosanna Cerbo  
*presidente Algoss*

*traduzioni a cura  
dell'Ufficio Rabbinico di Roma  
e del Centro Islamico Culturale d'Italia*

---

ק"ק רומא יע"א משרד הרבנות

בס"ד



**Ufficio Rabbिनico - Comunità Ebraica**

*Lungotevere Cenci (Tempio) 00186 Roma Tel. 06-68400651/2 Fax. 06-68400653*  
*ufficio.rabbिनico@romaebraica.it*  
*www.rabbanutroma.org*

Un pensiero affettuoso al caro amico Karol Wojtila che ho avuto l'onore di conoscere e di apprezzarne le straordinarie doti di spiritualità e di cordialità.  
Possa essere il Suo ricordo di benedizione



Elvio Tosatti

25 Shevat 5770  
Roma  
9 Febbraio 2010

---

## DOLORE E RELIGIONI

### Rosanna Cerbo

Docente di Neurologia Università "Sapienza" Roma  
Responsabile Centro di medicina del dolore "Enzo Borzomati" Policlinico Umberto I

---

Le dimensioni del fenomeno del dolore cronico sono ampie: 19% in Europa (l'Italia, dopo Norvegia e Polonia, è il paese con prevalenza più alta: 32% al nord e 22% al sud) 56% donne, età media 50 anni. Il dolore cronico ha alti costi socio-economici e l'Italia rappresenta il paese europeo in cui sono maggiori: 17% di perdita di lavoro, 28% di riduzione dei livelli di responsabilità, 22% di comparsa di depressione. Inoltre è noto il fenomeno dell'innalzamento dell'età: le persone *over 65* nel mondo sono circa seicento milioni e l'Europa è l'area geografica con la più alta percentuale di anziani. Le statistiche rivelano che un anziano su due ha problemi di dolore cronico dovuti nella maggior parte dei casi a osteoartrosi, complicanze di malattie cardiovascolari o di diabete; che la stragrande maggioranza di loro soffre di dolori cronici da oltre otto anni e che circa un quinto ha combattuto il dolore per più di un ventennio. Questi dati fanno emergere come in tali pazienti il dolore cronico non venga correttamente diagnosticato e di conseguenza non curato come dovrebbe.

Secondo i dati dell'EFIC (Federazione Europea dei Circoli IAPC) oltre il 25% delle persone colpite da tumore non riceve alcun adeguato trattamento per combattere il dolore associato alla patologia.

La lotta al dolore non è ancora considerata una priorità nel nostro paese; è evidente che la sensibilità intorno al tema sta crescendo, ma la strada è ancora lunga e i progressi piuttosto lenti. In base agli ultimi dati, i reparti di cure palliative sono, a tutt'oggi, duecentosei, la gran parte dei quali concentrati nelle regioni del centro-nord, poco meno del 10% al sud. Per quanto riguarda le strutture ospedaliere, lo sforzo sostenuto per attivare la rete di «ospedale senza dolore» non è stato, finora, supportato dagli investimenti di risorse organizzative indispensabili.

La ricerca nel campo della medicina del dolore ha fatto passi da gigante negli ultimi decenni e il medico ha a disposizione formidabili armi

farmacologiche e procedure strumentali per combattere il sintomo dolore. La frontiera più difficile da superare sono i pregiudizi e la mancanza di una cultura specifica. Per prima la scarsa diffusione della terapia con oppiacei; l'Italia è tra gli ultimi posti tra i paesi occidentali nel consumo terapeutico di morfina che viene indicato dall'Organizzazione Mondiale della Sanità come parametro di avanzamento sociale di una nazione. Vari sono i fattori che possono aver determinato questo dato: carenza nel percorso formativo dei medici (poche ore nel corso di studi, una sola scuola di specializzazione a Verona), pregiudizi culturali dei pazienti e dei loro parenti; oppiacei vissuti come ultima spiaggia; mancanza di informazione; paura di dipendenza. Tuttora, a pochissimi anni dalla approvazione delle nuove norme che rendono più facile la prescrizione di farmaci oppiacei, questa è cresciuta di poco.

È interessante rilevare come ancora oggi non è raro il ritenere che fattori religiosi possano influire negativamente nella accettazione della terapia del dolore. Le tre religioni monoteiste hanno una visione della terapia del dolore abbastanza simile, proprio perché in poche situazioni come nel momento del dolore, il rapporto tra l'uomo e Dio è così profondo, complesso e, per alcuni versi, contraddittorio. La sofferenza è certamente banco di prova severo, a volte drammatico, del senso della vita, della fede in Dio. Di fronte al dolore fisico e morale che accompagna la malattia, l'uomo interroga la propria fede, il suo Dio; si mette alla prova e mette alla prova Dio. Certamente l'uomo ha paura del dolore fisico, teme la morte, si sente solo e talora abbandonato dal suo Dio; nelle preghiere delle tre religioni è comune la richiesta di essere preservati dal dolore, ma viene ribadita anche l'accettazione di questa condizione.

Sono un medico che si occupa della medicina del dolore e sono credente. Altri, molto meglio di me, sapranno parlare del significato teologico del dolore nelle religioni monoteiste, ma è mio grande desiderio, accolto con favore dagli amici di religione ebraica e dagli amici di religione islamica, che il convegno del 29 ottobre 2008 e tutto ciò che ne deriverà, sia dedicato ad una persona che molto ha sofferto, che tutti noi stimiamo e che molti di noi amano: Karol Wojtyła.

Mi piace concludere questa breve introduzione ricordando alcune sue dichiarazioni sulla sofferenza umana e sulla terapia del dolore, soprattutto quando si accompagna alla malattia nella fase finale dell'esperienza terrestre dell'uomo. Queste testimonianze appaiono condivisibili da tutti coloro che credono in Dio, che possiamo chiamare in modo diverso, ma che sappiamo essere unico. Karol Wojtyła, nel 2000, in occasione del Giubileo degli ammalati, ha detto:

La sofferenza appartiene alla vicenda storica dell'uomo, il quale deve imparare ad accettarla e superarla... Bisogna rendersi conto che anche il dolore e la malattia fanno parte del disegno di Dio, e come tali vanno accettati, anche se è giusto lottare contro la malattia, perché la salute è un dono di Dio [...]

Il 25 febbraio 2002, nel *Discorso alla delegazione della Lega Italiana per la Lotta contro i Tumori*, così si espresse:

[...] nell'impegno medico e assistenziale verso i sofferenti, come pure in quello alle frontiere della ricerca, è importante che si tenga sempre presente la centralità della persona, a qualunque razza o religione appartenga [...]

Il 12 novembre 2004, nel *Discorso tenuto alla Conferenza internazionale del Pontificio consiglio per la pastorale della salute*, sottolineò che

[...] la vera compassione promuove ogni ragionevole sforzo per favorire la guarigione del paziente. Al tempo stesso essa aiuta a fermarsi quando nessuna azione risulta ormai utile a tale fine. Il rifiuto dell'accanimento terapeutico non è un rifiuto del paziente e della sua vita. Infatti, l'oggetto della deliberazione sull'opportunità di iniziare o continuare una pratica terapeutica non è il valore della vita del paziente, ma il valore dell'intervento medico sul paziente.

[...] L'eventuale decisione di non intraprendere o di interrompere una terapia sarà ritenuta eticamente corretta quando questa risulti inefficace o chiaramente sproporzionata ai fini del sostegno alla vita o del recupero della salute. Il rifiuto dell'accanimento terapeutico, pertanto, è espressione del rispetto che in ogni istante si deve al paziente.

[...] Al medico non deve essere impedito di rispettare il desiderio di un paziente di permettere al naturale processo di morte di seguire il suo corso nella fase finale di malattia. Nell'immediatezza di una morte che appare ormai inevitabile ed imminente è lecito in coscienza prendere la decisione di rinunciare a trattamenti che procurerebbero soltanto un prolungamento precario e penoso della vita poiché vi è grande differenza etica tra "procurare la morte" e "permettere la morte": il primo atteggiamento rifiuta e nega la vita, il secondo accetta il naturale compimento di essa.

Nell'enciclica *Evangelium vitae* Giovanni Paolo II, esorta i vescovi, i presbiteri, i diaconi, i religiosi, le religiose, i fedeli laici e tutte le persone di buona volontà al valore ed alla inviolabilità della vita umana, puntualizzando:

[...] è stata sintetizzata la dottrina tradizionale sull'uso lecito e talora doveroso degli analgesici nel rispetto della libertà dei pazienti, i quali devono essere posti in grado, nella misura del possibile, «di soddisfare ai loro obblighi morali e familiari e soprattutto devono potersi preparare con piena coscienza all'incontro definitivo con Dio. D'altra parte, mentre non si deve far mancare ai pazienti che ne hanno necessità il sollievo proveniente dagli analgesici, la loro somministrazione dovrà essere effettivamente proporzionata all'intensità e alla cura del dolore, evitando ogni forma di eutanasia quale si avrebbe somministrando ingenti dosi di analgesici proprio con lo scopo di provocare la morte»; con parole simili si espresse papa Pio XII nel 1956.

Nella lettera apostolica *Salvifici doloris* ai vescovi, ai sacerdoti, alle famiglie religiose ed ai fedeli della chiesa cattolica sul senso cristiano della sofferenza umana, scriveva:

Sarà proprio questo senso di amorevole rispetto che aiuterà ad accompagnare il paziente fino alla fine, ponendo in atto tutte le azioni e attenzioni possibili per diminuirne le sofferenze e favorirne nell'ultima parte dell'esistenza terrena un vissuto per quanto possibile sereno, che ne disponga l'animo all'incontro con il Padre celeste. Soprattutto nella fase della malattia, in cui non è più possibile praticare terapie proporziona-

te ed efficaci, mentre, si impone l'obbligo di evitare ogni forma di ostinazione o accanimento terapeutico, si colloca la necessità delle "cure palliative" che, come afferma l'enciclica *Evangelium vitae*, sono «destinate a rendere più sopportabile la sofferenza nella fase finale della malattia e di assicurare al tempo stesso al paziente un adeguato accompagnamento» (n. 65).



---

## IL DOLORE NELLE RELIGIONI MONOTEISTE

### Gaspere Mura

Professore Ordinario di Filosofia  
Pontificia Università Urbaniana e Pontificia Università Lateranense

---

«Il mondo sta diventando sempre più soltanto mondo – scriveva Harvey Cox ne *La città secolare* – viene privato del suo carattere sacrale e religioso. L'uomo diventa sempre più “uomo” e perde i significati mitici che lo distinguevano durante lo stadio religioso della storia, uno stadio che ormai volge alla fine». Riflettendo in modo disincantato sugli eventi che avevano segnato il processo culturale e storico della modernità, Cox prendeva atto, nel lontano 1967, che tale processo era segnato, in un modo che sembrava irreversibile, dalla “secolarizzazione”, ovvero dalla fine della dimensione sacrale e religiosa dell'esistenza. E tuttavia, di fronte all'imprevisto riapparire di nuove forme di religiosità sotto forma di nuovi movimenti spirituali e religiosi, nonché dall'emergere dell'Islam sulla scena politica internazionale, lo stesso Cox, ne *Il ritorno di Dio* del 1995, era costretto a rivedere la sua tesi sulla irreversibilità della secolarizzazione, e ad ammettere che il vasto emergere di istanze religiose alla fine del XX secolo, in forme anche non tradizionali, introduceva in un'epoca “postsecolare”, nella quale occorreva di nuovo fare i conti con la presenza delle religioni nella storia e nel confronto culturale. “Postsecolare” è infatti il termine adoperato dagli studiosi per indicare da una parte il superamento del legame tra modernità e secolarizzazione e, dall'altra, la nuova dimensione dei rapporti tra cultura laica e cultura religiosa che tendono non più ad escludersi radicalmente come nell'epoca del disincanto e della secolarizzazione, ma piuttosto a trovare nuove forme di dialogo e di reciproca comprensione. Esempio emblematico di questo nuovo modo di parlarsi reciprocamente tra cultura laica e cultura religiosa, nello sforzo di tradurre reciprocamente l'uno la lingua dell'altro anche nella sfera pubblica, è il dialogo intercorso nel 2004 presso l'Accademia cattolica di Monaco tra il filosofo Jurgen Habermas, esponente della cultura laica, e il teologo Joseph Ratzinger<sup>1</sup>. Habermas riconosce che il postsecolarismo «indica una caratteristica del nostro tempo per cui le tradizioni religiose e le comu-

1 J. Habermas, J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2005.

nità di fede hanno guadagnato dalla svolta del 1989 un nuovo inatteso significato politico»; e Ratzinger, a sua volta, indica come una delle principali caratteristiche del postsecolarismo «la nascita di una società globale, in cui i singoli poteri politici, economici e culturali sempre più fanno riferimento l'uno all'altro e nei loro differenti spazi vitali entrano in contatto e si permeano vicendevolmente». L'interculturalità, ovvero il confronto tra diverse tradizioni culturali e religiose, aggiungeva Ratzinger, «sembra rappresentare oggi una dimensione inevitabile della discussione sulle questioni fondamentali dell'essenza dell'essere umano, che non può essere condotta né del tutto all'interno del Cristianesimo né puramente all'interno della tradizione razionalista occidentale», ma deve ormai tenere conto del prezioso contributo delle altre tradizioni culturali e religiose.

È in questo contesto “postsecolare” che si è potuto tenere, presso la facoltà di Medicina dell'Università La Sapienza di Roma, un colloquio che sarebbe stato impossibile qualche decennio fa, e che ha visto confrontarsi, sul tema universale del dolore, le prospettive della scienza e quelle della filosofia e delle religioni. In particolare, il Colloquio ha voluto confrontarsi con il messaggio che le tre grandi e millenarie religioni monoteistiche continuano a tramandare sul significato del dolore umano. E qui emerge subito un'altra delle caratteristiche fondamentali del postsecolarismo, nel cui contesto si è situato il Colloquio. Nell'epoca moderna della secolarizzazione, infatti, era stata dominante una cultura di stampo filosofico e scientifico la quale riteneva che il linguaggio simbolico, in cui si esprimono prevalentemente le religioni, fosse puramente “mitico”, e quindi estraneo alla verità dell'uomo, la quale apparteneva unicamente ad una razionalità autonoma e “separata”. Il postsecolarismo, anche attraverso alcune importanti scuole filosofiche – quali le filosofie dell'esistenza e del linguaggio, e la filosofia ermeneutica – ha radicalmente capovolto la concezione moderna della ragione “separata”, e pur non misconoscendo il valore della scienza, ha rivalutato il linguaggio simbolico – in cui si esprime in particolare il linguaggio religioso – come quello capace di dire la verità dell'uomo in manie-

ra “alta”, e soprattutto generatrice di infinite interpretazioni, che non si esauriscono in una sola epoca, ma attraversano tutti i tempi con sempre rinnovate suggestioni di verità. «Il simbolo dà a pensare – scriveva Paul Ricoeur, perché – il simbolo dice l’essere dell’uomo», collocandolo nella sua più autentica dimensione, che è quella di essere attraversato insieme da una origine e da una fine, che è oltre il tempo. Il linguaggio religioso, scrive Ricoeur, interpella il senso dell’ esistenza, perché esso lega l’uomo modo esistenziale ed ontologico ad un universo di relazioni con «il suo potere di scoprire, di svelare il legame dell’uomo con il sacro».

Il pensiero postmoderno deve perciò passare da un atteggiamento puramente descrittivo ed eidetico nei confronti del simbolo, quale è stato proprio della razionalità moderna, ad un comportamento autenticamente “ermeneutico”, capace di collegare il simbolo a tutta la ricchezza dei suoi significati, nella ricerca piena della sua verità, «fino alle soglie del sacro».

Affrontare il tema del dolore nel contesto delle grandi religioni monoteiste costituisce allora un grande segno del mutamento culturale prodotto dal “postsecolarismo”, perché significa che le grandi questioni legate all’esistenza dell’uomo – e il dolore è una di queste – hanno bisogno, per essere approfondite in tutta la loro complessità, anche della riflessione e del contributo della sapienza delle tradizioni religiose. Le quali da sempre sono state pensose del mistero del dolore umano, e sebbene ne abbiano offerto interpretazioni diverse nel contesto della propria visione, tuttavia hanno concordato nel ritenere che la questione del dolore non è puramente tecnica, giacché essa coinvolge in modo profondo il rapporto dell’uomo con se stesso, con gli altri e con Dio. Senza voler nulla togliere al cammino che la scienza medica, in tutte le sue branche, compie per sottrarre l’uomo al dolore fisico o psichico, le religioni avvertono da sempre che vi è una dimensione più profonda che si cela in ogni dolore: è la dimensione esistenziale, legata al modo con cui l’uomo dà significato alla propria esistenza, dando senso e orientamento alla sua vita nell’orizzonte di un “senso globale”, che in ultima ana-

lisi è quello religioso. Volendoci concentrare sulle risposte alla questione del “dolore” offerte dalle tre grandi religioni monoteiste – l’ebraismo, l’Islam e il cristianesimo – possiamo dire che esse convergono intorno ad una figura simbolica che sembra riassumerne le domande e le risposte: la figura di Giobbe.

Il primo motivo per cui le religioni monoteistiche ritengono che nella narrazione del Libro di Giobbe siano racchiuse le principali ed eterne questioni sul mistero del dolore, è dovuta al fatto che Giobbe non è un personaggio storico, ma è figura di una narrazione simbolica, e non è nemmeno un appartenente al popolo ebraico, ma è un uomo dell’Antico Oriente, un pagano non appartenente ad una determinata tradizione religiosa. Già qui si mostra la grandezza e la modernità dell’Autore del Libro di Giobbe (VII sec. a.C.), considerato dai più eminenti scrittori come uno dei massimi capolavori della letteratura universale. Giobbe è l’“uomo” che, nella nudità della sua esistenza, pone le supreme questioni sul dolore a rappresentanza di ogni uomo, di ogni epoca e di ogni cultura. Già qui si vede la modernità del Libro di Giobbe, perché mostra come Israele fosse capace di dialogare e far proprie le culture dei popoli con cui veniva a contatto, e di riassumerne in forma alta le domande e le inquietudini più profonde. Tra l’altro, nella figura del giusto sofferente Giobbe confluisce un’antichissima tradizione religiosa, che va dal *Ludlul bel nemeqi* babilonese (II millennio a.C.), detto anche “il poemetto del giusto sofferente”, all’egiziano testo del “giusto che soffre” (II millennio a.C.), e molte espressioni di questi antichi testi si ritrovano nel Libro di Giobbe. Ma c’è un ulteriore elemento di modernità del Libro, ed esso consiste nel fatto che Giobbe non pone questioni astratte intorno al dolore, non domanda, come i filosofi, il “perché delle cose”, giacché viceversa egli mostra, attraverso il dolore, tutta la sua esistenza fatta «perché». E nel «perché» di Giobbe sono riassunti tutti i possibili «perché» che l’uomo, ogni uomo, di ogni tempo e di ogni cultura, può porsi sul significato del dolore, “fino alle soglie del sacro”, ovvero fino a coinvolgere nel mistero del proprio dolore anche il mistero dell’agire di Dio. Soprattutto Giobbe mostra che non esiste nessuna tecnica, nem-

meno quella terapeutica o psicoanalitica, capace di rispondere al senso esistenziale profondo del dolore in questo suo rimando all'agire imperscrutabile dell'Onnipotente. Ecco allora perché le religioni monoteistiche riconoscono in Giobbe le supreme modalità con cui l'uomo può vivere il proprio dolore di fronte a Dio.

Il pio israelita, ancora oggi, riconosce in Giobbe la massima espressione della fede religiosa, che non rinnega Dio a causa della sofferenza – come suggeriva la moglie di Giobbe: «rinnega Dio e muori» – ma si getta con fiducia nelle braccia di quel Dio da cui lo stesso Giobbe si sente “perseguitato”: «è Lui – esclama Giobbe – che tutto il giorno rivolta le sue mani contro di me». Quando, alla fine del secondo conflitto mondiale, gli alleati entrarono nel Ghetto di Varsavia, dove i nazisti avevano fatto strage di ebrei vincendo una lunga resistenza, trovarono in tasca ad un ucciso un biglietto con su scritto: «se anche Lui mi torturasse tutto il giorno, se ponesse fine ai miei giorni e mi uccidesse con infamia, io non lo rinnegherò, ma resterò fedele a Lui ed alla sua Thorà». Il pio israelita, ancora oggi, si affida con fiducia a Dio, e pur non rinunciando a lottare contro il dolore, con tutte le armi della sapienza e della scienza umana, tuttavia, sull'esempio di Giobbe sa che attraverso la prova del dolore Dio lo sta chiamando, anche se in modo oscuro e impenetrabile, ad una più intima comunione con lui. Nel Libro di Giobbe infatti Dio apparentemente sembra mostrarsi totalmente al di là delle vicende umane e sembra non risolvere il problema del «perché» in modo speculativo, ma aprire nuovi perché e nuovi enigmi, quali emergono emblematicamente da questo detto di Isaia: «io formo la luce e creo le tenebre, faccio il bene e provo la sciagura» (Is 45,7). Di fronte a questo Dio insondabile e imperscrutabile Giobbe si mette la mano sulla bocca e si pente di avere sollevato una protesta contro di lui, perché capisce che non vi sono spiegazioni possibili, e che il “senso” del Suo agire va compreso ad un livello diverso e più alto: «per questo io ritratto sopra la polvere e la cenere» (Gb 2,6).

Anche il fedele dell'Islam vede nella figura del paziente Giobbe l'esempio della pazienza con cui il vero credente deve accettare dall'Onnipo-

tente non solo i beni, ma anche i mali che nella sua imperscrutabile volontà gli assegna per metterlo alla prova e premiarlo della vittoria; e soprattutto vede nella figura di Giobbe anche un invito a tutti coloro che sono vicini ad un uomo che soffre, a farsi compassionevoli, ad esercitare la virtù della bontà, dell'assistenza, della pietà, cosicché il dolore di uno possa tornare a beneficio spirituale di tutti.

Il cristiano poi ha da sempre visto in Giobbe la figura profetica del Giusto sofferente sulla croce, il quale come Giobbe non fa un discorso filosofico o teologico sul dolore, rifiuta anzi come Giobbe le teodicee e le teologie degli amici, ma offre tutta la sua esistenza fatta «perché», con le parole del Salmo (21): «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?». C'è un legame molto stretto tra il «perché» del Salmista, quello di Giobbe e quello del Giusto sulla croce, e non è un caso che i grandi autori cristiani, a iniziare da san Gregorio Magno e sant'Agostino, hanno meditato intensamente e scritto pagine insuperabili sulla figura di Giobbe, svelandone tutte le componenti più recondite, come quelle che collegano la questione del dolore a quella della presenza del “male” nella vita dell'uomo, e al mistero della sua permissione da parte di Dio. Il Libro di Giobbe viene visto allora come il primo tentativo della letteratura mondiale in cui questi interrogativi diventano lamentazione sofferta ed anche protesta nei confronti di Dio.

È in questo senso che Karl Barth, nella sua *Dogmatica*, ha potuto affermare che solo una “teologia spezzata”, ovvero una teologia che rinuncia alla razionalizzazione ed alla volontà di spiegazione esaustiva dei massimi problemi che riguardano le relazioni di Dio con l'uomo – e tra questi il problema del dolore e del male – potrà essere in grado di affrontare con lealtà il terribile mistero del male, di cui già Kant, ne *La religione nei limiti della sola ragione*, denunciava il carattere assolutamente insondabile e imperscrutabile<sup>2</sup>.

**Teologia spezzata: perché essa rinuncia al tentativo di voler coniugare**

2 «Per noi – scrive Kant – non c'è alcuna causa comprensibile dalla quale il male morale possa per la prima volta essere venuto in noi», *La religione nei limiti della sola ragione*, in *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989, p. 96.

per forza, dinanzi all'enigma della sofferenza e del male, la bontà di Dio e la bontà della creazione.

Il perché di Giobbe si collocherebbe allora all'interno di questa insolubilità teoretica del problema della sofferenza e del male, nel senso che Giobbe rifiuterebbe sia la teologia della retribuzione, ovvero della giusta proporzione tra la colpa e il castigo, quale quella proposta dai suoi amici, sia la teologia di una provvidenza che puntualmente interviene in una creazione essenzialmente buona. L'icona di Giobbe diviene in tal modo icona di un pensare teologico che si pone al di là delle teodicee del «migliore dei mondi possibili» (Leibniz), ironizzate dal *Candido* di Voltaire. Solo questa teologia spezzata, aldilà delle teodicee, è capace di comprendere come la risposta al «perché» di Giobbe sia la Cristologia, e che l'invocazione di Giobbe, uomo innocente, sia al suo fondo un'invocazione di fede, perché, come ha scritto Barth nel celebre capitolo Dio e il niente della sua *Dogmatica*<sup>3</sup>, Cristo sulla croce ha annientato se stesso per annientare il niente, perché il niente è ciò che Dio non vuole eppure è «ciò che Cristo ha vissuto annientando se stesso sulla croce»<sup>4</sup>. Il «niente» costituisce per Barth precisamente quella realtà ostile a Dio ed all'uomo che non può essere inteso solamente come una mancanza o una deficienza del bene, ma come una realtà di distruzione e di corruzione<sup>5</sup>.

Non è un caso che Jung, in tutt'altro contesto di pensiero, nel suo celebre *Risposta a Giobbe*, abbia affermato che la risposta al «perché» di Giobbe è il «perché» pronunciato da Cristo sulla croce: «Dio mio, perché mi hai abbandonato?». È in Cristo che Dio risponde a Giobbe, accogliendo su di sé il «perché» e la stessa sofferenza di Giobbe. Giacché in Cristo Dio ha veramente incontrato il male e lo ha combattuto e vinto in modo definitivo anche per noi.

La «*teologia crucis*», aperta dalla riflessione barthiana, non è allora

3 Cf. K. BARTH, *Dogmatique*, tr. fr. Labor et Fides, Genève 1963.

4 P. RICOEUR, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993, 2003<sup>2</sup>, p. 42.

5 Su questa linea interpretativa si collocano anche autori come PH. NEMO, *Giobbe e l'eccesso del male*, Città Nuova, Roma 1981, 2009<sup>2</sup>; e E. LEVINAS, *Transcendence et Mal*, in *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982, pp. 189-207.

una teologia debole ma una teologia forte, perché fondata sulla grande speranza in cui può vivere oramai l'uomo di avere Dio non come semplice interlocutore o come spettatore del suo dramma e tantomeno come avversario, ma come cobelli-gerante nella lotta contro il male e la sofferenza. All'immagine zeusiaca di un Dio come imperatore del mondo, si sostituisce l'immagine di Dio come Padre e come amore che lotta con ogni uomo per liberarlo dal male e dalla sofferenza.

È questo il nuovo “volto” di Dio ricercato da Giobbe, la cui figura profetica, come ha scritto Bloch, ha potentemente contribuito a rinnovare l'immagine nell'umanità, annunciando il Vangelo<sup>6</sup>.

Il Padre, secondo la preghiera insegnata dal Signore, è infatti colui che «libera dal male», nel senso che egli è a fianco di ogni uomo con una volontà immutabile ed eterna per liberarlo dal male e dalla sofferenza. È in questo contesto che è stata letta l'icona di Giobbe anche da quei teologi che hanno voluto farsi portavoce del grido di dolore che sale oggi a Dio dai popoli umiliati e sofferenti.

Solo prendendo sul serio il dolore dell'umanità, la sofferenza dell'innocente, e vivendola alla luce pasquale del mistero della croce, nel cuore stesso di questa realtà, allora solamente sarà possibile evitare che la nostra teologia sia un discorso “sulle nuvole”. E noi non meriteremo più, da parte dei poveri di oggi, il rimprovero che Giobbe lanciava ai suoi amici: «Voi siete dei vani consolatori (Gb 16,3)»<sup>7</sup>.

In modo analogo Giobbe è stato letto, da teologi cristiani ed ebrei, come icona di un nuovo modo di fare teologia dopo Auschwitz<sup>8</sup>, una teologia che possa ancora parlare di Dio in modo credibile a partire dalle inaudite sofferenze dell'uomo, quali Auschwitz, moderno Giobbe, ha posto sotto gli occhi dell'umanità intera, e così ben fotografate da alcuni degli scampati, quali Primo Levi ed Elie Wiesel<sup>9</sup>.

6 Cf. E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1976; è noto come Bloch veda in Giobbe una delle grandi figure profetiche che hanno rinnovato potentemente l'immagine di Dio nell'umanità, conducendola ad un esodo potente da concezioni primitive a visioni più mature e vicine all'annuncio cristiano.

7 G. GUTIERREZ, *Job. Parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent*, Du Cerf, Paris 1987, p. 170.

8 Cf. J.B. METZ, *En face des juifs, la théologie chrétienne après Auschwitz*, Concilium 195, 1984.

9 Cf. E. WIESEL, *La notte*, Giuntina, Firenze 1991.

«I figli di Israele gemettero per la loro schiavitù, alzarono grida di lamento e il loro grido dalla schiavitù s'alzò a Dio» (Es 2,23). Il grido di lamento, al pari del grido di Giobbe, è udito da Dio come un'invocazione e una preghiera, anche quando si esprime nell'incapacità di pronunciare parole come i bambini di Auschwitz, ma che Dio ascolta perché proveniente non dalle labbra ma dalla stessa condizione di esistenza sofferente delle sue creature. Anche quando, al pari di Giobbe, dopo aver conteso con l'Onnipotente, l'uomo deve riconoscere: «mi metto la mano sulla bocca» (Gb 40, 4-5), quando cioè l'incomprensibilità dell'«eccesso del male» sembra prevalere sulla possibilità di comprenderlo.

Il senso profondo del Libro di Giobbe non consiste allora tanto nel chiarire speculativamente l'enigma del male e nemmeno nella possibilità di conciliare la bontà di Dio con la bontà della creazione, ma consiste piuttosto nell'indicarci la via in cui è possibile credere ed affidarsi a Dio nonostante il male della creazione e la sofferenza dell'uomo. «Le ragioni del credere in Dio non hanno niente in comune con il bisogno di spiegare l'origine della sofferenza... credere in Dio nonostante»<sup>10</sup>. È solo a questo livello dell'esistenza che è possibile amare Dio senza interesse, rinunciando alla ricompensa per la propria virtù, al desiderio di essere risparmiato a motivo di questa dalla sofferenza e la rinuncia ad un desiderio d'immortalità fondato sulla stretta logica della retribuzione.

Come ha scritto Ricoeur: «alla fine del Libro di Giobbe è detto che Giobbe è giunto ad amare Dio per nulla, facendo così perdere a Satana la sua scommessa iniziale»<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> P. RICOEUR, *op. cit.*, p. 54.

<sup>11</sup> Ivi, p. 55.



---

## IL SENSO DEL DOLORE NELLA FEDE CRISTIANA

### Giuseppe Lorizio

Ordinario di Teologia fondamentale e Preside dell'Istituto di scienze Religiose  
Ecclesia Mater, Università Pontificia Lateranense  
Direttore della Rivista teologica «Lateranum»

---

### Silenzio e parola

Ne ho udite molte di simili cose! Siete tutti consolatori molesti. Non avran termine le parole campate in aria? O che cosa ti spinge a rispondere così? Anch'io sarei capace come voi, se voi foste al mio posto: vi affogherei con parole e scuoterei il mio capo su di voi. Vi conforterei con la bocca e il tremito delle mie labbra cesserebbe. Ma se parlo, non viene impedito il mio dolore; se taccio che cosa lo allontana da me? (Gb 16, 1-6).

Così Giobbe in un momento cruciale della sua vicenda, dopo aver dovuto sopportare i discorsi dei sapientoni, accorsi al suo giaciglio per offrirgli spiegazioni filosofiche e soprattutto teologiche, cercando invano di farlo "ragionare". Egli in un primo momento invoca il silenzio, ma si accorge ben presto che anche il tacere di ciò di cui non si può parlare è vano. È allora con timore e tremore che mi accingo a parlare del tema odierno, nella consapevolezza che le mie parole umane non potranno che esprimersi nella forma del balbettio e nella consapevolezza del rischio del fraintendimento e della vanità. Se sarebbe prudente tacere, è altrettanto vano non parlare di fronte non al tema del dolore, ma all'uomo che soffre. Qui non solo ogni espressione verbale viene messa a dura prova, ma ogni alchimia della ragione filosofica e teologica si espone allo scacco. Dall'antichità all'età moderna le diverse teodicee, che si sono susseguite nella storia del pensiero, si sono mostrate insufficienti, non solo a lenire il dolore, ma anche ad evitarlo, offrendo una spiegazione intellettuale e teorica. Forse ha ragione Adorno: non si può filosofare di fronte alla tragedia. E tuttavia l'uomo ha bisogno anche di teorie che, pur nella loro caduca precarietà, valgano almeno per esprimere la ricerca di un senso ultimo alla domanda fondamentale: perché il dolore? E accanto alle teorie, o meglio, prima di esse, l'uomo ha bisogno di racconti ai quali ancorare la propria speranza e attraverso i quali dar corpo alla convinzione secondo cui il dolore è il penultimo, e non l'ultimo e definitivo stato della condizione umana nel qual caso davvero

sarebbe assurdo esser nati, come sarebbe assurdo il soffrire e il morire. Non abbiamo nulla da insegnare a chi soffre, piuttosto è lui ad insegnarci qualcosa della vita e della morte. Sarà allora l'ascolto l'atteggiamento che dovremo coltivare mentre affrontiamo anche in ambito accademico, questa fondamentale tematica.

### **Il grido di dolore**

Il silenzio è infatti lacerato dall'urlo: «Ma Gesù, dando un forte grido, spirò» (Mc 15, 37). Il messaggio cristiano sul dolore è tutto in quell'urlo disarticolato e potente, tanto potente da attraversare la storia e giungere fino a noi. Il crocifisso muore gridando; e nel grido espresso dal Figlio di Dio (il Logos incarnato) nel passaggio dalla vita alla morte la fede intravede il gemito della creazione che attende, come nel dolore del parto, i tempi ultimi, ma lì sono contenute anche tutte le urla e le grida che nella storia produce l'insensatezza e l'ingiustizia degli uomini:

La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio: essa, infatti, è stata sottomessa alla caducità – non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa – e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene, infatti, che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo. Poiché nella speranza noi siamo stati salvati. Ora ciò che si spera, se visto, non è più speranza; infatti, ciò che uno già vede come potrebbe ancora sperarlo? Ma se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza (Rm 8, 19-25).

La fede cristiana non è un analgesico né un palliativo da somministrare per lenire momentaneamente la sofferenza del mondo dell'uomo. Gesù rifiuta la mirra, che lo avrebbe stordito e reso incosciente nel momento del supremo dolore e della morte. L'assunzione lucida e cosciente di sofferenze inaudite da parte del Figlio, che si rifiuta di scendere dalla croce, perché non opera miracoli su commissione e a proprio vantaggio,

è una traccia fondamentale per colui che crede in un Dio che non risolve i problemi immediati della nostra esistenza, alla maniera di una sorta di “tappabuchi” (D. Bonhoeffer), ma viene a consegnarle un senso e una non fallace speranza.

Giungiamo così all’articolazione del grido, alle parole del crocifisso, anzi alla sua unica e determinante parola: abbandono (*Gelassenheit* dicono i mistici e i filosofi). Si tratta innanzitutto dell’abbandono di Dio, espresso nella domanda radicale: «Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?». Un’esperienza umana che ogni lacerazione porta dentro di sé e alla quale non si sottrae il Figlio. Nel dolore viviamo la radicale alterità fra il mondo e Dio, fra il finito e l’infinito, il tempo e l’Eterno. Dio è altrove ed è altro, anzi il totalmente Altro. Lo stesso suo Figlio unigenito, incarnandosi, partecipa di questa differenza fondamentale e il suo farsi uomo sarebbe mero apparire se non sperimentasse l’essere abbandonato da Dio e gettato nell’esistenza come ciascuno di noi e come tutte le vittime dell’ingiustizia e della violenza. Sopportare questo abbandono è la cifra della nostra condizione umana. Gesù, mentre lo sopporta, non elude, ma invoca una risposta alla domanda sul perché ciò accade, esattamente come ciascuno di noi e, come noi, non ha una risposta preconfezionata da esibire e con la quale consolare se stesso e noi. Ma il racconto non può evitare di mostrarci la risposta: è nell’abbandono in Dio: «Nelle tue mani affido il mio spirito». Quando non so più cosa pensare e cosa dire e quando il soffrire è tanto atroce da mettermi dinanzi a un Dio lontano e che sembra crudele e spietato, mi restano due possibilità soltanto: la disperazione e l’affidamento. La seconda è la scelta del Crocifisso ed è la scelta del credente in Lui. Nulla è più difficile di questa scelta, nulla più liberante.

Ignoro la causa di ciò che mi sta accadendo e ne affido l’esito a Colui che «non turba mai la gioia dei suoi figli, se non per darne loro una più certa e più grande». Il salto della fede è tutto qui. Non siamo chiamati ad accettare una dottrina o una serie di astratte verità, se non dopo aver compiuto un atto di affidamento tanto decisivo quanto ineffabile, come quello di Gesù in croce.

### **Stigmate**

La scelta dell'uomo Gesù non resta in preda alla delusione, «colui che voi avete crocifisso, Dio lo ha resuscitato dai morti». Egli vive in pienezza e la sua stessa corporeità partecipa di questa nuova vita. Il nucleo originario e perenne della fede cristiana è qui. Infatti «se Cristo non fosse risorto la nostra fede sarebbe vana» e non avrebbe nulla da dire alla storia, qualora si rassegnasse a considerare il venerdì santo l'ultimo giorno della settimana di passione e della vicenda storica di Gesù di Nazareth. Egli lascerebbe nel non senso il suo e il nostro dolore. L'evento della Resurrezione non è un colpo di spugna che cancella e consegna all'oblio le piaghe della passione e della croce. Il Risorto ne esibisce le stigmate: «metti le tue mani sulle mie ferite e non essere incredulo ma credente» e «beati coloro che pur non avendo visto crederanno». Non si tratta di una promessa dell'eternità avulsa dalla storia e dalle sue lacerazioni, ma di un destino che la include e la assume perché nessuna lacrima è inutile o viene dispersa agli occhi del Dio di Gesù Cristo. Nonostante la sua resurrezione Egli (=Cristo), come dice Blaise Pascal, sarà in agonia fino alla fine del mondo e non dobbiamo dormire e rilassarci fino ad allora. Nella sua agonia perenne trovano fondamento le nostre agonie e trova un senso il nostro partecipare alle sofferenze degli agonizzanti che incrociamo nel nostro cammino.

Il Figlio di Dio si immedesima fino a identificarsi con chiunque porta su di sé l'esperienza del dolore («avevo fame, avevo sete, ero prigioniero») e promette la salvezza eterna a chi si prodiga per alleviare le sofferenze degli ultimi e dei diseredati, dei malati e dei prigionieri, degli stranieri e degli esclusi. Quasi come la presenza nelle specie eucaristiche, si realizza così una sorta di identificazione "sacramentale" del Signore con chiunque porti su di sé la sofferenza e il dolore, che è da considerarsi più che un puro e semplice segno convenzionale del suo essere nel mondo.

La cura (nel duplice senso del prendersi a cuore e curare) è per il credente cristiano il modo di partecipare e al tempo stesso di testimoniare la propria fiducia-speranza nel fatto che tutto non si risolve nell'al di

qua della storia e del mondo, che c'è un'altra vita, che – anche se non riusciamo a coglierne e percepirne il motivo – la sofferenza di chiunque, sia egli credente, non credente o incerto, indica l'attesa di una redenzione radicale oltre la natura e i segmenti della nostre quotidiane esistenze.

Ma, «quando tornerà il Figlio dell'uomo troverà la fede sulla terra?» (Lc 18,8), insieme alla scienza e alla tecnica, alla filosofia e alla teologia e alle utili o vane teorie? Il racconto della fede cristiana, non la fiaba che con il suo lieto fine ci lascia vivere felici e contenti, ebeți e soddisfatti, interpella la nostra libertà. Non si tratta di un teorema che costringe la nostra intelligenza alle conclusioni di un ragionamento formalizzato e rigoroso, ma di una storia che, se accolta nell'adesione libera e convinta delle persone, è capace di conferire senso alla grande storia del mondo (oggi si dice villaggio globale) e alle microstorie individuali e interpersonali dalle quali si leva il nostro grido di dolore.

«La cosa capita non redime la cosa sofferta», scriveva il poeta Clemente Rebora nei suoi *Canti dell'Infermità*: è un monito e un appello a pensare altrimenti il senso del dolore. È vero infatti il contrario; la cosa sofferta può redimere la cosa capita in quanto, come scriveva Antonio Rosmini: «Non parmi degna del titolo di Sapienza quella cognizione che nulla opera sul cuore umano e che, quasi inutile peso, ingombra la mente dell'uomo mortale senza accrescergli i beni, senza diminuirgli i mali, e senza appagare o consolare almeno di non menzognera speranza i perpetui suoi desideri».

A questa sapienza è affidato il racconto della passione-morte-resurrezione del Signore Gesù e alla nostra accoglienza credente la capacità di saperlo vivere e testimoniare nella storia.



---

## IL DOLORE NELL'EBRAISMO TRA PENSIERO E LEGGE

**Roberto Della Rocca**

Direttore Dipartimento Educazione e Cultura dell'UCEI  
Docente di Pensiero Ebraico Collegio Rabbinico Italiano e Corso di Laurea in Studi Ebraici dell'UCEI  
Professore incaricato di Ebraismo presso l'Università Pontificia Lateranense

---

### **La sofferenza: alla ricerca di un senso**

Come possa «il Dio onnipotente e misericordioso» tollerare la sofferenza, è uno dei problemi più delicati di ogni concezione monoteistica: trovare il senso del dolore, infatti, all'interno della Sua creazione, per la quale ogni cosa è “buona”, è ed è sempre stata un'impresa assai ardua. C'è chi per risolverlo è ricorso al celebre sillogismo per cui «Dio è bene assoluto; pertanto, il male non esiste», oppure all'affermazione per la quale dietro ogni dolore si nasconderebbe un peccato commesso. Secondo questa ottica, in fondo, il manifestarsi della sofferenza, apparentemente gratuita, così come viene percepita ed esperita dall'uomo, rimane una contraddizione difficilmente conciliabile con l'essenza del creato e della Potenza Divina. Ma il dolore, volente o nolente, sembra inevitabilmente costringere l'uomo ad una comprensione se non razionale, almeno esistenziale del male all'interno della propria vita e del mondo. In ambito ebraico, questo problema è stato affrontato da varie angolazioni in diversi passi sia della Bibbia che della letteratura post-biblica. Così, è affrontato ampiamente nel Libro di Giobbe, nell'Ecclesiaste e in molti Salmi, mentre nel *Talmud* si trovano numerose affermazioni che testimoniano punti di vista differenti.

Nel trattato di *Berachot* 5A, ad esempio, si afferma che

chi è colpito dalla sofferenza fisica faccia un attento esame di coscienza; se non ha nulla di che rimproverarsi, la consideri un segno dell'amore di Dio, secondo il passo biblico: «Dio castiga colui che ama» (Prv III, 12).

Contrariamente, in *Avot*, IV, 19, leggiamo che «R. Dannai diceva: “Non è in nostra facoltà spiegare il benessere dei malvagi o la sofferenza dei giusti”». L'idea di fondo che emerge dalla letteratura ebraica è che l'uomo deve accettare il male come parte integrante della propria esistenza. E chi soffre, se, ad un esame di coscienza, si riconoscerà privo di colpe, perlomeno avrà fatto lodevoli passi nel tentativo di stabilire con Dio un rapporto più stretto, perché accettare la sofferenza e con-

tinuare a credere, e magari continuare a ringraziare l'Eterno, significa aver preso coscienza del proprio posto nel complesso quadro del mondo. In questo insegnamento trova radice il famoso detto talmudico secondo il quale «si deve benedire l'Eterno per il male così per il bene». Secondo questa prospettiva, il male può essere visto come strumento per raggiungere il bene e, quindi, come sua parte integrante: così infatti interpretano i Maestri commentando il verso (Gn I, 31) «Dio vide tutto ciò che aveva fatto ed ecco era molto buono».

La sofferenza allora diviene parte dell'esperienza positiva del Creato una volta accettata, vissuta, utilizzata: essa può mettere a dura prova l'uomo, svelare la perfezione dell'Opera divina e diventare un mezzo attraverso il quale l'uomo può conseguire, addirittura, il merito di appartenere al mondo futuro. Ma questo non vuol dire che il dolore sia riducibile necessariamente ad un'esperienza positiva: infatti Rabbi Jochanan, malato, a cui fu chiesto se amava il dolore, disse: «Non amo i malanni né il dolore. Non amo i malanni né la ricompensa che portano con sé» (*Berachot* 5A). La condizione umana non permette sempre di riconoscere il bene che si cela attorno al dolore, sebbene l'uomo stesso viva nella convinzione che Dio, comunque, agisca per il bene, come è detto in *Berachot* 30: «Tutto ciò che fa il misericordioso, lo fa per il nostro bene».

L'ebreo, dunque, accetta il male senza amarlo, bensì, lo teme e non è mai sicuro di superare la prova: per questo prega Dio di liberarlo dalla sofferenza. La preghiera si colloca proprio in questa prospettiva, nella tensione tra la dimensione umana e quella divina: l'uomo patisce senza comprendere, ma crede e desidera partecipare a quella conoscenza in cui anche il dolore trova un senso. La parola della preghiera diventa sia motivo di avvicinamento a Dio, alla sua Sapienza, sia oggetto di ascolto da parte di Dio e per questo, della Sua misericordia. Secondo i mistici della Kabalà infatti (*Zohar* III, 294), ogni parola che esprime un sentimento, si spande e viene portata davanti a Dio, tanto che Egli sospende il Suo giudizio. La sofferenza entra a far parte dell'esistenza, quindi, non appena l'uomo si accorge e "chiede" di vivere: «Dis-

se il Santo Benedetto a Davide: “Mi chiedi la vita? Allora avrai sofferenze!”» (*Vaikrà Rabà* 32/1). Il male entra e si intreccia nel percorso di crescita spirituale, esistenziale e intellettuale dell'uomo e assume il senso, se non lo scopo, di definire quelle che sono le limitazioni umane. Tra le cause del dolore, come anche in altre tradizioni religiose, anche secondo il testo biblico, la ragione principale dei malanni che colpiscono l'uomo è da cercare nella mancata osservanza delle disposizioni divine.

Se ascolterai la voce dell'Eterno e farai ciò che è retto ai Suoi occhi... non porrò su di te alcuno dei malanni coi quali ho colpito l'Egitto, poiché Io, L'Eterno, sono Colui che ti dà la guarigione. (Es 15, 26).

### **Dio colpisce, Dio guarisce**

Secondo un'interpretazione midrashica la malattia sarebbe intervenuta invece nel mondo dietro esplicita richiesta del patriarca Giacobbe all'Eterno. Lo scopo era quello di indurre i figli di Israele a fargli visita ed anche di poter dare loro le giuste disposizioni per l'avvenire! Nonostante questo, diversamente, la letteratura postbiblica attribuisce ai malanni anche altre cause, spesso più banali come per esempio la scarsa cautela da parte dell'uomo riguardo alla propria salute fisica, i semplici «inconvenienti da raffreddamento», alcuni stati fisici problematici come l'eccessiva quantità di sangue che circola nel corpo, le cattive abitudini alimentari oppure, la ben più misteriosa invidia del prossimo come elemento scatenante.

### **Sofferenza e normativa ebraica: malattia e cura**

La normativa ebraica prevede alcune considerazioni specifiche allo stato di sofferenza dell'uomo, alle modalità con le quali essa debba e possa venire assistita, trattata, curata. Premesso che è proibito trarre vantaggio o soddisfazione dallo stato di disagio altrui, si insiste sul fatto che occorre prendere parte al dolore del proprio simile e scopo primario della medicina rimane sia il fatto di perseguire la guarigione del paziente, sia quello di alleviare le sofferenze di questi.

La normativa ebraica in generale si fonda su alcuni principi fondamentali, tra cui in particolare, da una parte, l'idea che in presenza di una malattia non si deve fare affidamento sui miracoli, ma invece bisogna utilizzare tutto quanto la scienza mette a disposizione per il recupero della salute; finalità, questa, concorde al "dovere" del malato stesso, il quale, secondo la Thorà, è tenuto a preservare, nel migliore dei modi, il proprio stato di salute. Dall'altra, sia il medico che il paziente devono avere consapevolezza che la guarigione dipende, in ultima analisi, da Dio e che è necessario pregare costantemente di non incorrere in errore nel corso della terapia. Infatti, il medico deve considerare se stesso come un incaricato di Dio: ha l'obbligo di curare il malato e può demandare questo compito ad altri solo se ha la certezza che qualcuno, più competente di lui, può provvedere in merito. In ogni caso, dovrebbe sempre consultarsi con chi abbia maggiore esperienza e gli è vietato compiere qualsiasi tipo di esperimento che possa compromettere, anche in modo lieve, la salute del paziente a lui affidato. L'attenzione del medico non può mai affievolirsi: egli deve avere sempre la "sensazione" di trovarsi ai bordi di un precipizio, perché la sua attività può mettere a repentaglio una vita.

In linea generale, a seconda della malattia<sup>1</sup>, cambia l'applicazione delle norme ed esse riguardano l'alimentazione, le medicine da somministrare, la preghiera, l'osservanza del Sabato ecc.: così, in pericolo di vita, anche solo presunto, decade l'obbligo di osservanza di quasi tutte le norme del diritto ebraico<sup>2</sup>.

Tra i diversi stati di malessere, particolare attenzione va posta nei ri-

1 Le malattie vengono classificate in quattro categorie:

- I pericolose per la vita del paziente e per cui il giudizio può essere espresso dall'interessato, dal medico, da chiunque abbia conoscenza di medicina: rientrano in questa categoria anche quei malanni non gravi che però lo possono diventare (tra questi per esempio, la partoriente nei primi sette giorni dopo il parto);
- II non pericolose: si tratta di quelle malattie che costringono parzialmente a letto e che, senza trattamento, possono evolvere in malattia vera e propria.
- III semi malattie: sono quelle malattie che presentano evidenti sintomi passeggeri, quali il raffreddore o una tosse leggera.
- IV malesseri.

2 Quasi? Omicidio?

guardi del moribondo: non si può fare nulla per avvicinare la morte, né è possibile compiere alcuna azione al di fuori del trattamento terapeutico o alleviare le sofferenze. Le diverse norme, che dovrebbero sempre provvedere al recupero della salute, devono essere, così, modulate a seconda dello stato fisico e psicologico del malato: il malato infatti è definito come una persona spaventata, soggetta a dimenticare quanto ha appreso, che si trova in una condizione svantaggiosa. Fare visita al malato rientra non solo tra gli obblighi che l'ebreo dovrebbe normalmente seguire, ma rientra addirittura tra le dieci azioni di cui l'uomo «gode i frutti in questo mondo, ma il capitale si mantiene integro per la vita futura», come viene anche ricordato nella preghiera quotidiana. Questo insegnamento trova le sue radici in un passo talmudico secondo il quale «si deve cercare di imitare l'Eterno. Così come questi è vicino al malato, così deve fare l'uomo» (*Talmud Bavli, Sotà 14A*). Viene affermato inoltre che chiunque faccia visita ad un malato, è come se gli sottraesse un sessantesimo della sua infermità (*Talmud Bavli 39B*) e pertanto, si potrebbe dire che chi si astiene dal compiere questo dovere può essere considerato una specie di “omicida”.

Premesso che scopo della visita deve sempre essere quello di portare aiuto al malato sia sul piano pratico che psicologico, i Maestri prevedono e suggeriscono una serie di comportamenti a cui l'ebreo dovrebbe attenersi per raggiungere maggiormente lo scopo, tenendo conto il più possibile delle condizioni del malato<sup>3</sup>.

Secondo la tradizionale normativa ebraica, per quanto riguarda gli obblighi del medico nei confronti del paziente, non è necessario chiedere

3 Oltre ad indurre il visitatore a pregare per l'infermo, viene infatti stabilito che non c'è limite alla esecuzione del precetto, nel senso che il malato può essere visitato anche più volte al giorno, salvo i casi in cui la visita possa recare disturbo o interferire con la terapia; per quanto riguarda gli estranei, viene suggerito di non effettuare la visita nei primi giorni della malattia; occorre astenersi dall'effettuare la visita nelle prime e nelle ultime tre ore del giorno; qualcuno suggerisce di non stare vicino al capezzale del paziente, perché qui, per tradizione, è più vicina la tradizione divina; nel momento della visita, occorre far bene attenzione a quanto si dice, onde evitare di fare apprezzamenti negativi nei confronti del medico curante; si deve far visita a qualsiasi malato, indipendentemente dalla sua etnia e religione; si dovrebbero evitare le visite a chi è colpito da malattie particolarmente dolorose per non causargli ulteriore disagio; si deve sostenere il malato anche sul piano economico e per facilitare questa pratica, che dovrebbe precedere anche molti altri obblighi, da secoli nelle comunità ebraiche sono state costituite apposite confraternite.

al malato il consenso per un intervento allorché un professionista qualificato e degno di fiducia ne sostenga la necessità: questa norma deriva dal principio secondo il quale la tutela della vita ha la precedenza su altre considerazioni. Inoltre il medico stesso non può formulare alcuna informazione esplicita riguardo al caso di una malattia incurabile, nonostante non sia lecito nascondergli la gravità del male. Allo stesso modo e per la stessa preoccupazione, non dovrebbero essere informati della gravità della malattia coloro che, entrando in agitazione o in depressione, potrebbero allarmare il paziente; e ancora, è permesso al medico venire meno alla promessa, fatta ai genitori, di informarli sulla incurabilità del male. Disposizioni particolari riguardano il trattamento chirurgico di un proprio genitore, perché qualsiasi lesione inferta nei confronti dei propri genitori è considerata come “un’offesa gravissima”: pertanto un figlio che intervenga in questo senso, deve fare particolare attenzione e avere massima cura a non incidere, per esempio, più del necessario, anche in minima misura<sup>4</sup>.

Una nota particolare si deve aggiungere all’attenzione che il medico deve mostrare nei confronti di chi è affetto da disagio o malattia mentale. Questi è sempre considerato in pericolo, sia per sé che per gli altri. Per questo, il medico deve assumere una serie di cautele tra cui il segreto professionale e il fatto di non mettere a disagio il paziente, come ad esempio spiegare il suo caso davanti a degli studenti. Per quanto riguarda i diritti del medico invece, vediamo che mentre ci si preoccupa e ci si adopera per una giusta retribuzione, contrariamente, gli viene negata la facoltà di scioperare. Un’altra differenza che caratterizza fortemente la condizione di medico, è il fatto che egli può mettere a repentaglio la propria incolumità per portare aiuto ad un malato.

Per concludere con una nota di ottimismo, le fonti tradizionali ebraiche si soffermano infine anche sui sintomi che attestano la prossima gua-

---

4 Un altro caso in cui si deve prestare particolare attenzione, è quello che riguarda il medico uomo nei confronti della paziente donna: egli deve infatti considerare la particolare sensibilità di questa e il suo senso di pudore e deve cercare di non lasciarsi distrarre assolutamente dalla sua bellezza. Assaf, il primo medico ebreo che ha lasciato degli scritti datati al VII secolo, infatti ammonisce: «Non lasciare che la bellezza femminile ti distraga dalla attenzione professionale».

rigione dell'infermo. Esse sono sei: lo starnuto, il sudore, la diarrea, l'emissione spermatica, il sognare e il sonno. Il sonno, si dice, costituisce addirittura l'alimento per il malato. E in ultima analisi, «chi trascorre quaranta giorni senza essere colto da malanni o sofferenza, può affermare di aver ottenuto tutto quanto di buono il mondo può offrire» (*Talmud Babilico, Arachin, 16B*).



---

## **SOFFERENZA E DINTORNI**

### **Roberto Cipriani**

Ordinario di sociologia generale  
Direttore del Dipartimento di Scienze dell'Educazione  
Facoltà di Scienze della Formazione – Roma Tre

---

La cronaca recente ha portato all'attenzione di un largo pubblico il problema della malattia, della sofferenza e del rapporto fra vita e morte. Su ognuno dei diversi aspetti le posizioni ideologiche, scientifiche e ideologico-scientifiche si sono messe a confronto, talora senza un'adeguata conoscenza di base delle questioni da affrontare. E dunque si è fatto riferimento all'accanimento terapeutico, all'eutanasia, al testamento biologico ed altro ancora quasi solo richiamandosi a principi di massima, a logiche confessionali e partitiche, a presupposti personali, ad opzioni individuali motivate in modo astratto. Questo è anche il frutto di un'assenza sostanziale, in pratica di una scarsa (o nulla) analisi della dinamiche in atto, degli aspetti sollevati (psicologici, medici, sociali, religiosi, ecc.). Di fronte al nuovo che interpella si trova la soluzione più semplice, meno elaborata, meno problematica ma scevra di informazioni corrette. In pratica è agevole, aproblematicamente, rifarsi a qualche principio-guida piuttosto che farsi carico di un'apposita ricerca, di uno sforzo cognitivo, di un impegno euristico. Insomma l'abitudine porta a fare il minimo necessario e dunque a rinunciare all'interrogarsi su alternative possibili, su percorsi nuovi, su indagini ulteriori, che probabilmente potrebbero inficiare le prospettive già consolidate e perciò scelte come più comode.

### **Qualche considerazione preliminare**

Innanzitutto occorre constatare che non è affatto diffusa una cultura del dolore. Nelle Università si insegnano le tecnologie terapeutiche ma si dimentica spesso che il destinatario delle terapie non è uno strumento qualsiasi, una macchina senza pensiero, un corpo senza reazioni psico-sociologiche. In effetti le scienze umane, che potrebbero invece offrire un contributo decisivo in materia, non sono debitamente contemplate nel bagaglio curricolare di un medico (o lo sono in misura risibile). C'è poi da sottolineare una forte propensione orientata alla fase del ricovero ospedaliero, trascurando invece le possibilità che si offro-

no prima e dopo di esso, quando cioè il malato si trova a casa. Il problema è che l'idea dell'assistenza domiciliare non trova molti consensi e viene implementata in misura ridotta, rispetto alle possibilità reali. Qualcuno è pure indotto a ritenere che l'ammalato «produce economicamente di più» quando passa maggiore tempo in ospedale.

A ciò si aggiunge una malintesa concezione religiosa del dolore, che viene interpretato come forma di espiazione, di purificazione, di preparazione alla vita ultraterrena. Un'ottica simile contraddice in modo palese gli stessi fondamenti della religione, che in genere non auspica ad alcuno una sofferenza, per quanto finalizzata a raggiungere un obiettivo salvifico *post mortem*. Nessuno può pensare che sia meglio lasciar soffrire le persone perché in tal modo acquistano i "beni celesti". In linea paradossale si potrebbe allora sostenere che l'umanità può fare a meno dei medici. Intanto la realtà del dolore resta, comunque. In Italia le statistiche parlano di circa 140.000 soggetti in cura oncologica e di circa 1.400.000 pazienti che soffrono di una malattia cronica. Per non dire di altre situazioni più o meno gravi. Si tratta di tutto un mondo che rischia di essere lasciato a se stesso, specie se mancano strumenti di intervento adeguati, non solo sul piano meramente corporeo. Su questo terreno è possibile immaginare l'apporto di una saggezza intellettuale in grado di trasfondere il suo "profumo" su larghi strati della popolazione, tra ammalati e non. Appunto la saggezza intellettuale (ovvero scientifica), coniugata insieme con quella umana, apporterebbe vantaggi indubbi alla società, anche quella culturalmente meno disponibile a raccogliere una simile offerta.

#### **Dalla solitudine del dolore a vita tua vita mea**

Al centro della questione della sofferenza è pur sempre la persona ammalata. Il rapporto con essa non risulta efficace se si instaura appena in termini di simpatia. Detto in altre parole, non sembra sufficiente il semplice soffrire con un paziente, insieme con lui. Più che di simpatia sarebbe utile e meglio comprensibile parlare di empatia, cioè di una partecipazione al dolore che sia davvero di immedesimazione in chi ha

a che fare con una patologia. Probabilmente il punto-chiave è rappresentato dalla sensazione di solitudine che l'ammalato vive ed in qualche modo patisce ancor più che lo stato dolorifico. Il rarefarsi dei contatti interpersonali e talora il loro improvviso interrompersi del tutto producono effetti pesanti sulla fiducia nella riuscita della cura in atto. In fondo l'allontanamento della presenza di parenti ed amici sembra anticipare, per quanto involontariamente, un verdetto negativo sulle *chances* di sopravvivenza del sofferente, il quale invece cerca di trarre, in primo luogo dal comportamento e dall'atteggiamento degli altri, segnali importanti sul suo futuro prossimo. Sono ben note le influenze decisive che hanno sull'andamento di una malattia la consapevolezza attiva e la forza di volontà del soggetto in causa, che per esprimersi al meglio nel suo tentativo ha bisogno di ogni sostegno immaginabile e realizzabile. L'esito di un decorso dipende dunque da lui stesso ma anche dall'intervento altrui. L'insieme degli sforzi prodotti è già di per sé un'azione terapeutica. Per riprendere una nota suggestione della psicologa Melanie Klein, il percorso praticabile è quello dialogico fondato sull'equazione fra *vita tua* e *vita mea*, cioè sul legame tra due vissuti, entrambi considerati essenziali, "consustanzianti", condivisi in forma intima, interiorizzata. Insomma l'interesse per la vita del dolorante diviene una preoccupazione per se stessi, attraverso un processo empatico più che simpatico, interiore più che esteriore. Il lottare entrambi è una chiave di volta risolutrice, comunque efficace nel suo effetto tendenzialmente rasserenante e di fatto alternativo a forme palliative di assicurazione formale. Il trovarsi in più persone a combattere è già un risultato apprezzabile, indipendentemente dal risultato finale. La rinuncia a contrastare la malattia è foriera di un aggravio delle pene e certamente non aiuta il paziente a vivere, almeno per un po', più tranquillo o a trovare momenti di pausa al suo soffrire.

### **Il disagio giovanile come dolore sui generis**

Nello scenario delle situazioni di dolore si è inserito, da qualche decennio a questa parte, il fenomeno (certo non nuovo) del disagio giova-

nile che, collegato alla ricerca di identità e di un'occupazione la quale in qualche maniera la soddisfi, ha assunto i caratteri di una vera e propria sofferenza, non solo psicologica ma altresì con effetti psico-somatici e socio-relazionali in genere.

La sperimentazione di droghe sempre più pesanti è un tentativo di alleggerire le difficoltà di una vita non gratificante e di una "sistemazione" lavorativa e coniugale, oltre che affettiva, continuamente rimandata. Non a caso si usano tranquillanti per lenire l'ansia o stimolanti per provare "emozioni" diverse da quelle usuali di una condizione giovanile piuttosto frustrante, senza sbocchi, latrice di insoddisfazioni e delusioni continue, un'altra specie di male ma non per questo meno indolore. Va peraltro ricordato che una soluzione intravista dai giovani è talvolta la ricerca di gratificazioni e risposte in altre religioni, diverse da quelle più diffuse in Occidente. Ad esempio la scelta del buddismo offre una spiegazione alla presenza del male ed alle sofferenze fisiche e mentali: si tratta di una fase di transizione in attesa di una reincarnazione in una vita diversa, auspicata come migliore in base alle azioni compiute nell'attuale esperienza esistenziale. Né va dimenticata l'interpretazione religiosa data alla ragione della sofferenza: è la condizione della mente che crea aspettative e così facendo causa sofferenza per la mancata realizzazione di quanto desiderato.

### **Conclusioni**

La presenza di un ammalato in famiglia comporta varie conseguenze. Si è troppo presi dalle esigenze di chi soffre e si è dunque costretti a trascurare il lavoro (se poi questo è svolto in proprio gli effetti sono ancor più visibili e dannosi). A volte si giunge sino a rinunciare al lavoro. Però da questo punto di vista la società e, per essa, lo stato non possono venir meno nel fornire provvedimenti e provvidenze utili a lenire le difficoltà e le sofferenze. Non sempre le esigenze di mercato, di profitto e di lavoro possono prevalere, contribuendo a rendere ancora più travagliata l'esperienza di una famiglia toccata dalla malattia e dal dolore. Se poi si deve constatare l'insensibilità e/o l'inefficienza dello stato c'è

da invocare una prospettiva di sussidiarietà, capace di ristabilire un rapporto virtuoso fra mondo familiare e mondo lavorativo. Tra le altre, la forma cooperativistica può essere una via percorribile, con la predisposizione di personale qualificato, competente ed umanamente sensibile, in grado di dar sollievo a varie forme di sofferenza.

Non va poi dimenticato che ogni soggetto ed ogni famiglia dispongono di un rilevante capitale sociale, costituito dalle proprie conoscenze, dalle reti intersoggettive, dai legami amicali, dai rapporti interpersonali: un loro uso sapiente può aiutare a trovare rimedi adeguati a fronte delle diverse esperienze di dolore. Quando l'evento malattia (o senescenza) «rompe il silenzio degli organi», secondo l'eloquente espressione di Leriche, occorre tenere presente che si apre una problematica che è intima e psicologica ma anche sociale, che riguarda tutti, a partire dalla famiglia di appartenenza del paziente. Ma l'ambito familiare da solo non riesce, se non difficilmente, a rispondere in modo consono e produttivo. In altre parole la famiglia non basta più. Ci vuole anche altro. La famiglia-medicina necessita di altri farmaci, in senso metaforico. Altrimenti uno rischia di estromettere il malato (o l'anziano) perché da solo non ce la fa. Solo una "cura" anche extrafamiliare appare in condizione di proteggere la famiglia stessa da taluni effetti distruttivi della malattia (o della senescenza), evitando altresì al malato di concentrare le sue attenzioni sugli aspetti medici del dolore e ponendo le premesse, infine, per una terapia in pari tempo medico-tecnologica e motivazionale-affettiva. In caso contrario, anche i non malati si troveranno a vivere in prima persona il precipitato di una situazione non più gestibile. Oggi, poi, con l'allungamento della durata media della vita, si prospettano in misura ancora maggiore le fenomenologie legate a vissuti di patologia e pena. Si tratta quindi di ipotizzare strumenti ben calibrati e fondati su conoscenze scientifiche ad hoc, potenzialmente orientate pure a risolvere il tabù della morte, punto finale ed ineliminabile, di cui conviene avere opportuna consapevolezza, in modo da prepararsi e preparare altri nel più indolore dei modi per quanto possibile anche in contesti particolarmente drammatici.



---

## IL DOLORE NELL'ISLAM

### **Abdellah Redouane**

Segretario Generale Centro Islamico Culturale d'Italia

### **Mustafà Qaddourah**

Membro del Comitato permanente del Centro Islamico Culturale d'Italia

---

Il tema del dolore è costantemente presente nella storia del pensiero filosofico e religioso, non soltanto come tentativo di una spiegazione filosofica o teologica delle sue cause, o come conseguenza metafisica legata allo status del soggetto pensante (*sujet pensant*) e cosciente della sua condizione, ma semplicemente come elemento che ha sempre segnato la vita umana.

Il dolore provato da un soggetto rimane del tutto soggettivo e resiste alla formulazione concettuale. Il dolore non è propriamente una conoscenza, ma piuttosto la manifestazione di un'esperienza vissuta, che abbraccia l'aspetto affettivo della persona, in altre parole, il dolore è sentito dalla persona che ne subisce gli effetti. A partire da questa affermazione alcuni pensano che non c'è niente da dire a proposito del dolore dal momento che occorre viverlo per comprenderlo.

Se la sensazione del dolore è del tutto personale l'esperienza del dolore è comune a ciascuno di noi. Il dolore può essere fisico ma anche morale. Il primo si manifesta a livello affettivo sensibile il secondo colpisce la parte affettiva spirituale. Il dolore corporeo si evidenzia attraverso i sensi esterni, si caratterizza immediatamente e si colloca al presente. Invece il dolore morale o dell'anima si manifesta tramite le facoltà interne e abbraccia presente, passato e futuro.

### **Il rapporto con il dolore**

Fin da quando l'uomo ha preso coscienza della sua condizione umana e ne ha riferito con i mezzi d'espressione a sua disposizione, il suo desiderio della felicità viene sempre contrastato da un'irriducibile avversario, cioè il dolore. Il percorso di vita di ognuno di noi è segnato da eventi dolorosi che raggiungono il loro parossismo nella morte, manifestazione di una volontà suprema che spegne gli ardori dei nostri desideri, ci sottrae persone care, distrugge i nostri ideali ai quali abbiamo aspirato fino a considerarli la nostra ragione di essere. Di fronte all'ineluttabilità della morte alcuni si domandano: «La vita merita di essere vissuta o no? Le nostre lotte val-

gono la pena di essere disperate o no? Dobbiamo rassegnarci alla disperazione o continuare a coltivare la luce della speranza?».

Tali perplessità interrogano le religioni e chiedono ad esse risposte convincenti.

A tal proposito occorre insistere sulla considerazione fondamentale, per non dire presupposto islamico, condivisa dalle altre fedi monoteiste secondo la quale Dio il Creatore Onnipotente e Sapientissimo ha ordinato l'universo mettendoci anche il perpetuarsi del dolore che affligge le creature senza distinzione: buone, cattive, credenti, miscredenti. Sofferamoci brevemente sul presupposto relazionale fra la sapienza di Dio l'Altissimo e il perpetuarsi del dolore come espressione della Sua volontà, nel Corano leggiamo: «Non sopraggiunge nessuna disgrazia se non col permesso e chi crede in Dio, questi guida al bene il suo cuore, e Dio tutte le cose conosce» (*Sura del reciproco inganno* LXIV, v. 11).

Tale presupposto non significa rassegnazione e la medicina deve continuare a cercare di alleviare le sofferenze dell'uomo. Le vittorie di quest'ultimo, guidato dalla fiaccola della scienza, sono sotto gli occhi di tutti. Basta ricordare il debellamento del vaiolo, della peste, della difterite, del colera, che spargevano lutto e desolazione nelle famiglie e riducevano intere città in immensi cimiteri. Se i progressi della scienza e delle tecniche hanno sanato tanti mali, hanno comunque cambiato il modo di vivere degli uomini e, nello stesso tempo, hanno prodotto effetti perversi e danni psichici e morali. L'uomo non è soltanto corpo ma è anche anima e i suoi bisogni spirituali non si coniugano con parametri del benessere materiale o il prolungamento della speranza di vita. È al livello dell'anima e della spiritualità che la religione interviene per portare conforto, per affrontare il dolore e dare senso alla vita ricollegando quella presente a quella futura (alludiamo all'Aldilà).

Per il credo islamico il miglior modo di affrontare il dolore è sempre stato costituito da una ricerca interna per trovare le energie e le capacità di sopportarne il peso. Tale capacità è espressa decine di volte nel Corano con la parola "sabr". Ad esempio leggiamo il versetto 127

della *Sura dell'ape* XVI: «Pazienta dunque, e sappi che il tuo pazientare è solo possibile in Dio; non ti crucciare»; il versetto 17 della *Sura di Luqman* XXXI: «... sopporta pazientemente le sventure che ti colpiscono: questa è la ferma condotta da seguire nelle imprese!»; il versetto 177 della *Sura delle giovenca* II «... dei pazienti nelle vicissitudini, nelle sventure e in tempo di dolore: questi sono i sinceri, questi i timorati di Dio!». La parola “sabr” in italiano si traduce con pazienza ma non rende tutto il significato del termine arabo. Infatti questo termine viene elevato al rango di un componente della fede. Uno dei più grandi commentatori del Corano, Ibn Abbas, ha spiegato che «la pazienza nei confronti di ogni genere di disgrazia fa parte dell'essenza della fede». In un altro versetto del Corano la pazienza viene citata prima della preghiera, quindi leggiamo: «O voi che credete, cercate aiuto nella pazienza e nella preghiera, perché Dio è coi pazienti» (*Sura della giovenca* 11, v. 153). La pazienza non è l'unico atteggiamento da osservare di fronte all'implacabile realtà del dolore, infatti gli insegnamenti dell'Islam insistono anche sulla misericordia di Dio l'Altissimo, come vediamo nella *Sura di al-higr* XV v. 56: «E rispose: “E chi mai potrebbe scoraggiarsi della misericordia del suo Signore? Nessuno, altro che i perduti!”». La misericordia divina è infinita come riportato dallo stesso testo sacro: «È Dio che fa scendere la pioggia quando già disperano gli uomini e dispiega la Sua misericordia...» (*Sura della consultazione* XLII, v. 28).



---

## IL DOLORE NELLA VITA DEL MUSULMANO

### **Adnane Mokrani**

Teologo Musulmano - Docente di Studi Islamici, Pontificia Università Gregoriana

### **Shahrzad Houshmand Zadeh**

Docente di Introduzione all'Islam, Pontificia Università Gregoriana

---

Il tema della sofferenza è un tema esistenziale principale nell'esperienza dell'essere umano. Scambiare e condividere le esperienze del dolore è molto importante ed utile nel dialogo spirituale e nel dialogo della vita. Non è vero che il musulmano piange dall'occhio destro e il cristiano piange dall'occhio sinistro; davanti alla sofferenza, siamo simili, uguali, fragili, perplessi, riscoprendo nuovamente e per l'ennesima volta la nostra condizione umana ed i suoi limiti. Nel tempo in cui la religione ci offre il senso ultimo della vita, il dolore è assurdo ed anarchico. La religione ci conforta e ci apre alla speranza, il dolore ci disturba, ci riempie di angoscia e di paura, perciò il dolore sembrerebbe per natura anti-religioso e distruttore della fede. Il dolore ci fa pensare alla fragilità della nostra vita sul pianeta Terra, persino all'assurdità e vanità della nostra esistenza: ci mette in crisi. Paradossalmente, la stessa esperienza della sofferenza può essere uno strumento di maturazione ed umanizzazione. È una sfida che c'insegna l'umiltà davanti alla vita. Nel tempo in cui cominciamo a sentirci sicuri e sapienti, la vita ci sorprende, ci fa capire che siamo nulla, siamo veramente lontani dalla pienezza, e che c'è tanto da imparare e da capire. Si può paragonare il dolore all'elisir che trasforma le pietre in oro, un elisir delicato e pericoloso che può anche distruggere le stesse pietre e trasformarle in polvere. È la lotta quotidiana dell'uomo per produrre il senso e la motivazione nei momenti più difficili della propria vita. Questa capacità di oltrepassare il dolore è un segno di pienezza e santità, una fonte di grande gioia e di vera salvezza; dopo ogni prova superata, si diventa più grandi nell'anima, più umili nello Spirito.

Prima di analizzare alcune esperienze vissute, vorrei accennare ai principi dottrinali sopra a cui si basa l'atteggiamento islamico di fronte al dolore nella sua varietà e pluralità:

La natura stessa della vita umana sulla terra è prova, *ibtilā'*, la terra è proprio "la casa della prova", *dār al-ibtilā'*.

Tuttavia il concetto della prova nell'Islam non si limita al dolore e alla sofferenza, li contiene ma va oltre, inglobando tutta la vita: tutto è prova, i beni e le gioie inclusi.

Benedetto Colui nella Cui mano è la regalità, Egli è onnipotente; Colui che ha creato la morte e la vita per mettere alla prova chi di voi meglio opera, Egli è l'Eccelso, il Perdonatore. (Corano 67: 1-2)

I criteri degli uomini nel conoscere il bene e il male, non coincidono con i criteri divini, gli uomini guardano l'apparenza, *al-zāhir*, e le apparenze ingannano, invece Dio guarda la verità delle cose, la loro essenza, *al-bāḥin*.

L'uomo, allorquando il suo Signore lo mette alla prova onorandolo e colmandolo di favore, dice: «Il mio Signore mi ha onorato».

Quando invece lo mette alla prova lesinando i Suoi doni, egli dice:

Il mio Signore mi ha umiliato. No, siete voi che non onorate l'orfano, che non vi sollecitate vicendevolmente a nutrire il povero, che divorate avidamente l'eredità e amate le ricchezze d'amore smodato. (Corano 89: 15-20)

Una delle cause della miopia umana è la fretta; il tempo umano è molto corto, paragonato con il tempo divino, come dice Dio: «L'uomo è stato creato di impazienza». (Corano 21: 37)

La fretta e l'impazienza sono segni e motivi di instabilità psichica e morale, scivolando sulla superficie delle cose:

In verità l'uomo è stato creato instabile; prostrato quando lo coglie sventura, arrogante nel benessere; eccetto coloro che pregano, e sono costanti nella preghiera, e sui cui beni c'è un riconosciuto diritto per il mendicante e il diseredato; coloro che attestano la verità del Giorno del Giudizio. (Corano 70: 19-25)

La preghiera e la fede nell'aldilà ci aprono gli orizzonti e ci permettono di guardare la vita in modo più profondo togliendo l'uomo dal livello dell'apparenza. La preghiera nutre la vita interiore che permette di vedere le cose così come sono o almeno fin dove un uomo può vedere.

Per chi guarda dall'esterno, la storia umana sembra una catena di guerre e di eventi sanguinosi, e chiede con gli Angeli: «Ha fatto bene Dio creando l'uomo? Da dove proviene la Sua fiducia nell'essere umano?» Questa fiducia da parte Sua, responsabilità da parte nostra, *al-amāna* (Corano 33: 72), è grande e difficile, ci chiama a guardare diversamente la vita e la storia, cercando di attraversare le apparenze ingannevoli verso la verità e la profondità. È proprio qui il ruolo salvifico della religione.

E quando il tuo Signore disse agli Angeli: «Porrò un vicario sulla terra», essi dissero: «Metterai su di essa qualcuno che vi spargerà la corruzione e vi verserà il sangue, mentre noi Ti glorifichiamo lodandoTi e Ti santifichiamo?». Egli disse: «In verità Io conosco quello che voi non conoscete». (Corano 2: 30). Da un altro lato, la dottrina islamica insegna che niente succede nella vita senza il permesso di Dio, niente è fuori della Sua Presenza o sfugge alla Sua Saggezza, anche quando non riusciamo a discernerne il senso. L'incomprensione è la conseguenza della nostra ignoranza e limitazione, cioè della nostra condizione umana, ma certamente c'è un senso nascosto che affidiamo al Signore; questo affidamento totale, un atto di fiducia assoluta nel disegno divino, è l'essenza dell'Islam, etimologicamente e teologicamente.

La storia del santo (giusto) servo, *al-'abd al-ḥālīh*, conosciuto spesso sotto il nome di Khaḥīr, con il profeta Mosè, nella Sura della Grotta (18), *al-kahf*, è un noto esempio, che spiega il paradosso dell'evidente *al-zāhīr*, *al-shahāda*, e del nascosto *al-bāḥīn*, *al-ghayb*; quello che vediamo e sembra assurdo ai nostri occhi ha un senso profondo che ci sfugge. Khaḥīr ha commesso tre atti illegali, immorali ed assurdi agli occhi del Profeta legislatore: Khaḥīr ha aperto una falla nella barca di gente che li ha aiutati, ha ucciso un bambino innocente e, alla fine, ha restaurato un muro che stava per crollare in un villaggio che ha rifiutato di ospitarli. La spiegazione finale di Khaḥīr era questa:

1. per il battello: appartiene a povera gente che lavora sul mare. Ho voluto guastarlo poiché dietro di noi c'era un re che, prevaricando, s'impadroniva di tutti i battelli;

2. per il ragazzo: i suoi genitori sono dei credenti, e abbiamo temuto che egli si sarebbe imposto loro con ribellione e miscredenza. Abbiamo voluto che il Signore glielo sostituisse con uno più vicino a loro per affetto;
3. quanto al muro: appartiene a due orfani di quella città; sotto di esso c'è un tesoro per loro, poiché il loro padre era brav'uomo. Il Signore ha voluto che entrambi raggiungano il pieno vigore e poi estraggano il loro tesoro. È una misericordia del Signore, dato che non ho fatto questo di mia iniziativa. (Corano 18: 79-82)

Quello che sembrava assurdo e scandaloso all'apparenza è, in verità, pieno di Saggezza, e ogni volta che ci avviciniamo alla sfera divina scopriamo lo scandalo della nostra ignoranza e limitazione.

Notiamo anche la volontà trascendente nei versetti: «ho voluto», dice il buon servo nel primo versetto, «abbiamo voluto» nel secondo e poi alla fine «il Signore ha voluto». In verità tutto entra nella volontà di Dio. La santità è vedere questa volontà di Dio e farla, essere strumento consapevole di questa volontà: tutti alla fin fine facciamo la volontà di Dio, i santi e i meno santi, la differenza è nel grado della consapevolezza, è una differenza qualitativa.

Esaminiamo alcune esperienze di vita, cominciando con la vita del Profeta, esempio di condotta e di fede: il Profeta Muḥammad ha sofferto tanto dalla sua tribù Quraysh, tribù che, ad un certo punto, ha deciso di mettere al bando tutto il clan del Profeta, gli hāshimiti, che non tutti erano musulmani ma per solidarietà proteggevano il loro congiunto; scrissero un documento, depositato all'interno della Ka'ba, in cui si impegnavano a non sposare donne hāshimite, a non dare le loro figlie in matrimonio a uomini hāshimiti né a vendere o comprare nulla da loro. Ciò doveva venir messo in atto finché il clan hāshimita stesso non avesse bandito Muḥammad o finché egli non avesse rinunciato a proclamarsi Profeta.

Il bando contro i clan di Hāshim è durato più di due anni. In conseguenza di questo lungo embargo morì poco dopo Khadija, che aveva vissuto insieme con Muḥammad venticinque anni, ed era per lui non

solo una moglie ma anche un'intima amica, la sua saggia consigliera. Poco dopo e nello stesso anno morì anche Abū ḥālib, lo zio protettore pur essendo non musulmano, perciò quell'anno è stato chiamato l'anno della tristezza.

Alla Mecca la situazione si faceva più difficile per chi non beneficiava di una protezione in una società a struttura tribale. Dopo tanti altri problemi e difficoltà, il Profeta decise di chiedere aiuto ai Thaqif, il popolo di Ḥā'if, una città vicina alla Mecca; decisione che rifletteva in maniera eloquente la manifesta gravità della sua situazione alla Mecca. Ma il rifiuto di Thaqif non fu meno rigido, anzi la tribù mandò una folla ad urlargli insulti e lapidarlo con i sassi fino a ferirlo, obbligandolo a rifugiarsi in un frutteto privato. Sentendosi finalmente al sicuro e in pace, così pregò il Profeta: «O Dio, con Te mi lamento della mia debolezza, della mancanza di aiuto e della mia piccolezza di fronte agli uomini. O più Misericordioso dei misericordiosi, Tu sei il Signore dei deboli. E Tu sei il mio Signore. In quali mani mi consegnerai? In quelle di stranieri lontani che mi maltratteranno? Oppure in quelle di un nemico che Tu hai reso potente contro di me? Non me ne curo, così che Tu non sia irato con me. Ma il Tuo aiuto favorevole poteva aprirmi una via più ampia e una prospettiva più larga! Mi rifugio nella Luce del Tuo Volto, dalla quale vengono illuminate tutte le oscurità e sono messe in ordine le cose di questo e dell'altro mondo, affinché Tu non faccia scendere su di me la Tua ira, o che la Tua collera non mi assalga. Tuttavia è Tuo diritto rimproverare finché Tu non sia compiaciuto. Non esiste alcun potere o forza che non provenga da Te».

In quel momento arriva il soccorso di Dio, si avvicinò a lui un cristiano che lavorava in quel giardino, di nome 'Addās da Ninive, portando in mano un piatto di grappoli d'uva. Non era la prima volta che l'aiuto divino veniva da parte cristiana: pochi anni prima, Muḥammad aveva mandato i più deboli tra i suoi compagni a rifugiarsi dal Negus cristiano dell'Abissinia, dopo una feroce campagna di persecuzione dicendo: «Quando andrete nel paese degli Abissini, troverete un re sotto il cui governo nessuno soffre ingiustizia. È una terra di sincerità religiosa».

Un altro episodio di sofferenza nella vita del Profeta Muḥammad è accaduto nel periodo medinese: la morte di suo figlio Ibrāhīm, avuto da Maria la copta. La malattia colpì il bambino, e presto il Profeta capì che il piccolo non sarebbe sopravvissuto. Quando il bambino esalò l'ultimo respiro, lo prese tra le braccia e lacrime sgorgarono dai suoi occhi. Il Messaggero aveva vietato lo strepito delle lamentazioni e ciò aveva fatto pensare che bisognasse evitare ogni espressione esterna di dolore. «O Messaggero di Dio – disse un compagno che era presente – questo è ciò che hai proibito. Quando i Musulmani ti vedono piangere, anch'essi piangeranno». Il Profeta continuò a piangere, e quando poté trovare la voce disse: «Non è questo che ho proibito. Questi sono segni della tenerezza e della misericordia; a colui che non si mostra misericordioso non sarà, a sua volta, mostrata misericordia. O Ibrāhīm, se non fosse per la sicura promessa di riunione, e questa è una strada che tutti debbono percorrere, e alla fine l'ultimo di noi raggiungerà il primo, in verità, ci affliggeremmo con un dolore ancor più grande. Tuttavia, Ibrāhīm, la tua perdita ci ha provocato un grande dolore. L'occhio piange e il cuore è addolorato e con ciò non diciamo nulla che possa offendere il Signore». Il giorno stesso della morte di Ibrāhīm, dopo il funerale, ci fu una eclissi di sole, ma quando qualcuno la attribuì al lutto del Profeta egli disse: «Il sole e la luna sono due dei segni di Dio. La loro luce non si affievolisce per la morte di nessun uomo. Se li vedete eclissati, pregate finché non rivedrete la loro luce».

Nella storia islamica, e soprattutto nelle agiografie dei Ṣūfī, troviamo tante altre rilevanti storie di dolore salvifico.

La storia di Rābi'a ci fa ricordare l'esperienza del Profeta a Hā'if. Rābi'a era di una famiglia poverissima, la quarta dopo tre sorelle; dicono che quando nacque «non vi fosse in casa né un panno per avvolgerla né un po' d'olio per accendere la lampada». Quando Rābi'a crebbe, suo padre e sua madre morirono. In quello stesso periodo sopraggiunse a Basra una grande carestia in seguito alla quale le sorelle di Rābi'a dovettero separarsi da lei che invece fu venduta ad un uomo crudele come se fosse una schiava... Il padrone che la comperò la trattava con durezza e

le faceva fare ogni sorta di servizi. Un giorno, cercando di scappare da uno straniero che la seguiva, s'allontanò dalla strada aperta ma cadde e si ferì una mano; allora appoggiando il volto a terra disse: «O mio Dio, sono lontana dai miei cari e prigioniera, non ho né padre né madre e la mia mano ora s'è ferita; ma nulla di tutto ciò mi rattrista: quello che mi preoccupa è che ignoro se Tu sei o non sei soddisfatto di me».

Subito una voce si fece udire: «Non affliggerti Rābi'a perché nel giorno della Resurrezione ti assegnerò un rango tale che gli angeli a me più vicini te lo invidieranno».

Tutte queste esperienze esprimono in modo concreto e vissuto il significato profondo dell'Islam. L'Islam, in verità, è l'affidarsi totale a Dio, l'aver una fiducia assoluta nel disegno divino, una accettazione incondizionata della volontà divina. E per vedere cosa vuole Dio veramente, c'è bisogno di un cuore puro, anzi purificato da Dio stesso.



---

## **SOFFERENZA, INTERVENTI MEDICI ED EUTANASIA NELLA VISIONE CRISTIANA**

**Gonzalo Miranda LC**

Professore Ordinario Facoltà di Bioetica  
Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma

---

Malattia, sofferenza e morte, pongono domande che interpellano ogni singolo essere umano in modo del tutto personale. La visione cristiana della vita e della morte, la sua comprensione del senso del dolore unito a quello di Cristo Redentore, la dottrina secolare cattolica sul rispetto della vita umana basato sulla coscienza profonda della sua dignità di figlio di Dio, oltre ad illuminare le coscienze dei discepoli di Gesù di Nazaret, possono offrire un contributo alla riflessione di tutti.

Propongo qui alcune considerazioni intorno a tre problematiche diverse ma profondamente connesse tra di loro: la visione cristiana della sofferenza; la dottrina cattolica sull'obbligo morale di ricorrere ai mezzi che la medicina pone a nostra disposizione, in quanto dovere relativo e non assoluto; il fondamento antropologico cristiano del rifiuto dell'eutanasia, intesa in quanto «uccisione per pietà».

### **Atteggiamenti cristiani di fronte alla sofferenza**

La visione cristiana della sofferenza è profondamente marcata da ciò che noi chiamiamo «il mistero della croce»: il mistero incomprensibile di un Dio che assume la natura umana per soffrire liberamente i tormenti della croce e la morte, con lo scopo di liberare l'uomo dalle sue sofferenze più profonde e dalla morte definitiva. Valore sublime dell'amore che si esprime nel dolore affrontato per aiutare l'altro a non soffrire e a sconfiggere il vuoto della sofferenza senza senso. Innanzitutto, il cristiano è convinto, come ha spiegato Giovanni Paolo II, del fatto che la sofferenza fa parte della nostra umanità:

[...] ciò che esprimiamo con la parola «sofferenza» sembra essere particolarmente essenziale alla natura dell'uomo.

Ciò è tanto profondo quanto l'uomo, appunto perché manifesta a suo modo quella profondità che è propria dell'uomo, ed a suo modo la supera.

La sofferenza sembra appartenere alla trascendenza dell'uomo: essa è

uno di quei punti, nei quali l'uomo viene in un certo senso «destinato» a superare se stesso, e viene a ciò chiamato in modo misterioso<sup>1</sup>

Per ciò stesso, «la sofferenza è anche una chiamata a manifestare la grandezza morale dell'uomo, la sua maturità spirituale»<sup>2</sup>. Il dolore e la sofferenza, dunque, interpellano l'essere umano, invitandolo a trovare un senso a questa esperienza ineludibile. Questo non toglie che si tratti di un'esperienza in qualche modo misteriosa, incomprensibile, la quale «desta compassione, desta anche rispetto, ed a suo modo intimidisce»<sup>3</sup>.

Il cristiano, però, tenta di trovare una risposta definitiva alla domanda sul senso del dolore, guardando il sacrificio redentore di Cristo: «Nella Croce di Cristo non solo si è compiuta la redenzione mediante la sofferenza, ma anche la stessa sofferenza umana è stata redenta»<sup>4</sup>. Anzi, sapendosi chiamato ad identificarsi col Redentore, il cristiano sa di essere «chiamato a partecipare a quella sofferenza, per mezzo della quale ogni umana sofferenza è stata anche redenta»<sup>5</sup>.

D'altra parte, la tradizione cristiana ha riflettuto costantemente sul dovere, morale e religioso, di attivarsi per lenire le sofferenze altrui. L'esempio di Gesù di Nazaret, che guariva i malati e offriva il cibo agli affamati, è stato sempre motivo di riflessione e motore di iniziative concrete a favore dei più bisognosi, di coloro che soffrono nel corpo o nell'anima. Il mistero della croce, nella quale Cristo offre la sua vita per noi, ci impegna ad attivare tutte le nostre risorse e tutta la nostra capacità di amare a favore di chi soffre. Questo impegno si realizza in maniera specifica nel campo sanitario, e in modo speciale nell'attenzione e nell'accompagnamento di chi si trova vicino alla fine della sua esistenza terrena. Nella sua enciclica sul Vangelo della vita, Giovanni Paolo II ha scritto:

1 GIOVANNI PAOLO I, Lettera apostolica *Salvifici doloris*, 2.

2 *Ibidem*, 22.

3 *Ibidem*, 4.

4 *Ibidem*, 19.

5 *Ibidem*.

Quando poi l'esistenza terrena volge al termine, è ancora la carità a trovare le modalità più opportune perché gli anziani, specialmente se non autosufficienti, e i cosiddetti malati terminali possano godere di un'assistenza veramente umana e ricevere risposte adeguate alle loro esigenze, in particolare alla loro angoscia e solitudine. Insostituibile è in questi casi il ruolo delle famiglie; ma esse possono trovare grande aiuto nelle strutture sociali di assistenza e, quando necessario, nel ricorso alle cure palliative, avvalendosi degli idonei servizi sanitari e sociali, operanti sia nei luoghi di ricovero e cura pubblici che a domicilio<sup>6</sup>.

L'attenzione e la cura del malato in fase terminale nasce, in fondo, dal riconoscimento della dignità umana che rimane sempre intrinsecamente intangibile. Proprio per questo

mai come in prossimità della morte e nella morte stessa occorre celebrare ed esaltare la vita. Questa deve essere pienamente rispettata, protetta e assistita anche in chi ne vive il naturale concludersi. Il malato, sebbene dichiarato inguaribile dalla scienza, mai può essere considerato incurabile. L'atteggiamento davanti al malato terminale è spesso il banco di prova del senso di giustizia e di carità, della nobiltà d'animo, della responsabilità e capacità professionale degli operatori sanitari, a cominciare dai medici<sup>7</sup>.

«Celebrare ed esaltare la vita» in prossimità della morte non significa, però, per il cristiano, che si debba lottare «ad ogni costo» pur di prolungare ancora per un po' la vita del paziente. Il cristiano è convinto che il dono della vita, ricevuto da Dio, deve essere protetto, rispettato, promosso. Ma sa anche che non è il valore assoluto al quale si debba sottomettere ogni altro bene. Sorge, dunque, un'importante domanda: fino a che punto, secondo la visione cristiana, si deve spingere l'intervento medico, quando eventualmente si dimostra eccessivamente oneroso per il paziente o sproporzionato rispetto ai previsti

6 GIOVANNI PAOLO I, Lettera enciclica *Evangelium vitae*, 88.

7 GIOVANNI PAOLO II, Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale dell'associazione *Omnia hominis*, 25 agosto 1990, 3.

benefici? Nella prospettiva cattolica, il problema è stato impostato soprattutto dal punto di vista del paziente e del dovere morale di proteggere e promuovere la propria salute.

### **La “obbligatorietà terapeutica”**

La teologia morale cattolica ha sviluppato per secoli una riflessione solida e costante sul dovere morale di ricorrere ai mezzi necessari per la vita e per la salute, e sui limiti di questo dovere. Questa tradizione è stata poi assunta pienamente dal magistero cattolico attuale, da Pio XII ai nostri giorni. L'impulso iniziale di tutta questa corrente di riflessione partì da Francisco de Vitoria (+1546). Nel suo influente trattato di teologia, edito postumo, il teologo domenicano commenta la sentenza di san Tommaso d'Aquino sul dovere di alimentarsi, introducendo la distinzione tra mezzi e situazioni diverse, secondo le quali si arriva ad una diversa conclusione:

[...] se un malato può prendere cibo o alimento con qualche speranza di vita, deve farlo, come dovrebbe essere dato al malato [... se però] la depressione di coraggio è tanta e la diminuzione della forza dell'appetito è tale che il malato potrebbe prendere alimento solamente con un grande sforzo e quasi come una tortura, allora può essere considerata come un tipo di impossibilità e pertanto si dà la scusa [...], soprattutto quando la speranza di vita è esigua o nulla<sup>8</sup>.

Più avanti insiste nel dire che nessuno è obbligato a ricorrere ad alimenti «delicati e preziosi» o a vivere in un posto «più salubre» per conservare la salute<sup>9</sup>. Ed in altre opere ritorna sul tema, spiegando che non c'è l'obbligo di ricorrere a «tutti i mezzi» per conservare la vita, ma basta utilizzare i mezzi a ciò di per sé ordinati e congruenti<sup>10</sup>. Poco dopo, Domingo Soto applicherà il pensiero di Francisco di Vitoria ad alcuni interventi medici:

8 F. DE VITORIA, *Relectiones Theologiae. Relectio de Temperantia*, P. Landry, Lugduni 1587, 1.

9 *Ibidem*, n. 12.

10 *Relectiones de Homicidio* n. 35. Gli stessi concetti vengono raccolti nel suo *Comentarium Secunda Secundae de Sante Tomae*, in II:II, q. 147, art. 1.

Nessuno può essere obbligato all'amputazione del membro o all'incisione del corpo che produce un gran dolore: perché nessuno è obbligato a conservare la vita con tanto tormento, né deve essere considerato omicidio di sé stesso<sup>11</sup>.

Da quel momento in poi, i principali teologi proporranno riflessioni simili, creandosi una vera corrente di pensiero o tradizione<sup>12</sup>. Con D. Báñez si comincia a parlare di «mezzi straordinari», intendendo come tali quelli che sono eccessivamente dolorosi o costosi<sup>13</sup>. Ricorda il teologo che una cosa è non prolungare la vita ed un'altra molto diversa abbreviarla. Il grande Francisco Suárez segnala che mentre non è mai lecito all'uomo uccidersi, non è obbligato a conservare sempre la vita con qualunque mezzo e modo, potendo posporla alla vita del prossimo o della patria<sup>14</sup>.

È interessante notare che alcuni autori considerano come motivo sufficiente del rifiuto di un intervento medico qualcosa di tanto soggettivo

11 D. SOTO, *Theologia Moralis, Tractatus de Justitia et Jure*, Lib. V, q. 2, art. 1.

12 Ecco alcuni dei testi che dei teologi moralisti che hanno proposto la stessa linea di riflessione lungo gli ultimi cinque secoli: L. MOLINA, *De Justitia*, Tom. IV, Tract. IH, disp. I, col. 514; G. SAYRUS, *Clavis Regia Casuum Conscientiae*, Lib. VII, Cap. IX, n. 28; D. BAÑEZ, in II:II, q. 65, art. 1; SÁNCHEZ, *Consilia*, Tom. II, Lib. V, Cap. 1, dub. 33; F. SUÁREZ, *Opera Omnia* (Pàris, ed. Berton, Vives, 1858), Tom. XII, disp. 9, sect. 3; L. LESSIUS, *De Justitia et Jure*, II, Cap. 9, dub. 14, n. 96; M. BONACINA, *Moralis Theologica*, Tom. II, Disp. 2, Quaest. Ultim., Sect. 1, Punct. 6, n. 2; P. LAYMANN, *Theologia Moralis*, Lib. III, Tract. 3, p. 3, cap. 1, n. 4; GABRIELIS A S. VINCENTIO, *De justitia et Jure*, Disp. 6, de restitutione, q. 6, n. 86; J. DE LUGO, *De Justitia et Jure*, Disp. 10, Sect. I, n. 21; A. DIANA, *Coordinatus*, per R. P. Martinun de Alcolea (Lugduni, 1667) Tom. VIII, Tract. V, Resol. 53., (ex Diana, p. 5, tr. 4, res. 33); H. TOUMELY, *Theologia Moralis* (Venetiis, 1756), Tom. III, Tract. de Decalogo, cap. 2, de Quinto Praec., Alt. I, conc. 2; SALMANTICENSIS, *Cursus Theologiae Moralis*, Tom III, Tract. XIII, de restit., Cap. II, Punct. 2, Sect. 2, n. 26; S. ALPHONSUS, *Theologia Moralis*, Lib. III, Tract. IV, cap. 1, n. 371; A. DE ESCOBAR, *Universae Theologiae Moralis* (Lugduni, 1663), IV, Lib. 32, Sect. Cap. V, Prob. XXIV, n. 128; T. TAMBURINI, *Explicatio Decalogi* (Venctus, 1719), Lib. VI, Cap. II, Sect. II, n. 11; A. HOLZMANN, *Theologia Moralis* (Benevento, 1743), Vol. I, Pars II, Traci. II, Disp. V, Cap. III, Cas. II; P. SPORER, *Theologia Moralis*, Tom. I, Tract. V, Cap. III, Sect. I, n. 13; A. REIFLESTUEL, *Theologia Moralis* (Mutinac, 1740), Tract. IX, Distinc. III, Quaes II, n. 14; C. LA CROIX, *Theologia Moralis* (Ravennie, 1761), Vol. I, Lib. III, Parsi, Tract. IV, Cap. I, dub. I; C. RONCAGLIA, *Theologia Moralis* (Lucae, 1730), Vol. I, Tract. XI, Cap. I, Q. III; N. MAZZOTTA, *Theologia Moralis* (Venetiis, 1760), Tbm. I, Tract. II, Disp. II, Quaest. I, Cap. I; B. ELBEL, *Theologia Moralis per modum Conferentiarum*, ed. I Bierbaum (Paderbomae, 1891-1892), II, n. 25 and n. 27; C. BILLUART, *Summa S. Theologiae* (Parisiis, 1852), Tom. VI, Dissert. X, Art. III, Consect. n. 3; V. PATUZZI, *Ethica Christiana sive Theologia Moralis*, Tom. III, Traci. V, Pars V, Gap. X, Consect. sept.; P. SCAVINI, *Theologia Moralis*, II, n. 649; J. GURY, *Compendium Theologiae Moralis* (ed.17; Romae, 1866), I, n. 391.

13 D. BAÑEZ, in II:II, q. 65, art. 1.

14 Cfr. F. SUÁREZ, o.c., Tom. XII, Tract. III, Disp. 9, Sect. 3, condii. 3.

vo come il senso del pudore. L. Lesius menziona il caso di una donna, specialmente una donna vergine che sentisse offesa la sua modestia per la medicazione nelle sue parti intime da parte di un uomo. E giustifica il rifiuto dell'intervento medico dicendo che «nessuno è obbligato ad accettare una cura che odia non meno che la stessa malattia o la morte»<sup>15</sup>. Un contributo importante fu quello del prestigioso moralista J. Di Lugo che dedicò ampie riflessioni a questo tema, affermando anch'egli con chiarezza che «l'uomo non è obbligato a conservare la vita con mezzi straordinari e difficilissimi»<sup>16</sup>, mentre deve ricorrere a quelli ordinari, perché chi li respinge dimostra di volere la sua morte<sup>17</sup>. Di modo simile si esprimono i "Salmanticenses", sant'Alfonso Maria di Liguori, e tanti altri. Questa ferma e costante tradizione venne ribadita da Pio XII in un discorso del 1957:

La ragione naturale e la morale cristiana insegnano che l'uomo (e chiunque abbia l'obbligo di avere cura del suo prossimo) ha il diritto e il dovere, in caso di malattia grave, di adottare le cure necessarie per conservare la vita e la salute [...] Ma esso non obbliga, generalmente, che all'impiego dei mezzi ordinari (secondo le circostanze di persone, di luoghi, di tempo, di cultura), ossia, di quei mezzi, che non impongono un onere straordinario per se stessi o per gli altri. Un obbligo più severo sarebbe troppo pesante per la maggior parte degli uomini<sup>18</sup>.

La Dichiarazione sull'Eutanasia della Congregazione per la Dottrina della Fede, pubblicata nel 1980, riaffermò la stessa dottrina:

È sempre lecito accontentarsi dei mezzi normali che la medicina può offrire. Non si può, quindi, imporre a nessuno l'obbligo di ricorrere ad alcun tipo di cura che, per quanto già in uso, tuttavia non è ancora esente da pericoli o è troppo oneroso. Il suo rifiuto non equivale al suicidio: significa piuttosto o semplice accettazione della condizione umana, o desiderio di evitare la messa in opera di un dispositivo medi-

15 L. LESSIUS, *De Justitia et Jure*, Lib. IV, Cap. 3, dub. 8, n. 60.

16 J. DE LUGO, *De Justitia et Jure*, Disp. 10, Sect. I, n. 21.

17 *Ibidem*, n. 29.

18 Pio XII, *Discorso in risposta ad alcuni importanti quesiti sulla "rianimazione"*, 24 novembre 1957.

co sproporzionato e risultati che si potrebbero sperare, oppure volontà di non imporre oneri troppo gravi alla famiglia o alla collettività<sup>19</sup>.

Un concetto ribadito anche dal Catechismo della Chiesa Cattolica:

L'interruzione di procedure mediche onerose, pericolose, straordinarie o sproporzionate rispetto ai risultati attesi può essere legittima. In tal caso si ha la rinuncia all'«accanimento terapeutico». Non si vuole così procurare la morte: si accetta di non poterla impedire.

Con la stessa fermezza e costanza con cui afferma che non si è obbligati a sottomettersi ad interventi che siano sproporzionati, la dottrina cattolica rifiuta l'eutanasia.

### **Dignità della vita umana ed eutanasia**

Innanzitutto bisogna definire il concetto di «eutanasia» al quale si riferisce la dottrina cattolica. Come insegna *Iura et bona*, si intende per eutanasia «ogni azione o omissione che, di natura sua o nelle intenzioni, procura la morte per

sopprimere ogni dolore»<sup>20</sup>. Si tratta, dunque, di un atto che ha per oggetto l'uccisione volontaria di una persona con il fine di fare in modo che non soffra più. Coincidono quasi tutti gli autori – favorevoli o contrari all'eutanasia – nel considerare che l'arrivo del cristianesimo ha significato una profonda «rivoluzione» nel mondo antico in relazione con la visione della morte, il suicidio e l'eutanasia<sup>21</sup>. Potremmo dire che il cristianesimo diffuse nel mondo una nuova antropologia. Attingendo alle radici della tradizione ebraica, il cristiano è con-

19 CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione sull'eutanasia "Iura et bona"*, 1980, 16.

20 *Ibidem*, 6.

21 Si veda per esempio: J. GAFO, *La Eutanasia. El derecho a una muerte humana*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid 1989, 120; G.J. GRUMAN, *Eutanasia e prolungamento della vita. Prospettive storiche* in S. SPINSANTI, *La morte umana*, Edizioni Paoline, Milano 1987, 117; J.L. BAUDOUIN - D. BLONDEAU, *La ética ante la muerte y el derecho a morir*, Herder, Barcelona 1995, 76; E. SGRECCIA - M.L. DI PIETRO, *Storia del fenomeno dell'eutanasia dall'antichità ai nostri giorni* in TARANTINO A. e TARANTINO M. L., *Eutanasia e diritto alla vita, Corso di aggiornamento culturale; Lecce, Novembre-Dicembre 1992* - Atti, Edizioni del Grifo, Lecce 1994, 20; K. BINDING - A. HOCHÉ, *The Release of the destruction of life devoid of value*, Sassone, Santa Ana, California 1975 (Orig. *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens. Ihr Mass und ihre Form*, Leipzig 1920), 37; J. RACHELS, *La fine della vita. La moralità dell'eutanasia*, Edizioni Sonda, Torino 1989 (Or. Inglese: 1986), 15.

vinto che l'uomo è stato creato da Dio, a sua «immagine e somiglianza» (Gn1,26). Ed è anche convinto che Dio si è fatto uomo, identificandosi con ogni essere umano ed offrendo il sacrificio della propria vita per la sua salvezza. Il sacrificio redentore di Cristo per ogni uomo annulla le disuguaglianze e le differenze: «Non c'è distinzione tra ebreo e greco, perché uno stesso è il Signore di tutti, ricco per tutti quelli che l'invocano» (Rm 10, 12). Gesù insegnò che tutti gli esseri umani sono figli di un stesso Padre (Lc 15) e predicò, con la sua parola ed il suo esempio, l'amore ed il servizio ad ogni uomo, specialmente al più bisognoso: al peccatore innanzi tutto, ma anche al cieco, al paralitico, al lebbroso, a chi è stato assalito per strada... In questa nuova visione dell'uomo, l'individuo non ha oramai valore secondo il suo stato di salute e benessere.

L'etica cristiana non si incentra nella cosa "bella e sana", ma considera il malato come una persona la cui attenzione deve essere privilegiata per colui che segue Gesù, il quale prende come fatto a sé quello che viene fatto coi malati<sup>22</sup>.

Come scrisse l'apologista del secolo quarto Lattanzio parlando dei malati terminali: «Sono inutili per gli uomini, ma sono utili per Dio che conserva la loro vita, dà loro lo spirito e concede loro la salute»<sup>23</sup>. Allo stesso modo, il valore dell'individuo e della sua vita non dipende più dalla sua utilità per la polis. Come dice G. Iadecola, l'eutanasia nell'età antica si basava fondamentalmente su un visione collettivista dell'uomo.

Questa concezione fu smantellata dalla civiltà cristiana, la quale prevalse, come è stato osservato, non tanto in virtù di un riferimento teologico al valore della vita come dono di Dio, quanto per la capacità di riscattare l'uomo dal vincolo della collettività<sup>24</sup>.

L'autore si riferisce espressamente all'analisi di F. D'Agostino:

22 J. GAFO, *La Eutanasia y la Iglesia Católica in Idem, La eutanasia y el arte de morir*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1990, 115.

23 Citato in *Ibidem*, 115.

24 G. IADECOLA, *Eutanasia. Problematiche giuridiche e medico-legali*, Liviana Editrice, Padova 1991, 3.

Una volta dimostrato che il fine ultimo dell'uomo è più che politico e che la vita umana ha un'eccedenza rispetto alla situazione sociale nella quale si trova, si seguiva facilmente la rivendicazione per la vita stessa di una dignità nuova non conosciuta nell'antichità<sup>25</sup>.

Per il cristiano, dunque, la persona umana vivente è sempre degna di rispetto; la sua vita, creata da Dio a sua immagine e somiglianza, redenta da Cristo, destinata alla vita eterna, è sempre dotata di un valore sublime, al quale corrisponde il concetto di *dignitas*. Il cristiano è consapevole anche, che la sua vita è un dono ricevuto per amore e che di questo dono non è il padrone assoluto, ma un amministratore libero e responsabile. Giovanni Paolo II afferma nell'enciclica *Evangelium Vitae*, che «la vita che Dio offre agli uomini è un dono con il quale Dio condivide qualcosa di se stesso con la creatura» (EV n. 34); e aggiunge che l'uomo è soltanto l'amministratore di un dono del quale deve rendere conto (EV n. 52). Il cristiano sa di essere libero perché ha ricevuto la libertà come dono; ma sa anche che la libertà va sempre unita alla responsabilità. Nel racconto sul Paradiso Dio offre tutto all'uomo e gli dà anche la possibilità di mangiare dall'albero del bene e del male. Ma gli chiede di non farlo; di scegliere liberamente di non farlo. Non è libero l'uomo di mangiare dell'albero e fare bene. Per questo, il Quinto Comandamento, «non uccidere» è un appello alla sua libertà: deve scegliere sempre di evitare l'uccisione dell'altro o di se stesso. Non è libero l'uomo di procurare la morte dell'altro (o di se stesso) e di fare bene.

25 «Iustitia» (1977), 297.



---

## **L'UOMO CREDENTE E L'INTERROGATIVO DELLA SOFFERENZA**

**Mario Picozzi**

Professore Associato di Medicina Legale  
Università degli Studi dell'Insubria, Varese

---

La domanda al tempo stesso più semplice e drammatica di fronte alla sofferenza è: «perché ciò accade?» e, più propriamente, «perché proprio a me?» L'interrogativo quindi non è posto sulla sofferenza in quanto tale, ma sul senso della sofferenza. Ciò che fa paura è l'assurdità della sofferenza e la conseguente difficoltà a identificare ciò che la possa vincere. La malattia, la morte rappresentano uno scacco, un tradimento delle promesse che l'esistenza fino a quel momento aveva dischiuso. Il tempo della sofferenza non solo limita le possibilità della libertà, ma la priva dei motivi che soli le consentivano di agire. Lo sguardo fiducioso verso la vita lascia il posto all'inquietudine, al dubbio, alla rabbia, fino al disprezzo.

L'interrogativo non può non rivolgersi a Colui che della vita è la garanzia, della promessa il compimento, della morte il vincitore. Per cui l'uomo, messo alla prova dalla sofferenza, mette alla prova la fede in quel Dio che aveva fino ad allora sorretto la sua vita. Può Dio aver abbandonato il suo servo fedele? In che modo la vita dell'uomo sarebbe garantita? Cosa deve/può fare Dio contro il male? In ultima analisi, il male presente nel mondo pone la domanda: chi è Dio?

Domanda elevata sia nei confronti dell'autorivelazione di Dio sia verso le immagini che l'uomo stesso si è costruito di Dio. Se Dio non può sottrarsi alla domanda sulla sofferenza, può l'uomo non porre a se stesso l'interrogativo?

La sofferenza è sempre una esperienza personale, non può essere narrata alla terza persona; di fronte ad essa non si può essere neutrali e semplici spettatori. Anche volendo, non si riesce. Se Dio non può sottrarsi, nemmeno l'uomo può illudersi di delegare ad altri l'interrogativo: in esso è in gioco la sua identità, la sua stessa libertà. L'interrogativo su Dio che la sofferenza impone, diventa anche interrogativo sull'uomo.

La domanda sulla sofferenza investe quindi tutti coloro che in vario modo e a diverso titolo si prendono cura di chi soffre. Il malato pone l'in-

terrogativo a sé e a coloro che si prendono cura di lui. La famiglia, gli amici, gli operatori sanitari ne vengono investiti. Non si può essere neutrali. Si può cercare di ignorare la domanda, di rimuoverla, di delegarla ad altri. Sono sostanzialmente operazioni illusorie: il tarlo rimane, l'inquietudine resta, perché in quella questione l'identità stessa di ogni soggetto è messa alla prova, ne va della propria vita.

Quindi la sofferenza non può essere ridotta a fatto privato, da lasciare al singolo nel suo isolamento. Se la sofferenza è personale e l'altro non può soffrire al posto del sofferente immunizzandolo da questa esperienza, è però possibile consegnare all'altro le proprie domande, i propri dubbi, la propria disperazione, la propria speranza. E questo in vista di una restituzione. Questo percorso non impedisce o esclude l'assunzione di responsabilità, ma segnala come la relazione sia necessaria per decidere e decidersi. La sofferenza quindi chiama in causa il trascendente, passando per il singolo uomo, investendo l'intera società. Quest'ultima viene interpellata non solo e semplicemente in termini di assistenza, di prestazioni tecniche da garantire, ma principalmente in riferimento al modello di convivenza sociale che intende costruire, alle forme di oggettivazione sociale del bene che essa esprime e su cui i propri cittadini si formano.

Niente e nessuno può sottrarsi alla domanda posta dall'esperienza di sofferenza: il mondo intero è chiamato in causa, addirittura la sua stessa sopravvivenza. E la tradizione religiosa ben ha compreso questo nesso tra sofferenza personale e destino universale coniando l'espressione: «se salvi una persona salvi il mondo intero e se uccidi una persona sopprimi il mondo intero».

### **Il nesso tra salute e salvezza**

Il concetto di salute è di difficile definizione, perché riceve connotazioni diverse ed anche opposte in ordine ai livelli e gli ambiti di riferimento. E comunque non sembra decidibile dal solo punto di vista tecnico<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Rimandiamo al nostro intervento *Etica e persona disabile mentale grave* in «Politiche sociali e servizi», 2002, IV,1, 109-126.

Se per le interpretazioni “descrittivistiche” la salute si identifica con un funzionamento statisticamente tipico di un organismo, per le interpretazioni sociologiche salute equivale a un comportamento conforme a standards socialmente riconosciuti, rispetto ai quali la malattia è essenzialmente “devianza”. A loro volta, se per le interpretazioni “normativistiche” la salute è una condizione secondo una “norma ideale”, di natura soggettiva od oggettiva che sia, per le concezioni “fenomenologiche” ed “ermeneutiche” salute e malattia non possono mai essere definite solo in termini medico-biologici, né sociologico-funzionali, perché, il valore del “vissuto”, che è elemento fondamentale della condizione di sano-malato, è di per sé, inoggettivabile; è possibile perciò solo una “comprensione” interpretativa, mai esaustiva, della condizione di continuità o di rottura esistenziali, in cui consiste la salute o la malattia del soggetto.

In questa prospettiva il concetto di salute si estende inevitabilmente fino ad includere l'integralità realizzata della persona, fino cioè a riavvicinare il concetto di salute a quello originario latino di “salvezza”<sup>2</sup>.

Così lo scopo responsabile dell'azione del medico, in cui trova senso compiuto tutta la sua componente scientifico-tecnica, è la realtà della salute integrale della persona umana. Non perché la medicina garantisca da sé questo obiettivo<sup>3</sup>, ma nel senso che la salute cui può contribuire l'agire del medico partecipa oggettivamente alla totalità della persona e all'insieme della sua ricerca di “salutare” compimento. Questo non comporta che il medico debba abbandonare l'oggettività del suo sguar-

2 La parola salute deriva etimologicamente dal latino *salus* che significa salute, bene, salvezza, così di singole persone come di tutto lo Stato (Cfr. alla voce «salus» GEORGES, CALONGHI, *Dizionario Latino-Italiano*, vol. I, Rosenberg & Sellier, Torino 1938)

3 Nel definire gli scopi della medicina, un importante rapporto mette in guardia dall'attribuire l'autonomia e il benessere sociale come sue specifiche finalità. Se è vero che la salute oggettivamente favorisce la possibilità della libertà, si deve altresì precisare che la salute è condizione necessaria ma non sufficiente per perseguire l'autonomia del soggetto. Non si può trasformare l'intera impresa della medicina in un mezzo per perseguire beni privati. Allo stesso modo è un errore stabilire il benessere della società quale scopo primario della medicina. Non può la medicina stabilire il bene complessivo della società. Qualora la società si servisse della medicina per cancellare gli inabili, per farne l'ancella dell'autorità politica o anche solo l'esecutrice della volontà del popolo, essa perderebbe la sua autorevolezza e la sua integrità (*Rapporto dello Hastings Center* (edizione italiana a cura di M. Mori), Gli scopi della medicina: nuove priorità, in «Notizie di Politeia», 1997, 45, 32-36).

do clinico che indaga con rigore metodologico i segni per giungere alla formulazione di una diagnosi e alla conseguente proposta terapeutica; ma significa che nel perseguire la salute in senso clinico non si perde di vista, nella coscienza e nell'atteggiamento del medico, il senso analogico della salute, cioè il senso della appartenenza della salute medicalmente intesa alla questione più generale e significativa della questione della "salvezza" totale della persona.

Ognuno dei significati di salute evidenziati presenta delle giustificazioni che non possono essere ignorate e che esigono un'articolazione unitaria, capace di distribuire a diversi livelli il significato di salute. Ma, se si pone a capo del significato di salute l'idea massimamente comprensiva di «spontaneità del vivere», in quanto immediata e originaria apertura del vivente al bene e, corrispettivamente, a capo di quello di malattia l'idea di «chiusura dell'orizzonte di possibilità aperte alla vita» del vivente<sup>4</sup>, allora è possibile includere in tale definizione su piani diversi, sia la concezione esistenziale del vissuto, sia quella dell'ideale normativo, sia, infine, quella statistica e sociologica, secondo un ordine che cerca di rendere giustizia a ciascuna di esse. Diventa quindi necessaria l'introduzione di un ordine che gerarchizzi i significati a partire da quello ermeneutico-esistenziale che vede coinvolta nella vicenda della salute/malattia la totalità del soggetto. Ne consegue che solo per opportuna riduzione specialistica sarà possibile stabilire significati più oggettivati ed oggettivanti, proporzionati cioè a tecniche di intervento medico e sociale, senza perdere il ricordo della loro appartenenza di principio all'universo totale del soggetto sano/malato.

### **L'uomo, la sofferenza e Dio**

Il nesso tra sofferenza e salvezza solleva importanti interrogativi. Essi sono sinteticamente riassunti dal tetralemma epicureo. O Dio (1) intende eliminare il male ma non può, oppure (2) lo può eliminare ma non vuole, oppure (3) né può né vuole eliminarlo, oppure (4) lo può elimina-

---

<sup>4</sup> R. MORDACCI, *I significati di salute e malattia*, in P. CATTORINI, R. MORDACCI, M. REICHLIN (a cura di), *Bioetica. Corso introduttivo*, Europa Scienze Umane Editrice, Milano 1996, 20.

re e pure lo vuole. «Nel primo caso Dio non sarebbe onnipotente, nel secondo caso non sarebbe buono, cioè moralmente perfetto, nel terzo caso non sarebbe né l'uno né l'altro, e nel quarto infine dovremmo chiederci da dove poi venga il male e perché Dio non lo elimina»<sup>5</sup>. La riflessione sia teorica che esperienziale ha cercato di individuare piste per dare adeguata e pertinente risposta a queste domande.

a) *Sofferenza quale retribuzione per un comportamento moralmente riprovevole.*

Questa prospettiva delinea un legittimo desiderio di giustizia, l'invocazione di una garanzia di ordine trascendente i cui frutti già oggi si possano intravedere, pregustare, anche se non esaurire: il giusto deve avere la sua ricompensa, mentre il reprobato deve subire la condanna. Ma il dolore innocente esprime in modo radicale la critica a questa rappresentazione.

b) *Sofferenza quale offerta espiatrice.*

Ciò presuppone la libera scelta di offrire la propria sofferenza per sé e per altri in nome di un bene/ente superiore, che ricompenserà comunque tale offerta. La sofferenza così intesa può diventare tempo di conversione e di redenzione, oltre che gesto di prossimità. Ma in quest'ottica emerge l'interrogativo: si può scegliere il dolore? Questa posizione richiede un atto supererogatorio, che appartiene alla sfera del facoltativo, non dell'obbligatorio.

c) *Sofferenza come mistero.*

Se da un lato si accetta un aspetto indecifrabile, totalmente altro della sofferenza, dall'altro questo presuppone un affidamento in Colui che potrà, in modo incomprensibile all'uomo, riscattare dolore e morte. La figura di Abramo in questo è esemplare e paradigmatica: accetta, in nome di una parola ricevuta, di esperire, misteriosamente, la più grande tragedia per un padre, l'uccisione del proprio figlio<sup>6</sup>. Ma questo affidamento a disegni imperscrutabili, o comunque

---

5 A. KREINER, *Dio nel dolore. Sulla validità degli argomenti della teodicea*, Queriniana, Brescia 2000, 13.

6 Dio si rivolge ad Abramo con queste parole: «Prendi tuo figlio, il tuo unigenito che ami, Isacco, vè nel terri-

avvolti da mistero, come può soddisfare il desiderio dell'uomo? Non rappresenta forse una risposta a buon mercato, quando sarebbe più onesto ammettere la propria intrinseca ignoranza? Si può/deve amare Dio per nulla, come l'esperienza biblica di Giobbe ricorda<sup>7</sup>?

d) *Sofferenza di Dio con e per l'uomo:*

Si affaccia qui il mistero di un Dio debole, il cui limite l'uomo sarebbe chiamato a "perdonare". Ma se Dio potrebbe non essere il compimento, come potrà sanare le ferite, ristabilire la giustizia, vincere la morte? Quale garanzia è data all'uomo se, come afferma il libro del Qoèlet, la pioggia arriva sui buoni e sui cattivi<sup>8</sup>?

e) *La sofferenza non esige la domanda sulla sua causa, ma di assumere l'impegno che da essa scaturisce.*

È l'immagine di un Dio che soffre con l'uomo, che gli chiede di resistere nella fede nonostante la sofferenza. L'episodio del cieco nato nel vangelo di Giovanni ne è una chiara testimonianza<sup>9</sup>. Un Dio che non sta senza la sofferenza, pur rimanendone svincolato, così da essere il garante della speranza. Ma l'uomo non può svincolarsi dalla sofferenza; la vita non scorra via nonostante la sofferenza, ma ne è mutata radicalmente. Come può essere sanata questa frattura?

f) *Male come realtà positiva, non come semplice privazione.*

Questa impostazione presuppone l'atto di libertà dell'uomo. Il male c'è già: l'uomo creato buono diventa per sua scelta cattivo. Ma può Dio aver creato il suo rifiuto?

Diverse le risposte date, in cui si manifestano concezioni e interpre-

torio di Moria e offrilo in olocausto su di un monte che io ti indicherò» (Gn. 21, 2).

7 Satana così interroga Dio: «Forse che Giobbe teme Dio per nulla? Non sei forse tu che hai messo una siepe intorno a lui e alla sua casa e a tutto quello che è suo? Tu hai benedetto il lavoro delle sue mani e i suoi possedimenti si espandono sulla terra. Ma stendi un poco la tua mano e tocca quanto ha, e vedrai come ti maledirà apertamente» (Gb, 1, 9-12).

8 Dice il libro del Qoèlet: «Vi è una sorte unica per tutti: per il giusto e per il malvagio, per il puro e per l'impuro, per chi offre sacrifici e per chi non li offre, per chi è buono e per chi è cattivo, per chi giura e per chi teme di giurare» (Qo, 9, 7-8).

9 Gesù «passando, vide un uomo cieco dalla nascita e i suoi discepoli lo interrogarono: "Rabbi, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché sia nato cieco?". Rispose Gesù: "Né lui ha peccato né i suoi genitori, ma è perché in lui siano manifestate le opere di Dio» (Gv, 9, 1-3).

tazioni in radicale contrasto tra loro. Va sottolineato come ciascuna di esse esprima aspetti assolutamente pertinenti e allo stesso tempo non sia esente da critiche severe. Si può/deve comporre tale quadro variegato e contraddittorio inscrivendolo in una prospettiva e concezione unitaria?

L'uomo si ribella alla banalità del male, chiede che la sofferenza non sia inutile, che la giustizia trionfi, che la vita abbia un compimento. L'esperienza della sofferenza mette a dura la prova la fede in questo compimento e incrina l'affidamento alla promessa. Anzi appare quale smentita di ciò che la vita sembrava consegnare e si avverte la solitudine, l'isolamento e infine l'abbandono. Al contempo la stessa esperienza di sofferenza può diventare condizione favorevole perché, attraversando il male, l'uomo confermi quel bene, quel senso, quel fondamento, quella fede, quella immagine di Dio per cui la vita stessa è stata spesa e si è rivelata meritevole di essere vissuta. Questa ambiguità nell'esperienza di sofferenza chiede, fin dove possibile, di essere sciolta non astrattamente ma praticamente dall'uomo.

### **L'uomo, la sofferenza e gli altri**

La sofferenza non è un fatto privato, sia perché è necessario che l'uomo possa raccontare la sua esperienza, sia perché inevitabilmente essa coinvolge altri, dalla cerchia dei familiari e amici agli operatori sanitari. Quanto si può condividere della sofferenza dell'altro? Capita talvolta che certe forme di prossimità si trasformino in presa di distanza.

Alcuni atteggiamenti demagogicamente consolatori, alcune rassicuranti parole verso un futuro non più possibile, appaiono oggettivamente offensive e irrispettose nei confronti del malato, poiché pronunciate a prescindere dalla condizione del soggetto e quindi a monte di un rapporto che invece necessita un coinvolgimento diretto, esistenziale, dei diversi soggetti. La prossimità non si accontenta di un gesto, ma corre il rischio del legame con l'altro.

Riprendendo l'assunto per cui è il senso della sofferenza e della morte il dramma dell'uomo, l'interrogativo su queste realtà diventa luogo di

incontro tra le persone, tra i differenti credi religiosi, tra medico e paziente. Luogo che al tempo stesso può essere fecondo, rischioso, ambiguo, drammatico. La sottolineatura dell'incontro evidenzia come l'altro non possa essere abbandonato a se stesso nei momenti decisivi della vita; l'approssimarsi della morte rappresenta il momento dove l'intera storia personale viene riassunta e giudicata, serenamente o conflittualmente, e riconsegnata nelle mani degli altri<sup>10</sup>. In questa prospettiva ciò che appare chiaro è che la relazione è necessaria. Da soli nei momenti cruciali dell'esistenza non si resiste<sup>11</sup>.

Occorre correre il rischio della relazione, senza voler predeterminarne gli esiti. La relazione implica il riconoscimento della corporeità quale luogo originario di formazione della coscienza della persona, e della possibile ambiguità degli esiti di tale riconoscimento.

### **Il corpo e la sua ambiguità<sup>12</sup>**

Indubbiamente, è possibile distinguere tra il corpo oggetto della biologia e della fisiologia, interpretato con differenti modelli teorici di tipo funzionalistico o meccanicistico, e il corpo vissuto; ma questa distinzione non può essere una separazione o una confusione<sup>13</sup>. Occorre interrogarsi sul nesso tra corpo e verità. La coscienza umana, all'origine, è sempre coscienza in prospettiva, in situazione; la sua percezione, infatti, non è "assoluta", totalmente indipendente, a livello gnoseologico, ma è regolata dalla disposizione di un asse corporeo<sup>14</sup>.

10 «Anche i morti, ovviamente hanno una storia. Anzi, i morti non sono oramai nient'altro che il racconto di questa storia. Esso è però un racconto per noi, non per loro. Ciò è già vero quando il pronome noi indica un pubblico generale: noi che leggiamo i testi biografici. Ma è soprattutto vero quando i morti sono i nostri morti. Chi muore, muore sempre a qualcuno (o così, per lo meno, dovrebbe essere). Viene a mancare. La relazione è spezzata, e nella memoria di chi resta una storia di vita resta una storia di vita di cui il protagonista non può sentire il racconto. Così la storia viene raccontata ad altri» (A. CAVARERO, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano<sup>2</sup> 2003, 130).

11 Cfr. M. CHIODI, *La morte occultata*, in AA.VV., *La bioetica. Questione civile e problemi bioetici sottesesi*, Glossa, Milano 1998, 101-149.

12 Questo paragrafo e quello sul dono come circolarità sono stati scritti con la collaborazione di Silvia Siano.

13 K. JASPERS, *Il medico nell'età della tecnica*, Raffaello Cortina, Milano 1991.

14 V. MELCHIORRE, *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1991, 39.

Ciò non significa che la coscienza non possa trascendere la propria situazione, ma l'astrazione che si dilata verso l'universale non può astrarre da se stessa, non essendo in grado di cancellare il suo presupposto esistenziale, il corpo appunto. Di conseguenza «il mio corpo può apparirmi come corpo fra i corpi, può, in qualche modo, essere oggettivato, ma mai totalmente: dovrà rinviare ad un punto zero, ad un suo qui, che resta inoggettivabile»<sup>15</sup>.

Il corpo è perciò quel punto originario da cui si dischiude l'intenzionalità trascendentale della coscienza dell'uomo, che non può mai essere annullato. È dunque sempre lo stesso io che fa diverse esperienze, che pensa, che desidera: un io che non si dà "annesso al corpo", ma è anche il mio stesso corpo (*Leib*)<sup>16</sup>. Va sempre ricordato che, sia che ci si limiti alla percezione del proprio corpo o che si riconosca l'umano nel corpo d'altri, si è in presenza di un'identità coscienziale che non ammette divisioni radicali dal proprio corpo<sup>17</sup>. In altre parole, nella sua trascendentalità situata (in un corpo) e trasgressiva (aperta al mondo), immanente e trascendente, l'io si distingue dal suo manifestarsi organico, ma non in un senso che permetta di parlare di un dualità ontologica<sup>18</sup>. Si può, infatti, distinguere l'io dal suo corpo, ma ciò non significa che si possa separare l'io dal suo corpo<sup>19</sup>. Si comprende come nell'esperienza dell'altro, la percezione del *Leib* comporta il riconoscimento diretto, evidente, della soggettività altrui, proprio attraverso la sua corporeità<sup>20</sup>, senza che però ciò significhi piena comprensione, "possesso", dell'io altrui come sorgente di senso e di richiesta di riconoscimento. Il corpo è parte integrante delle riflessioni sulla sofferenza e sulla morte e delle scelte che si è chiamati a fare nelle fasi finali della vita; non può essere ridotto a mero accessorio, senza al contempo cadere in concezioni vitalistiche dell'esistenza. La stessa riflessione

15 *Ibid.*, 41.

16 *Ibid.*, 57.

17 *Ibid.*, 58.

18 *Ibid.*, 86.

19 A. PESSINA, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Edizioni Bruno Mondadori, Milano 1999, 90.

20 V. MELCHIORRE, *Corpo e persona...*, 80.

teologica deve confrontarsi con questo aspetto quando parla di resurrezione<sup>21</sup>. L'esperienza di sofferenza mette in gioco il rapporto del soggetto con Dio, con se stesso (inteso come unità tra corpo e mente), con gli altri. Non vi è solo una questione di benessere (un bene che passivamente ricevo), ma soprattutto, è in discussione il senso, la figura di bene che interpella e invoca la risposta libera della persona; in ciò la domanda sulla sofferenza assume tutta la sua valenza etica. Occorre quindi interrogarsi sulla "figura" di uomo credente in grado di attraversare la sofferenza perseverando nella propria fede. Cerchiamo di segnalare un profilo.

#### **Quale responsabilità per l'uomo? La figura del servo inutile**

Se è vero che è difficile accettare che da un male si possa ricavare un bene, non si può non riconoscere come la sofferenza diventi tempo propizio per esaminare e giudicare la propria esistenza. Si manifesta perciò una evidente contraddizione: da un parte l'assurdità del male, la sua radicale inutilità, dall'altro la malattia come tempo di libertà.

La figura di Giobbe porterebbe alla conclusione che si deve amare Dio per nulla. Egli rappresenta la cifra dell'autentica fede, in quanto conferma la fiducia in Dio attraverso la sofferenza, senza chiedere nulla in cambio. Ma è possibile un amore incondizionato? O meglio ci può fidare di Dio, sulla base di una sua preveniente gratuita dedizione nei confronti dell'uomo sperimentata nella vita, senza esprimere la speranza di un compimento? Tale atteggiamento non sottintende forse una considerazione limitativa del dono e della gratuità, considerati in un'ottica unilaterale?

#### **Il dono come circolarità**

Il dono è figura speculativa di straordinaria gravidanza onto-etica e ciò che in esso circola, a differenza del mercato e della redistribuzione

---

<sup>21</sup> Il Catechismo della Chiesa Cattolica, commentando l'articolo del Credo che concerne la risurrezione della carne, afferma che la carne è il cardine della salvezza.

delle cose, è «al servizio del legame sociale, o almeno è condizionato dal legame sociale»<sup>22</sup>.

La “struttura” della situazione donatrice ha una forma sostanzialmente triadica: c'è un donatore, un dono e infine un donatario (colui che riceve il dono).

Il dono è un “passare” qualcosa a qualcuno, che avviene grazie ad una causalità secondo libertà: il gesto del donatore, infatti, non è mai senza ragione, perché le forme della libertà non sono senza ragione ma, anzi, le più razionali; sono, però, libere da una ragione calcolante, che ricondurrebbe subito tutto allo scambio. Spesso il valore di legame e l'utilità del dono sono strettamente legati; si pensi al dono di un organo da parte della madre alla propria figlia: «sono gesti liberi, fatti verso una persona per via del legame che ci unisce (...); a differenza del mercato, sono gesti che non richiedono l'equivalenza»<sup>23</sup>.

Il dono autentico, infatti, non esige necessariamente un dono reciproco, e tantomeno un dono equivalente, in quanto si oppone, di per sé, allo scambio degli equivalenti calcolati; com'è invece nella logica del mercato. Il vero dono può essere altresì un gesto unilaterale: si pensi, ad esempio, al dono del sangue, o di un organo, dopo la morte, fatto a sconosciuti: in questo caso i legami sociali sono completamente assenti; eppure si può correttamente sostenere che questi gesti siano «fatti in nome della solidarietà, che la loro ragione d'essere sia in quel legame simbolico che unisca donatore e donatario nell'ambito di uno stesso insieme»<sup>24</sup>. Si agisce in questa fattispecie in nome di una gratitudine verso la comunità da cui si è stati accolti, condotti lungo le strade della vita, curati nel momento della sofferenza; in altre parole, in nome dell'amore per l'umanità di cui si fa parte. In questo senso, il dono porta sempre con sé la speranza della gratitudine; parte, in qualche modo, dalla stessa gratitudine, perché, suggerisce Godbout, «obbedi-

---

22 J.T. GOUBOUT, *La circolazione mediante il dono*, in AA.VV., *Il dono perduto e ritrovato*, Manifesto libri, Roma 1994, 26.

23 *Ibid.*, 31.

24 *Ibid.*

sce al principio del debito»<sup>25</sup>, ponendo sempre, in sé, la questione della restituzione. Ciò non è necessariamente la «contropartita maledetta», perché riporterebbe il dono allo scambio (come pensa Derrida)<sup>26</sup>; la gratitudine può, invece, ben testimoniare e giustificare la reciprocità del sorgere puro, cioè la gratuità nel donatario, suscitata dalla gratuità del donatore. Tommaso d'Aquino osservava giustamente, a tal proposito, che, per poter veramente corrispondere a un dono, bisogna che il donatario, di rimando, presenti un altro dono, non equivalente a quello ricevuto, che dovrebbe poter sporgere su di esso, nel senso che dovrebbe possedere in sé, a sua volta, una specie di gratuità assoluta<sup>27</sup>, che non può che corrispondere, in un certo senso, che alla propria soggettività trascendentale.

In quest'ottica, pertanto, il dono è fondamentale come dono di se stessi agli altri: funge da medio simbolico di sé, verso gli altri. Si può anche affermare che la restituzione si esprime nella stessa trasformazione indotta nel donatore. Chi dona è spesso portato a parlare di un'esperienza di «rinascita» o di «vita nuova» che consegue al gesto del dono.

Anche il dono preveniente di Dio non esige una restituzione, ma non la esclude. Certo Dio ama di propria iniziativa l'uomo e lo ama così fortemente da non lasciarsi condizionare, nel continuare ad amarlo, dalla risposta, spesso deludente, dell'uomo. Questo non significa però che egli sia indifferente alla risposta dell'uomo. Anzi egli, benché si aspetti una risposta di amore, non si lascia condizionare né scoraggiare dalla “non risposta” dell'uomo o dall'assenza di risposta. Egli, per primo e sempre da capo, riavvia, riattiva il “circolo del dono”, senza garanzia di restituzione, all'infinito. Tale è l'identità del perdono, che ricrea legami dove si erano spezzati. In questa prospettiva va riconosciuto che il libero affidamento dell'uomo al dono preveniente di Dio attende una restituzione.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 32.

<sup>26</sup> J. DERRIDA, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Cortina, Milano 1996.

<sup>27</sup> C. VIGNA, *Sul dono come relazione pratica trascendentale*, appunti del corso di Filosofia Morale, anno accademico 2001-2002, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, 5.

### **Il servo inutile**

Il fondamento, il trascendente, il Dio della misericordia, si mette al posto dell'uomo, senza esonerare l'uomo dal suo posto<sup>28</sup>. Ma ciò potrebbe configurare una sorta di "responsabilità impossibile": come giustificare un'apertura all'insondabile, un affidamento ad un oltre che supporta e ricomprende la mia stessa responsabilità? Come si può essere responsabili di sé stessi e delle proprie scelte, quando il loro significato ultimo e definitivo sfugge alla nostra comprensione? L'esperienza di inadeguatezza, di povertà, di inutilità è propria di ogni uomo che accompagna il proprio fratello nella sofferenza e nella morte. L'uomo avverte di essere servo inutile. Ma la consapevolezza di essere soltanto servi può essere una prospettiva promettente: non comporta né la rinuncia alla responsabilità del servizio, né il venir meno della coscienza del limite. Essa invita alla continua declinazione, mai definita una volta per tutte, della dialettica tra resistenza e resa. Resistere insieme all'altro sofferente e morente, riconoscendo di essere ospiti dell'umano che è in noi, attesta come la relazione umana sia sempre possibile e possa e debba essere sempre testimoniata, in qualsiasi circostanza e situazione di dolore, testimoni della dedizione incondizionata di Dio. Arrendersi alla sofferenza e alla morte, nella consapevolezza del limite sia della medicina che dell'essere umano, ricorda che la vittoria sulla sofferenza e sulla morte è indeducibile<sup>29</sup> opera e dono di Dio.

28 Della drammaticità di questo rapporto per riferimento alla salvezza o alla condanna eterna parla il teologo G. Colombo con parole molto chiare: «non si può negare l'inferno, perché non si può togliere la libertà all'uomo; ma, d'altro lato, non si può negare che Dio sia l'Amore». Il problema resta nella sua alta drammaticità; resta senza soluzione a tormentare il pensiero cristiano, che non può rinnegare né Dio né l'uomo» (G. COLOMBO, *L'ordine cristiano*, Glossa, Milano 1993, 101).

29 La morte di croce di Gesù «non può essere solo paragonata alla nostra esperienza del dolore o dell'abbandono di Dio e neppure solo del dolore innocente. Il modello del "giusto innocente vittima dei peccatori" offre solo un'analogia per far comprendere che egli sperimenta nella croce in modo assolutamente singolare l'abbandono di Dio che è per lui il Padre unico (Abbà) e insieme la sua rappresentatività solidale nei confronti degli uomini peccatori di carattere non solo morale, ma anche oggettivo: è questo ciò che caratterizza la realtà della morte di Gesù, come la sua propria morte di croce» (G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso risorto*, Queriniana, Brescia 1998, 208).

### **Il desiderio di riconoscimento**

Il desiderio, «quale espressione dell'attesa del bene del riconoscimento»<sup>30</sup>, diventa principio di unità tra la logica del dono e la figura del servo inutile. Il desiderio esprime la speranza in un compimento. Non esige di essere saturato; anzi la saturazione del desiderio inteso come criterio per conoscere che cosa sia la vita e ciò che in essa valga, ha come inevitabile conseguenza la constatazione dell'assurdità dell'esistenza e dell'irrimediabilità della morte. L'affidamento dell'uomo a Dio in risposta ai benefici di Dio nei confronti dell'uomo consente di vivere la speranza quale volto concreto del desiderio. Questa speranza non si trasforma in una vana attesa di un Godot che mai verrà e che porta alla disperazione. Il desiderio spinge ad agire e consegna un compito (in questo la malattia è propriamente tempo per volere<sup>31</sup>): le azioni e le scelte dell'uomo diventano opera di mediazione tra il desiderio trascendentale illimitato e i bisogni categoriali determinati. Così facendo, si supera da una parte un'apertura al trascendente senza una sintesi con la vita quotidiana, e dall'altra il ripiegamento in una finitezza senza inquietudini, incapace di sperare.

L'esperienza della sofferenza, il cimento della libertà che essa invoca, consentirà quindi di venir istruiti sul senso del soffrire e del morire, quel senso che nel linguaggio della fede si esprime con la parola speranza<sup>32</sup>.

30 F. BOTTURI, *Esperienza del bene e dinamismo della ragione pratica*, relazione tenuta al Convegno *Camminare nella luce*, Pontificia Università Lateranense, Roma 21 novembre 2003 (pro manuscripto).

31 Cfr. G. ANGELINI, *La malattia, un tempo per volere*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

32 Con queste parole Gesù si rivolge ai suoi discepoli, annunciando la sua morte e resurrezione: «La donna, quando partorisce, è nel dolore, perché è venuta la sua ora; ma quando ha dato alla luce il bambino, non si ricorda più della sofferenza, per la gioia che è venuto al mondo un uomo. Così anche voi, ora, siete nel dolore; ma vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegherà e nessuno potrà togliervi la vostra gioia. Quel giorno non domanderete più nulla» (Gv, 16, 21-23).

---

## LA PERCEZIONE DEL DOLORE NELLA CONTEMPORANEITÀ E LA FIGURA DI GIOVANNI PAOLO II: UNA PROSPETTIVA SOCIOLOGICA

### Cecilia Costa

Docente di Sociologia dei processi culturali

Facoltà di Scienze della Formazione - Roma Tre

Docente di Sociologia generale - Pontificia Università lateranense

---

### La percezione del dolore

Il dolore, la morte, la malattia, spesso strettamente congiunti, da sempre hanno suscitato nell'animo umano trepidazione, ansia, paura, superstizione: studiosi di ogni tempo si sono misurati con il tentativo di una loro definizione, al fine di circoscriverli, razionalizzarli.

Nel corso dei secoli, l'umanità ha invocato, in modi diversi, un soccorso, un conforto spirituale o una giustificazione convincente della presenza del bene e del male nel mondo: un profondo bisogno di comprensione di questa "assurda" realtà, che Weber aveva espresso nel suo concetto di teodicea in modo più esteso e generalizzato rispetto alla prima definizione data per la stessa problematica da Leibniz.

Negli ultimi decenni del secolo scorso, poi, si è provato con ogni mezzo possibile ad esorcizzare le problematiche drammatiche dell'esistenza – spesso assimilate ad un'immagine scandalosa della modernità e della ragione – in quanto sono «l'archetipo dei limiti delle potenzialità umane»<sup>1</sup>.

Gli strumenti per cercare di comprendere la morte e il dolore sono molti, ma ancor più numerosi, sono i "ponti" culturali costruiti nel corso dei millenni «per legare il finito all'infinito, la vita mortale ai valori immuni all'azione erosiva del tempo» nella speranza di coniugare, transitorietà e durata<sup>2</sup> e nel vano tentativo almeno di sublimare queste vicende, antiche quanto l'uomo.

L'atteggiamento degli uomini, spesso mutevole da un'epoca all'altra, al seguito delle variazioni del clima storico-culturale, nei confronti del dolore, e soprattutto della morte, condensa molte delle dinamiche della vita e sintetizza le angosce e le speranze dell'immaginario collettivo e individuale<sup>3</sup>. L'accettazione pacata della sofferenza o della fine della vita, o viceversa la ribellione alla fragilità e finitezza del destino umano,

1 Cfr. Z. BAUMAN, *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna, 1999, p. 13.

2 Cfr. Z. BAUMAN, *La società individualizzata*, Il Mulino, Bologna, 2002, pp. 298, 301.

3 Cfr. M. VOVELLE, *La morte e l'Occidente*, Laterza, Bari, 2000, p. 689.

sono scelte esistenziali basate su una serie di presupposti, sull'importanza o lo scarso rilievo, che essi rivestono nella valutazione soggettiva delle categorie della malattia, della sofferenza, del lutto e della morte: la centralità o il disinteresse per il proprio corpo; la consapevolezza di una propria identità; l'adesione o l'esclusione del sentimento religioso dal proprio vissuto; la concezione del tempo<sup>4</sup>.

In linea più generale, oltre alle disposizioni consapevoli personali, gli "universi simbolici"<sup>5</sup> hanno un ruolo importante nel determinare le inclinazioni spirituali, emotivo-cognitive di fronte alle situazioni dolorose. Essi, non universalmente validi o immutabili<sup>6</sup>, costituiscono, in un periodo definito, la "matrice" del senso della realtà, in quanto ordinano e legittimano "tutta l'esperienza umana" in ogni circostanza, anche nelle situazioni cosiddette "marginali": per esempio, i sogni, le fantasie, il dolore e la stessa morte<sup>7</sup>.

L'azione svolta dagli "universi simbolici", può essere accostata alla funzione, in parte simile, che Taylor affida al suo concetto di "immaginario sociale": infatti, esso è da lui inteso come lo "sfondo" di senso con cui

gli individui immaginano la loro esistenza sociale, il modo in cui le loro esistenze si intrecciano a quelle degli altri, come si strutturano i loro

4 «Il senso del tempo cambia con il variare dei sistemi sociali e delle culture. Ci sono lingue dove il termine tempo non esiste, culture caratterizzate da una totale indifferenza verso il trascorrere del tempo e società, come la nostra, dove il tempo (o meglio, l'uso del tempo), gioca un ruolo fondamentale [...] Tale concezione utilitaristica del tempo penetra così in profondità nel vissuto delle persone da incidere in maniera determinante nella loro condotta di vita». L'individuo produttore-consumatore della società contemporanea tende a uniformare l'impiego del proprio tempo anche ai valori che sorreggono la logica consumistica. Cfr. G. PAOLUCCI, *Il disagio del tempo*, Editrice IANUA, Roma, 1986, pp. 15, 26, 29.

5 Gli universi simbolici "sono corpi di tradizione teoretica che integrano diverse sfere di significato e abbracciano l'ordine istituzionale in una totalità simbolica [...] L'intera società storica e l'intera biografia dell'individuo sono viste come avvenimenti che si svolgono all'interno di questi universi [...] L'universo simbolico viene costruito naturalmente per mezzo di oggettivazioni sociali. Tuttavia la sua capacità di dare un significato oltrepassa di gran lunga la sfera della vita sociale, per cui l'individuo può collocarsi entro di esso anche nelle sue esperienze più solitarie". Cfr. P. L. BERGER, T. LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1969, pp. 136, 137, 138.

6 Gli universi simbolici seguono i processi di oggettivazione, sedimentazione e accumulazione in quanto essi «sono prodotti sociali che hanno una storia». *Ibidem*, p. 138.

7 Le sfere di significato marginale, ossia incomprensibili nella vita ordinaria, vengono incluse nell'azione degli universi simbolici in "una gerarchia di realtà, diventando ipso facto intelligibili e meno terrificanti". *Ibidem*, p. 139.

rapporti, le aspettative che sono normalmente soddisfatte, e le più profonde immagini normative su cui si basano tali aspettative<sup>8</sup>.

I mutamenti della “concezione generale” del mondo, degli universi simbolici, degli immaginari sociali (comunque si voglia teoricamente definirli), provocati da una molteplicità di fattori ed eventi, accaduti nel corso delle varie epoche, hanno concorso a delineare il modo di affrontare il dolore e i suoi corollari, sia nelle biografie personali che nel tessuto collettivo<sup>9</sup>. Ogni cultura, temporalmente determinata, ha formulato dei modelli riflessivi della sofferenza, della malattia, del lutto e della morte, in conseguenza o a causa della complessità delle “dominanti spirituali” del tempo, in stretta correlazione all’evoluzione dei rapporti tra fede, ragione e pensiero scientifico. Nel corso delle varie fasi storiche gli “universi simbolici” o, se si preferisce, gli “immaginari sociali”, hanno subito delle trasformazioni sostanziali e di conseguenza si sono modificati gli atteggiamenti spirituali, le strutture e gli schemi di riferimento morale, dei singoli e della società, nei confronti degli eventi luttuosi, dei segni impietosi del tempo sul corpo, della malattia, della morte, passando da una sorta di pacata “confidenza” con essi (per esempio, in alcuni periodi medievali) ad una presa di distanza totale, fino all’“espulsione” di ogni richiamo al dolore in generale, consumata nella seconda metà del Novecento. Un ulteriore elemento, anche esso sottoposto a fluttuazioni, da prendere in seria considerazione come fattore determinante nella strutturazione della qualità del rapporto tra l’uomo e le esperienze dolorose, è rappresentato dalla fede, o meglio dalla forza o debolezza della sua funzione di ancoraggio di senso sia per i singoli “mondi vitali”, sia per l’intero contesto socio-istituzionale. Nella tradizione occidentale, lo spazio intimo dell’individuo, nonché la sfera sociale, era invaso da un forte sentimento del sacro: sulla base di questa condizione di appartenenza all’universo religioso, la morte, la sofferenza e le “offese” del tempo sul corpo erano vissute con una pacata sottomissione. Le coscienze contemporanee, segnate e formate dal “disin-

8 Cfr. C. TAYLOR, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma, 2005, p. 37.

9 Cfr. C. COSTA, *Tempi e problemi della complessità*, Armando, Roma, 2008, p. 62.

canto”, percepiscono invece in termini complessi e difformi dal passato il dolore e lo scorrere irreversibile del tempo verso l’inevitabile conclusione della vita: esse hanno preferito rimuovere dal loro “immaginario sociale” il riferimento evidente al dolore per difendersi dal timore panico da esso sollecitato, essendo scarsamente inclini ad affrontare situazioni di sofferenza «insuperabili e più forti della capacità di comprensione e autodeterminazione»<sup>10</sup>.

Attualmente, gli attori sociali sembrano preferire il confronto con “obiettivi intermedi” più che con una visione di lungo periodo riguardo al senso ultimo da dare al loro vissuto. Le grandi questioni, superiori alle possibilità umane, non potendo essere risolte, non sono eliminate ma “lasciate in sospeso” e raramente evocate; non c’è spazio o interesse per le cose di lunga durata o per aspirazioni all’eternità, si preferisce soffermarsi sul proprio benessere psicofisico.

La mentalità scientifica non è riuscita a fugare le angosce del passato: le paure dell’imprevedibilità e della precarietà della vita non si sono disperse ma, semmai, esse sono state “privatizzate”, sublimite, esorcizzate, lasciando i soggetti quasi atoni spiritualmente e incapaci di trascendere il quotidiano con l’immaginazione. Il dispiegarsi della razionalità strumentale, criterio di azione e di giudizio, a tutti i livelli pratici e riflessivi del vissuto dei soggetti, che si è introdotta come un tarlo nella trama intessuta nei secoli tra Dio e l’umanità, ha disperso l’antica abitudine dello spirito a misurarsi con le scadenze ineluttabili della vicenda umana, sfumando progressivamente la possibilità di fare appello a solide risorse etiche e a energie interiori. La logica tecnico-scientifica, egemone nel mondo attuale, del resto, non riesce ad offrire sponde emotive, né consolazioni valide di fronte al dolore e alle sue declinazioni. Le conquiste di ampi spazi di autonomia, trofei degli uomini contemporanei, si correlano alle scoperte bio-tecnologiche recando con sé, oltre ai vantaggi scientifici sorprendenti, anche molte insidie per l’equilibrio esistenziale: l’incontro delle infinite possibilità tecniche acquisite con

---

10 Cfr. FRANCO GARELLI, *Italia cattolica nell’epoca del pluralismo*, Il Mulino, Bologna, 2006, p. 33.

le nuove libertà soggettive produce, spesso, nella mentalità degli individui, un carico di tensioni esistenziali tra loro antinomiche: essere e dover essere, religiosità e scetticismo, superstizione e innovazione.

La rimozione culturale, dal panorama privato e pubblico, del dolore e della morte, portata avanti negli ultimi decenni attraverso vari espedienti, non ultimo una tacita congiura del silenzio, recentemente però sembra essere meno ostinata: riaffiora negli uomini una certa tendenza a rivisitare il loro confronto con queste tematiche, anche perché è tramontata una fiducia incondizionata nella scienza e in un ordine razionalmente perfetto.

Negli ultimi tempi sembra manifestarsi, nei singoli e nella collettività, una sorta di carsica inclinazione a rivedere le posizioni di nuda razionalità, così come sembra evidenziarsi una rivisitazione, dagli esiti imprevedibili, della posizione della religione nello scenario pubblico e privato, anche in conseguenza di una “nostalgia” di Dio, forse sollecitata dal bisogno di certezze e rassicurazioni. I processi di razionalizzazione, che sembravano aver esiliato la religione nella zona più remota e irrazionale delle dinamiche cognitive, hanno incontrato degli ostacoli nel portare a compimento questa missione secolarizzante: la presenza di Dio, anche attualmente, per molti uomini continua a rappresentare il referente fondamentale dell’etica, della morale e di ancoraggio di senso nei momenti dolorosi della vita «in quanto realtà concreta, non come mera proiezione della sensibilità umana»<sup>11</sup>.

Delle indagini sociologiche sul fenomeno religioso<sup>12</sup>, non orientate

11 Cfr. C. TAYLOR, *La modernità della religione*, Meltemi, Roma, 2004, p. 135.

12 Tra le tante ricerche attente al fenomeno religioso l’indagine *Tipologie culturali e religiose in Italia*, svolta a cura dell’Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, è stata particolarmente utile per focalizzare l’attuale legame tra il soggetto, il dolore, la morte e la religione. Questa ricerca è stata condotta su un campione di 4.500 soggetti adulti rappresentativo dell’intera realtà nazionale, articolato in base alle seguenti variabili: sesso, età, stato civile, composizione familiare, livello di istruzione, tipo di occupazione dei componenti del nucleo familiare (o loro disoccupazione), partecipazione a gruppi di ispirazione religiosa, indice di religiosità, ampiezza dei comuni campionati (166), area geografica. Per raccogliere i dati si è utilizzato un questionario con domande a risposta chiusa, focalizzato su categorie religiose ma anche attento a istanze politico-culturali. Cfr. V. CESAREO, R. CIPRIANI, F. GARELLI, C. LANZETTI, G. ROVATI, *La religiosità in Italia*, A. Mondadori, Milano, 1995.

esclusivamente ai temi della morte o del dolore, mostrano, sulla base di dati empirici oggettivi rilevati, delle dinamiche, pur se non evidenti, di un certo mutamento in atto, in quanto sembra ristabilirsi una buona dialettica tra il soggetto, il dolore e la fede. Gli elementi emersi propongono alcuni dati culturali e religiosi contraddittori, ma preziosi al fine di comprendere gli attuali codici di percezione individuale del mondo religioso e delle circostanze difficili. Infatti, tutto sommato, smentendo alcune profezie di scomparsa progressiva dal tessuto sociale della religione, essi confermano la tenuta, anche se controversa, di alcune istanze attive di credenza spirituale e una correlazione positiva tra una intensa esperienza religiosa e un abbassamento dei livelli di ansia nelle circostanze difficili della vita. Nell'intimo degli uomini serpeggia una necessità di Dio che, non si manifesta tanto nella pratica confessionale, ma si presenta come un rapporto privato, un vincolo stretto tra personalità e trascendenza a dispetto, e nonostante, l'invasione del relativismo nel vissuto privato e sociale.

Negli anni passati, vari studiosi erano giunti all'ipotesi che la mentalità collettiva avesse alzato una sorta di diaframma tra sé e la sofferenza, il dolore e la morte, attraverso dei processi di "tabuizzazione": le recenti indagini esprimono una realtà meno conforme a questo clima culturale di esclusione di tali problematiche.

Nella ricerca sui *Giubilanti del 2000*<sup>13</sup> effettuata in occasione del Giubileo di fine millennio, si è utilizzata una metodologia qualitativa che si avvale come strumento di rilevazione e di analisi delle "storie di vita" e non dei questionari standardizzati. I "documenti umani" raccolti, per questa indagine, tra i pellegrini di varie nazionalità giunti a Roma per l'evento religioso, con il loro esclusivo valore ideografico e non statisticamente rappresentativo, consentono, tuttavia, una lettura meno schematica delle istanze fideistiche, sentimentali, culturali, presenti nell'intimo dei soggetti. I temi del dolore, della malattia, della morte, sono ricorrenti nei testi biografici dei romei e, in linea di massima, le loro di-

---

13 Cfr. R. CIPRIANI (a cura di), *Giubilanti del 2000*, Franco Angeli, Milano, 2003.

verse storie, contrassegnate in più parti da toni emotivi, disegnano uno scenario individuale e sociale non orientato all'espulsione dal proprio orizzonte degli appuntamenti dolorosi, ma, al contrario, a volte sembra che attraverso la riflessioni su queste scottanti tematiche si alimenti una disposizione degli intervistati a nuove e più profonde aperture alla fede. Molti di loro, contraddicendo certe teorie di "eclissi del sacro", di fronte all'irruzione del dolore, che ha frantumato, all'improvviso (incidenti) o con estenuante lentezza (per esempio nel caso di una malattia), le loro certezze, i loro legami amicali, coniugali, familiari, cambiando spesso il corso della loro esistenza, fanno esplicito riferimento alla realtà trascendente, quale unica solida risorsa interiore in grado di mitigare la disperazione avvertita nella loro anima o, in situazioni, dove il male è meno definitivo, contenere l'inquietudine della ragione<sup>14</sup>.

In conclusione, le grandi tematiche antropologiche come il dolore, il lutto, la morte, si dimostrano fonti di tensioni, dalle quali però, nonostante l'urto della modernizzazione, non viene affatto escluso il riferimento religioso e, in modo non palese, sembra rivalutarsi l'importanza del sentimento religioso per la salute dello spirito e del corpo. E, forse, proprio nel clima di incertezza, di smarrimento, del periodo contemporaneo può tornare attuale la riscoperta delle qualità dell'*homo patiens*, che secondo V. Frankl è l'unico modello di uomo in grado di saper interiorizzare la fragilità dell'esistenza con il suo carico di sofferenza e trasformarla in un'opportunità spirituale. Infatti, a suo avviso, anche «di fronte al dolore, l'uomo deve giungere alla consapevolezza di essere unico e originale, per così dire, in tutto l'universo, con questo suo destino di dolore»<sup>15</sup>.

### **Il dolore e la testimonianza di Giovanni Paolo II**

In generale, oggi, sembra rivalutarsi nel contesto sociale e nei mondi vitali dei singoli il bisogno di un confronto con i temi umani più angosciosi, spesso inseriti all'interno di un orizzonte religioso anche sulla scia

14 Cfr. R. CIPRIANI e G. LOSITO (a cura di), *Dai dati alla teoria sociale*, Anicia, Roma, 2008, p. 73.

15 Cfr. V. E. FRANKL, *Uno psicologo nei lager*, Edizioni Ares, Milano, 2008.

dell'esempio personale rappresentato da Giovanni Paolo II. In uno scenario etico-culturale apparentemente più informato dall'edonismo che dall'etica, Wojtyła è riuscito a calamitare l'attenzione dei credenti, in special modo quello delle fasce di età più giovani del popolo cattolico. È interessante, a proposito di Giovanni Paolo II, rileggere un'analisi del 1980, proposta da Alfonso Maria di Nola come interpretazione dei motivi del fascino da lui esercitato sulle masse:

Il successo di Wojtyła è quasi certamente in un coacervo di segnali sociologici, che sono la sua virilità, la sua apparente ed esibita superficialità, la sua origine etnica, la regia teatrale del comportamento, la sua capacità di cantare e danzare, la sua apparente gioia di vivere<sup>16</sup>.

Alcune volte la dimostrazione dell'errore in cui si incappa nell'assumere posizioni teoriche rigide riposa nella smentita, o quanto meno sulla relativizzazione, che il tempo apporta a tesi univoche. Non a caso, proprio quando l'anziano Pontefice incarnava una sorta di contromodello, rispetto agli ideali dell'efficienza, dell'effimero, dell'eterna giovinezza e della bellezza, ha conquistato vasti spazi di consenso. Il suo passo malfermo, i gesti rallentati, la voce flebile, che però annunciava certezze incrollabili, hanno creato uno strano contrasto con i codici della "mistica" dell'ego, del benessere e della felicità immanente, propri della realtà storica attuale. La sua capacità di magnetizzare l'interesse della folla è sembrata lievitare paradossalmente grazie alla sua condizione di salute precaria e alla sua "ostentata" decadenza fisica: nei fatti, tanto più il suo corpo di capo spirituale si "umanizzava" nella malattia, tanto più emergeva la sua capacità di esprimere "sacralità"<sup>17</sup>. In sostanza, il suo intimo coraggio, carico di speranza escatologica, la sua fragilità fisica, da lui accettata e proposta come componente del progetto spirituale della rivelazione cristiana, si sono rivelati la sua maggiore chance di comunicazione della fede<sup>18</sup> e, quindi, di condivisione di un destino universa-

16 AA.VV., *Il trionfo del privato*, Laterza, Bari, 1980, p. 183.

17 Cfr. L. MANCONI, *Ha mostrato al mondo il dolore*, in "l'Unità" del 03-04-2005, p. 28.

18 Cfr. C. COSTA, *Povertà, malattia, vecchiaia e morte nella percezione dei pellegrini*, in *Giubilanti del 2000* (a cura di ROBERTO CIPRIANI), Franco Angeli, Roma, 2003, pp. 141, 142.

le del dolore, ma anche di un destino universale dell'amore.

Nella sua ultima apparizione pubblica, pochi giorni prima di morire, Wojtyła ha continuato a veicolare un messaggio di profonda religiosità attraverso il suo corpo dolorante e il suo vano sforzo di parlare: infatti, il suo silenzio "forzato", più di ogni altro suo discorso precedentemente pronunciato, è come risuonato dalla finestra del suo studio, nel cuore e nelle mente della gente convenuta a piazza San Pietro e, grazie ai mass media, nella coscienza degli uomini di tutto il mondo. In quella scena memorabile, il suo volto contratto e quasi raccolto nelle sue mani poteva, a prima vista, vagamente ricordare l'espressione tragica, nostalgica ed impetuosa, del viso dipinto in un quadro di Munch.

L'immagine di Giovanni Paolo II, invece, anche in quell'istante terribile di muta attesa di una sua parola, non trasmetteva il senso sterile della disperazione autoriflessiva, impresso nel famoso Grido di Munch, ma piuttosto sembrava voler ribadire ai fedeli, con la sola "eloquenza" della sua tenacia, la sua adesione incondizionata alla fede e l'invito ad intrattenere sempre, nonostante lo sconforto, un fiducioso dialogo interiore con Dio. Wojtyła ha esposto il suo dolore non per esaltarne il quanto valore in sé, ma per affermare, in linea con la concezione di san Paolo, che esso può mutare di senso e di significato alla luce della prospettiva cristiana: la sofferenza, orientata dall'amore, «dilata l'esistenza al punto di riunire il lontano con il vicino» e rimette «in relazione l'uomo abbandonato con Dio»<sup>19</sup>.

Probabilmente, lo slancio affettivo e la rinnovata (pur se complessa) tensione fideistica di tanti individui, provocati anche dalla volontà wojtyliana di dare un'impronta di densità fisica all'esperienza di fede in stato di sofferenza, hanno prodotto in alcuni di essi un effetto importante: includere lo "scontro" esistenziale con il dolore all'interno di un orizzonte religioso e, nello stesso tempo, realizzare in termini cognitivi, e non solo fideistici, una sorta di "completamento del sé". A proposito dello stretto legame tra il dolore, la fede e l'identità soggettiva, lo psicologo

19 Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia, (nuova edizione) 2007, p. 281.

Frankl ha sostenuto una tesi, che ben sintetizza, concettualmente, ciò che Wojtyła ha insegnato e vissuto alla luce del vangelo: «se la vita è un compito, anche il dolore può diventare un compito» e l'esperienza di esso può essere concepita come una delle dimensioni «in cui si rivela la vera cifra della persona: la sua intenzionalità»<sup>20</sup>.

Giovanni Paolo II, che ha ben svolto il suo “compito” esistenziale, fideistico e magisteriale, è riuscito per questo, a maggior ragione, a riunificare nell'immaginario socio-individuale mondi da tempo separati: morte e religione, malattia e religione, vecchiaia e religione.

Il pontefice, infatti, è apparso a molti fedeli – convinti della “bontà” della sua scelta riunificatrice – un modello di riferimento, a fronte dell'irriducibile molteplicità delle opzioni etico-religiose, verso il quale ci si è rivolti al fine di una più consapevole metabolizzazione della sofferenza, sia sotto il profilo di un'aspettativa ultraterrena, sia per acquisire una maggiore serenità esistenziale nel quotidiano e una migliore coscienza di sé. Egli è sembrato in definitiva la leva, l'elemento polarizzante di un movimento centripeto *in nuce* (dagli esiti imprevedibili), del sentire religioso verso il centro rituale simbolico e la convergenza, pur se dialettica, tra fede soggettiva e confessione cattolica, ma anche verso una sorta di emotività diffusa, di natura religiosa, intessuta peraltro con istanze critico-razionalistiche.

L'impegno pastorale di Giovanni Paolo II e la sua esperienza “religiosa” della malattia, volutamente resa pubblica, hanno fornito agli attori sociali contemporanei un diverso spunto di riflessione sulla controversa elaborazione delle più gravi problematiche umane e sulla dimensione della religione: forse, perché essi, in buona parte stanchi di una “neutra razionalità”, sono tendenzialmente inclini a vivere emotivamente la loro adesione alla fede.

La sua forte personalità, i suoi gesti profetici, la sua profonda religiosità, la sua testimonianza emblematica della forza che proviene dalla fede, in virtù della quale è possibile affrontare paure e dolori, sono alcu-

---

<sup>20</sup> Cfr. L. ALLODI, *Dolore e persona nell'analisi fenomenologica*, in *Bioetica del dolore* (a cura di S. BELARDINELLI, L. ALLODI, I. GERMANI), Salute e Società, Franco Angeli, Milano, Anno V-3/2006, p. 80.

ni dei fattori che hanno concorso a “sedurre” l’opinione pubblica, bisognosa, appunto, di emozionarsi e di affidarsi, tutto sommato, ad un leader carismatico.

Il pontefice, soprattutto per la scelta di vivere la sua sofferenza come un “vessillo” spirituale nel segno dell’agápe cristiano, è riuscito a trasmettere, emozionando la sensibilità socio-individuale, il messaggio evangelico e a riaffermare la virtù teologale della speranza, «in virtù della quale noi possiamo affrontare il nostro presente»<sup>21</sup>, anche il più faticoso.

Wojtyła è stato un esempio della spiritualità cattolica e del suo patrimonio di “Verità”, a cui la coscienza collettiva ha sentito di poter attingere in modo diretto, prima ancora della legge dogmatica, il senso dell’esistenza<sup>22</sup> e del valore redentivo del dolore. Nello stesso tempo, egli è stato capace, se ne sono colti alcuni segnali, palesi o latenti, di attivare un processo di rivisitazione degli antichi codici unici, obliterati dalla parcellizzazione culturale, o, comunque, di maggior rispetto delle fonti tradizionali di senso, dopo una fase di oblio, a cominciare da una collocazione meno periferica della Chiesa, sia sotto il profilo strutturale che spirituale.

La sua dichiarazione del vangelo è stata compresa da credenti e non credenti e, in modo particolare, dai tanti giovani che lo seguivano e l’amavano; anche perché, mai come in questa stagione storica, i valori religiosi sono rafforzati nelle coscienze dall’esempio rappresentato «dalle figure che testimoniano con la vita gli ideali che proclamano»<sup>23</sup>.

21 BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, Lettera enciclica, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 30 novembre 2007, p. 3.

22 Cfr. C. COSTA, *I motivi della partecipazione: la figura del papa, l’istituzione religiosa, la religiosità*, in *Giubilanti del 2000* (a cura di Roberto Cipriani), *op. cit.*, pp. 66-68.

23 Cfr. F. GARELLI, *Italia cattolica nell’epoca del pluralismo*, *op. cit.*, p. 90.

### Riferimenti bibliografici

- AA. VV., *Il trionfo del privato*, Laterza, Bari, 1980.
- ALLODI L., *Dolore e persona nell'analisi fenomenologica*, in *Bioetica del dolore* (a cura di S. Belardinelli, L. Allodi, I. Germani), "Salute e Società", Franco Angeli, Milano, Anno V-3/2006.
- BAUMAN Z., *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna, 1999.
- , *La società individualizzata*, Il Mulino, Bologna, 2002, pp. 298-301.
- BERGER P.L., T. LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1969.
- CESAREO V., CIPRIANI R., GARELLI F., LANZETTI C., ROVATI G., *La religiosità in Italia*, A. Mondadori, Milano, 1995.
- CIPRIANI R., *Giubilanti del 2000*, Franco Angeli, Milano, 2003.
- , LOSITO GIANNI (a cura di), *Dai dati alla teoria sociale*, Anicia, Roma, 2008.
- CODELUPPI V., *La vetrinizzazione sociale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.
- COSTA C., *Povertà, malattia, vecchiaia e morte nella percezione dei pellegrini*, in *Giubilanti del 2000* (a cura di ROBERTO CIPRIANI), Franco Angeli, Roma, 2003.
- , *I motivi della partecipazione: la figura del papa, l'istituzione religiosa, la religiosità*, in *Giubilanti del 2000* (a cura di Roberto Cipriani), Franco Angeli, Roma, 2003.
- , *Temi e problemi della complessità*, Armando, Roma, 2008.
- BENEDETTO XVI, *Spe salvi, Lettera enciclica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 30 novembre 2007.
- FRANKL V. E., *Uno psicologo nei lager*, Edizioni Ares, Milano, 2008.
- GARELLI F., *Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, Il Mulino, Bologna, 2006.
- MANCONI L., *Ha mostrato al mondo il dolore*, in "l'Unità" del 03-04-2005.
- PAOLUCCI G., *Il disagio del tempo*, Editrice lanua, Roma, 1986.
- RATZINGER J. BENEDETTO XVI, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia, 2007 (nuova edizione).
- TAYLOR C., *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma, 2005.
- , *La modernità della religione*, Meltemi, Roma, 2004.
- VOVELLE M., *La morte e l'Occidente*, Laterza, Bari, 2000.

---

## IL DOLORE POETICO NEL NOVECENTO

**Plinio Perilli**

poeta e critico letterario

---

*L'albero di dolore scuote i rami...* amiamo affidarci ad uno dei più bei versi di Mario Luzi (da *Onore del vero*, 1957), per sintetizzare in poesia un intero secolo travagliato ed esploso di Dolore – con pagine invero tra le più aspre e inquietanti della nostra Storia: la grande Storia non meno di quella piccola, privata, *umiliata e offesa* forse ancor più che in altre epoche...

Il Dolore comincia subito a segnare, lasciare il suo stigma – e a nulla valsero né le ironie preventive, sarcastiche dei futuristi più intelligenti (il giovane Palazzeschi vergò addirittura – correva il 1914 – un manifesto del *Controdolore*), né la bieca o sensuosa retorica di tanto, troppo dannunzianesimo non meno glorioso che, in fondo, deteriore... Il *Notturmo*, ad esempio, è certo un libro di pena, che nasce da un periodo anche autobiografico di estrema sofferenza fisica (la quasi totale cecità), l'immobilità e il bendaggio dell'occhio meno offeso per salvare lo scarso visus residuo... Ma al di là della prosa magnanima, delle vertiginose e anche affabulanti acrobazie liriche, l'assunto è certo non poco dorato ma anche inficiato dalla retorica... Diario di piena guerra, quando le gesta eroiche erano insieme fragrante pane quotidiano e sciagura certa:

Il dèmone ha riacceso in fondo al mio occhio tutti i fuochi; e soffia sul tristo rogo con tutta la sua follia, come nelle più disperate ore di questo martirizzamento senza remissione...

Dolore registrano tutte o quasi le raccolte fiorite in piena Grande Guerra, tra le trincee ungarettiane e coraggiose ansie patriottiche di tutti o quasi i poeti "vocianti"... Una citazione a parte, in questo senso, vorremmo dedicarla a Clemente Rèbora, l'ancor giovane Rèbora dei *Frammenti lirici* (1913), e soprattutto dei *Canti anonimi* (1922)...

Sacchi a terra per gli occhi,  
Trincee fonde dei cuori –  
L'età cavernicola è in noi.

Ma il Dolore che parla, dialoga con i poeti, sembra ahinoi non insegnare nulla o quasi agli uomini di Stato, ai reggitori supremi delle sorti del pianeta...

Il ventennio tra la prima e la seconda guerra mondiale, rinfocola il cinema, dà ebbrezza all'arte, trasforma il teatro – ma nessun antidoto fornisce contro il ritorno del male, di un'altra guerra, altre umiliazioni, patimenti, soprusi... Nel diario lirico delle più grandi poetesse russe del '900, ad esempio (Anna Achmatova, Marina Cvetaeva...), il peso della tragedia privata, in rapporto all'ingiustizia e all'ignominia della Storia maiuscola, è quasi intollerabile. Una perfida, dissennata e laica via crucis che nessun verso riesce fulgido a lenire, ad ammansire... Scrive appunto Marina nel marzo 1939, quando Hitler occupò la Cecoslovacchia:

...  
O lacrime agli occhi!  
Pianto d'ira e d'amore!  
O Boemia in lacrime!  
Spagna nel sangue!  
O nera montagna  
che ha tolto ogni luce!  
È tempo – è tempo – è tempo  
di ridare il biglietto al Creatore.

...

Simone Weil (1909-1943) è, in questo ostile, difficile trapasso, l'eroina forse più luminosa di questa passione accettata col sorriso sulle labbra ma le ferite nella carne. E solo agli Astri sospesi si rivolge la sua cocciuta, fervente preghiera d'amore:

...  
Voi strappate i giorni di ieri al nostro cuore,  
Ci gettate nel domani senza il nostro consenso.  
Piangiamo e i nostri lamenti a voi sono vani.  
Poiché dobbiamo, vi seguiremo, le braccia legate,  
Gli occhi rivolti al vostro scintillio puro e amaro.

Il primo autore su cui ora, in breve, ci soffermeremo è Miklós Radnóti, poeta ungherese, ebreo, morto ancor giovane – dopo una vita di stenti e soprusi – e davvero spesosi, bruciato con la sua parabola altissima e fatale, come una cometa irripetibile fra arte e vita...

Amica mia, ti meravigli...

Amica mia, ti meravigli – perché sono magro ma ho addosso tutti i guai del mondo e i guai del mondo m'atterrano. In alto la montagna ha le sue doglie, franano le gole, e a fondovalle i muri si fendono. Domani, a sera, le vacche bionde forse saranno senza il calore della stalla, tutta la notte un vagare fuori mugghiando, mentre s'acquatta in qualche lurida stretta fossa il mandriano: sulla sua testa un ordine incomprensibile incombe, e domina la morte. Tra i tronchi, nella foresta, negli altrui cortili, derelitta, rannicchiata, sotto una luna fredda, ogni donna aspetta il ritorno del sangue del suo sangue; donne smunte con lo stomaco in rivolta o strette in cerchio cantano come angeli. Magari fossi un girovago un po' debole di mente che insegue con ardore soltanto le sue innocenti manie. Ma tu lo vedi, c'è la guerra, non restano altro che le rovine, le lordure, e per me tutto è uguale: sopravvivo? oppure muoio? il sogno non mi è di conforto, ogni alba che sorge mi trova sempre sveglio, ogni giorno che passa sono più magro, gli occhi mi pesano, la luce vi palpita con sofferenza, eppure talvolta ritrovo la forza di sorridere, sorrido perché anche il seme sottoterra è lieto se scampa all'inverno. Amica, ti penso e l'amore, l'amore gioca capricciosamente con i suoi passi di tigre.

(da *Mi capirebbero le scimmie*, Donzelli, Roma, 2009)

Stupendamente tradotto da Edith Bruck, anch'essa ungherese, sebbene da tantissimi anni residente in Italia (a sua volta grande scrittrice, sensibilissima alla causa etica: reduce oltretutto dalla terribile deportazione nei lager nazisti), Miklós Radnóti è davvero uno dei massimi

poeti europei del '900. Nato a Budapest nel 1909, si laureò in filosofia a Szeged, ma in quanto ebreo non poté esercitare la professione di insegnante; fu dunque perseguitato, rinchiuso in svariati campi di lavoro, tra l'Ungheria e la Serbia, infine fucilato. Sconvolgenti e ispirate, affrante eppure esemplari nella speranza, le sue poesie – ha ragione la Bruck – traboccano di simboli, di aggettivi, di metafore, e hanno senza una struttura ricca e complessa come l'uomo. Con la sua disperazione contagiosa toglie il sonno; canta come Orfeo e non ti lascia adagiare sulla montagna come la roccia, non ti permette di fermarti come l'albero, non ti fa danzare come le Ninfe dopo le lacrime, ma ti trascina con sé nell'Ade. Il suo canto non può essere fatto prigioniero da nessuna lingua, ma è messaggio universale, monito per l'uomo finché il dolce grido non lo assorda, e non si rappacifica con se stesso invece di continuare con le barbarie che si susseguono da quando l'uomo è uomo: se questo è un uomo.

Con Carlo Betocchi siamo invece già negli anni, tramortiti, dolenti, ma già accesi, brulicanti in risveglio, dell'immediato dopoguerra. Il secondo conflitto mondiale era finito lasciando un desolante panorama di macerie e sfaceli – materiali, fisici, non meno che morali... Ma era anche il tempo della ricostruzione, anzitutto nel vestibolo, per le scale, nelle stanze e nella casa dell'anima... Conta, contava, anche la qualità morale di questo nuovo sguardo, la virtù creaturale di saper scorgere e poi ancor meglio additare una nuova, azzurra porzione di cielo – perfino dentro, oltre o fra quelle macerie...

#### Rovine

Non è vero che hanno distrutto  
le case, non è vero:  
solo è vero in quel muro diruto  
l'avanzarsi del cielo  
a piene mani, a pieno petto,  
dove ignoti sognarono,  
o vivendo sognare credettero,  
quelli che son spariti...

Ora spetta all'ombra spezzata  
il gioco d'altri tempi,  
sopra i muri, nell'alba assoluta,  
imitarne gli incerti...  
e nel vuoto, alla rondine che passa.

(da *Notizie di prosa e poesia*, 1947)

Proprio nello stesso 1947, del resto, Giuseppe Ungaretti editerà una delle sue raccolte più affrante e indolenzite, lacero-contuse come si dice delle ferite peggiori, subdole o manifeste che siano. *Il dolore*, questo il titolo sintomatico, è un primo bilancio di anni terribili, per Ungaretti e per tutti. Non c'è più la luce magnanima e diffusa del Sentimento del tempo, quegli orizzonti tra arte e vita, mito e risveglio sognante...

Cessate d'uccidere i morti,  
Non gridate più, non gridate  
Se li volete ancora udire,  
Se sperate di non perire.  
Hanno l'impercettibile sussurro,  
Non fanno più rumore  
Del crescere dell'erba,  
Lieta dove non passa l'uomo.

Dolente il ritorno ai versi dello stesso Montale – quello più intenso e in nemesi della *Primavera hitleriana*: «... Oh la piagata / primavera è pur festa se raggela / in morte questa morte!»...

Dolore e poi dolore e ancora dolore. Ne sanno qualcosa i poeti più feriti da tutte quelle vicende – coloro i quali, pur salvando la pelle non sempre riuscirono a salvarsi anche l'anima... Su tutti, citiamo almeno la parabola plumbea, disseccata, del miglior Paul Celan, che nella *Luce coatta* (*Lichtzwang*: la raccolta uscì postuma nel '70), nell'eclissi risalita, metabolizzata e solo dopo fugata dei cuori, vede – all'incontrario – l'unica possibile (e in realtà inaccettabile) prospettiva di futuro: «Sbatti via leggermente / i cunei di luce: // l'ondeggiante parola / la possiede / il buio».

Dopo un lungo strascico penosissimo di incubi e depressione Celan

porrà fine alla sua vita intorno al 20 aprile 1970, gettandosi nella Senna, a Parigi, dal famoso ponte Mirabeau.

E non conta che molti giovani poi della cosiddetta *beat generation*, ubriacassero, compensassero quel dolore diffuso coi sogni vissuti di nuove vite, altri sguardi e orizzonti... Ecco l'Urlo davvero strepitoso, amplificato e generazionale insieme, di Allen Ginsberg e decine di milioni di altri giovani come lui – in quei non proprio tranquilli e provvidi anni '50:

...

Moloch l'incomprensibile prigione! Moloch la gattabuia teschiotibie senza un'anima e il Congresso dei dolori! Moloch i cui edifici sono condanna! Moloch la vasta pietra della guerra! Moloch i governi imbalorditi! Moloch la cui mente è soltanto macchina! Moloch dal sangue che è denaro scorrente! Moloch le cui dita sono dieci eserciti! Moloch dal petto dinamo cannibale! Moloch il cui orecchio è una tomba fumante!

...

Anche molti prosatori fecero del Dolore il loro segno distintivo e quasi coordinata astrale, geografico-esistenziale... Marguerite Duras, ad esempio, intollererà proprio così uno dei suoi racconti più struggenti, uscito solo anni dopo, nell'85, diremmo quasi a futura memoria.....

Dolenti erano le coordinate di Primo Levi, dai presto celebri romanzi (*Se questo è un uomo*, 1947; *La tregua*, 1963) alle acerrime divinazioni in versi (*Ad ora incerta*, 1984). Dolente il coraggioso auspicio anche del miglior Pasolini, giovin poeta tra la fine degli anni '40 e i primi '50 (*Ipianti* è una sua raccoltina in lingua del 1946, in ricordo della nonna materna, dopo un fiorito esito di poesia in dialetto friulano):

Perdonaci  
anche questo ultimo inganno,  
saperti morire.

Non per questo gridiamo  
a Cristo  
il suo dono spietato.  
Né ci strappiamo la chioma.

Vivi,  
affolliamo la stanza  
nel ciglio della tua eternità.

La stessa giovinezza letteraria di quell'Europa di reduci, o di risvegliati increduli ma finalmente in pace, sembrava ormai tarata su troppe rotte di dolore – seppur immolate al moderno...

Dolenti le prime poesie della Ingeborg Bachmann: «... ad occhi aperti annegherai di luce, / dietro di te il gabbiano urla e cade.»

Dolenti e meste anche quelle, non meno struggenti che metafisiche, di Sylvia Plath: «...Le mie ore sono sposate con l'ombra. / Non sto più ad ascoltare il raspere di una chiglia / Sulle vuote pietre dell'approdo.»

Con Adonis (Ali Ahmad Sa' id Esber, nato a Qassabin, in Siria, nel 1930) la nostra migliore contemporaneità trova un campione esemplare di saggezza lirica e, al contempo, abbacinante incanto gnoseologico. «I “sudari delle visioni” si stendono ad ogni percorso cui la storia fa da scenario» – ha scritto un altro importante poeta, Franco Loi, presentandolo al pubblico italiano – «ma immutabile rimane “lo splendore della civiltà”, “eterno il silenzio”, ben oltre i rumori delle armi e le brame umane»

da *Specchio del cammino e cronaca dei rami*

IV

- Da dove vieni?  
- Dalla terra dei morti, dai bacili delle lacrime  
non ho abitato una casa.  
Quando scesi in un cimitero  
mentre il sole si avvolgeva attorno alla mia caviglia  
come erba inebriante  
portai alla fame le sue offerte  
il mio sangue era il sacrificio che migra  
verso un altro domani  
la mia mano era turibolo

non trovai all'inizio del cimitero  
non trovai alla fine del cimitero  
che bambini  
erano la promessa della terra gravida  
erano l'alta marea, le onde gravide e le cascate.

- Da dove vieni?
- Mi avventuravo nelle foreste  
rincorrevo le fate  
sognavo che gli spiriti  
fossero pane...  
Un passero senza identità è passato  
per le lande degli uccelli  
la terra come vaso si è racchiusa  
per la notte, per i fiori di cactus rimasti.

- Da dove vieni?
- Ero un taglialegna e adoravo l'albero  
conficcai l'ascia nelle sue ciglia...
- Da dove vieni?
- Sono giunto nella carovana del terrore  
negli stendardi della follia  
nei resti della mia ascia spezzata  
esausto portatore della cronaca dei rami.

(dal *Libro delle metamorfosi*, 1998)

Così un altro secolo è trascorso e un altro già ha iniziato la sua marcia... Se immaginiamo e ripensiamo come tutto il '900 abbia dunque assimilato, metabolizzato il dolore come entità prospettica e insieme enzima primario, vera equazione etica di tutta la sua piccola o grande Storia – la somma è fatta, e il luttuoso conto già quasi saldato... Ma nondimeno vince e impetra lassù – Betocchi *docet* – un invincibile, ineludibile “avanzarsi del cielo”!...

Torniamo al nostro caro e grande Mario Luzi, che di dolore, seppur dolce, parlava sin dalle liriche giovanili – amministrando e evolvendo poi quella figurazione, quell'illuminazione (laica o sacra, è lo stesso), sino

agli ultimi pur felici anni della sua vita in perenne, inquieto travaglio stilistico e d'estetica, seppur equilibratissima per afflato esistenziale e comprensione creaturale... Ecco il dolore fiorito nella freschezza ancora incorrotta della prima età: «I dolori rilucono in atti sorridenti»... La Beltà delle "Giovinette" che pure ci condanna, ci salva o ci imprigiona ai sospiri: «Voi siete la tepida figura del nostro dolore»...

Un dolore poi resosi ben più adulto – anche e specie nella Cognizione del ruolo, e della temuta perdita d'una Madre assai amata

Forse, infranto il mistero, nel chiarore  
del mio ricordo un'ombra apparirai,  
un nonnulla vestito di dolore [...]

Dolore, ancora Dolore immauscolato, almeno, nella mappa segreta,  
perfino astiosa del cuore:

[...] vita non mia, dolore /  
che porto dalla notte /  
*e dal caos,*

ti risenti improvvisa nel profondo,  
ti torci nelle angustie, sotto il carico. [...]

Perché almeno si redima e ci conforti, nudo verso l'altissimo, anabatista in ogni inginocchiato gesto di accoglienza, di clemenza offerta e impetrata:

Io quella? forse, ma dove e quando?  
riflessa in quale specchio  
di altrui dolore, sofferenza su sofferenza?

Dolore, allora, come viatico, anzi antidoto tutto al dolore. Nella grazia, nella vicissitudine sospesa della vera poesia.



---

## Cinque colloqui intorno al dolore

a cura di **Alberto Di Giglio**

---

□ **Riccardo Di Segni**

Rabbino Capo Comunità ebraica di Roma  
Cardiologo Ospedale San Giovanni - Roma

*Come considera la religione ebraica la terapia del dolore acuto?*

Il dolore deve essere sedato, non c'è un imperativo a soffrire. Se le sofferenze possono essere evitate e la nostra capacità scientifica ci consente di farlo, bisogna adottare tutti gli strumenti a disposizione. Non abbiamo un dovere di soffrire. Benché le sofferenze possano avere un significato spirituale, possano fortificare la persona che soffre, nessuno è obbligato a subire il dolore. Anche se le sofferenze passano portare a dei premi, come i nostri maestri ci hanno insegnato, qualcuno di loro ha anche detto: non voglio né le sofferenze, né i meriti che ne derivano.

*Uso della morfina e degli altri oppiacei nella terapia del dolore: per la religione ebraica è lecito sopprimere il dolore per mezzo di narcotici, pur con la conseguenza di limitare la coscienza e di abbreviare la vita, e ciò non impedisce l'adempimento di altri doveri religiosi e morali, in particolare di potersi preparare con piena coscienza all'incontro definitivo con Dio?*

La decisione sul farmaco da utilizzare è una decisione prima di tutto tecnica che va condivisa tra il medico che impiega il farmaco, da una parte, e dall'altra dal paziente a cui viene somministrata. La terapia del dolore è consentita anche se c'è un rischio lontano che possa accelerare il decesso di un paziente terminale. Per quanto riguarda la possibilità che l'efficacia di un farmaco contro il dolore sia legato all'ottundimento della coscienza del paziente, la decisione dovrà essere presa caso per caso.

Ovviamente, il paziente ha diritto di essere informato sulle possibili conseguenze affinché, possa decidere di se stesso, dei suoi beni, dei rapporti con la famiglia e con la società.

*Come si pone la religione ebraica nei riguardi dell'accanimento terapeutico e dell'eutanasia?*

L'accanimento terapeutico è una pratica che vede tutti contrari. Il problema è che, sul campo, non raramente è difficile capire quali siano i limiti dell'accanimento terapeutico e le distinzioni da fare possono essere spesso difficili e qualche volta drammatiche. Di norma l'accanimento terapeutico non dovrebbe essere lecito anche secondo l'etica religiosa ebraica. Infatti, la medicina stessa è concepita come un'attività doverosa e lecita nella misura in cui serve a salvare la vita, ma non quando serve soltanto a prolungare artificialmente le sofferenze di una persona, portandola quindi ad una condizione oltre i limiti del lecito. Ovviamente questi limiti debbono essere definiti con precisione. L'eutanasia attiva è decisamente proibita, nessuno di noi ha il diritto di sopprimere un'altra persona anche se questa lo desidera. Con sottilissime distinzioni la regola ebraica arriva a consentire la rimozione di impedimenti artificiali alla morte. Su questo però la discussione è molto complicata e difficile da sintetizzare. Ad esempio, un problema di non facile soluzione è quello di un paziente la cui esistenza è legata al funzionamento di una determinata apparecchiatura: se questa cessa di funzionare per un guasto è lecito riattivarla oppure no? Per quanto riguarda l'alimentazione e l'idratazione, le autorità rabbiniche tendono distinguere questi tipi di assistenza al malato dall'intervento artificiale; sono considerate essenziali e da non includere tra i trattamenti eccezionali meccanici o artificiali, che, in altre occasioni sarebbe consentito interrompere o non riprendere se sono interrotti.

*Quale è la posizione dell'ebraismo verso il "testamento biologico"?*

In questo campo sono lecite tutte le prescrizioni conformi alle norme di legge. Se un paziente dice: "se sto male uccidetemi", si tratta di eutanasia, e questa non è una prescrizione lecita. Chiunque può indicare e delegare una persona di sua fiducia a prendere una decisione al suo posto quando non possa farlo per uno stato di incoscienza, ma qualsiasi decisione dovrà essere conforme alle norme della legge religiosa.

*Dolore fisico, dolore psicologico, dolore spirituale...*

Sono tutte forme di sofferenza che meritano rispetto, e per le quali bisogna adoperarsi per lenirle. Quindi non esiste differenza tra il dolore fisico ed il malessere psicologico o spirituale. Certo il dolore fisico tutti sanno che cosa è, il dolore psicologico e spirituale sono realtà soggettive, più difficilmente definibili ma che meritano attenzione parimenti.

---

□ **Fiamma Nirenstein**

giornalista

*Quale è l'atteggiamento da assumere dinanzi al dolore?*

Mi dispiace di dare una risposta classica; penso che di fronte al dolore l'atteggiamento più utile finalisticamente sia quello stoico: un atteggiamento di resistenza, un atteggiamento che cerca di mantenere lucida la mente e che nello stesso tempo permetta di cercare una soluzione con onestà ed umiltà. La condizione del dolore fisico non è consueta per l'uomo e quello che bisognerebbe fare dinanzi al dolore è di considerarsi in una situazione che ti costringe a comportarti con più debolezza e con meno coerenza.

*Se dovesse definire il dolore, quali parole le verrebbero in mente?*

Temo che la mia paura del dolore mi impedisca di sviluppare una sensibilità immediata verso la sua importanza. Una volta, per esempio, non mi sono resa conto di essere preda di un herpes e, solo per fortuna, un dottore vedendomi ha impedito che raggiungesse i miei occhi. Ho grande difficoltà ad accettare e a riconoscermi nel dolore e a confessarmi sofferente; col passare degli anni sono diventata più indulgente con me stessa. Il dolore ci pone in uno *status* diverso rispetto alla normale condizione umana e ciò ha aspetti positivi e negativi. Recentemente ho capito come la condizione del dolore dia la possibilità di accettare la limitatezza della propria corporeità, una nozione che, quando si è sani, ci manca.

*Nella Sacra Scrittura il dolore ha diversi significati: di punizione, di catarsi, di purificazione; quale insegnamento ci arriva dalla Bibbia?*

Dalla Bibbia ci arriva sempre un messaggio ed un insegnamento di grande precognizione di tutto ciò che in seguito è stato sviluppato dalla psicanalisi e poi nella scienza contemporanea; dalla Bibbia ci arriva prima di tutto un senso di ineluttabilità, di finitezza, e nello stesso tempo della immensa forza dell'uomo. Giobbe non può far nulla, ma quei dolori li sopporta e li sublima, non perde la sua forza e non abbandona la sua avventura umana né la sua relazione con Dio. Il dolore apre ad un sentimento di fratellanza con gli altri uomini e ci sollecita ad essere più generosi.

Come ebreo non credo che il dolore abbia un carattere espiativo o di punizione: il nostro senso del divino ci invita ad essere più generosi. Il dolore è un principio di grande fratellanza umana; nel dolore ci si capisce... io ho subito diverse esperienze di dolore nella mia vita, ma sempre con la tendenza a volerlo superare. Prima ci si spaventa, poi si combatte la propria battaglia.

---

□ **David Meghnagi**

Docente di Psicologia della Religione e di Pensiero Ebraico al Master Internazionale in Scienza della Religione di Roma Tre

*Secondo Rosanna Cerbo, neurologa e coordinatrice del Centro Terapia del Dolore del Policlinico Umberto I, la lotta al dolore non è ancora considerata una priorità nel nostro paese, anche se la sensibilità intorno al tema sta crescendo, la strada è infatti molto lunga, i progressi sono molto lenti. Quali sono le sue considerazioni dinanzi a questa situazione?*

C'è un grave ritardo sotto ogni aspetto. Rispetto al dolore fisico e a quello psicologico. Se sul primo appare più chiara la necessità di lenirlo, rispetto a quello psicologico vi è una grave sottovalutazione. Nonostante il riconoscimento del ruolo che la dimensione psicologica ha

nel trattamento in molti ospedali si opera e si agisce come se il paziente non fosse una persona. Sono i rari i medici che ti guardano negli occhi e ti parlano informandoti sul tuo stato. Le informazioni più importanti sono date ai parenti e spesso nemmeno a loro. Per avere informazioni che siano all'altezza del dramma che i pazienti vivono bisogna ricorrere ad un medico amico che vada a parlare direttamente con i medici. La deprivazione dell'unità cognitiva ed emotiva che il paziente vive, lo spoglia delle sue capacità di reazione. Agendo così i medici si "proteggono liberati" dal fardello morale ed emozionale che ogni rapporto denso di dolore comporta. Privato dell'unità cognitiva ed emotiva della situazione che sta vivendo, il paziente regredisce, il fatto che non manifesti le sue paure, significa semplicemente che ne è preda. La paura diventa terrore segreto e le domande di senso che la malattia inevitabilmente fa emergere sono irrimediabilmente ricacciate indietro. In questa deriva morale delle istituzioni anche il medico paga dei prezzi. La deaffettivizzazione del rapporto coi pazienti, il tenerli lontani dal proprio spazio interno per proteggere il proprio territorio interno alla lunga produce effetti perversi sul suo stesso lavoro e sul suo stato interiore. Se il paziente diventa un numero, la qualità della vita e del lavoro perde significato che il potere e il denaro non potranno mai colmare.

*La scienza oggi è in grado di quantificare il dolore, tuttavia non si è capaci di trovare le parole giuste per definirlo, per dire con le parole la vera realtà del dolore in tutte le sue manifestazioni; quali parole userebbe per definire il dolore?*

La cultura odierna appare fortemente inadeguata rispetto alla capacità di fronteggiare il dolore. Viviamo nell'illusione di una giovinezza eterna ed è questo il modello che viene quotidianamente propagato dalla televisione e dai media. Quando il decadimento arriva è vissuto come un incubo. Non vi siamo culturalmente e psicologicamente preparati. Invece di vivere il nostro invecchiamento come un dono che è stato riservato a noi e alle persone cui siamo legati, viviamo come perdita irre-

parabile ciò che è poi inevitabile e fa parte del processo stesso della vita. Da qui l'ostilità verso le generazioni più nuove, l'invidia verso chi è più giovane. Eppure i giovani stanno a testimoniare con la loro esistenza e la loro gioia di vivere e la capacità di tollerare il dolore, la realizzazione delle nostre speranze. Con la loro vita, la loro gioia e anche il dolore inevitabile di ogni esistenza, stanno a testimoniare ce la nostra esistenza e il nostro passaggio per questo mondo non sono stati inutili. Il processo di invecchiamento e di decadimento diventa più tollerabile, se non ci sentiamo soli, se quelli che vengono dopo porteranno sulle spalle le sfide rimaste irrisolte. Se il legame e il dialogo fra le generazioni non è interrotto, se si è stati capaci di essere genitori sul piano simbolico dopo essere stati figli sul piano biologico. Su questi fronti la cultura odierna presenta una grave difficoltà. proiettati nel futuro rischiamo di perdere i legami col passati. Se per un giovane tutto questo può essere in apparenza tollerabile, per una persona anziana diventa insopportabile per la semplice ragione che la nostra storia e il nostro passato sono la nostra casa interiore. Quando viene meno il senso di unità e continuità interiore, per quanto apparente essa possa essere nella realtà, la psiche sperimenta l'angoscia della frammentazione. Il lutto che ogni volta sperimentiamo ha l'obiettivo di ricostruire l'unità perduta del nostro tempo interno. Ciò che è andato perduto nella realtà esterna, lo ricostruiamo in quella interna. Le generazioni che ci hanno lasciato, rivivono in noi. Se tutto questo viene meno, la vita perde senso. L'uomo è più solo e la sua solitudine diventa intollerabile.

*C'è stato un momento nella sua vita in cui ha conosciuto il dolore fisico, come ha reagito?*

Da ragazzo ho subito un brutto incidente. Fui investito da un'auto mentre ero in bici. Per anni ho vissuto con un terribile dolore all'osso sacro. Bastava un leggero abbraccio per provare un dolore indescrivibile. Al dolore fisico si aggiungeva una ferita psicologica. Vivevamo in un paese arabo e i rapporti tra la maggioranza islamica e la minoranza ebraica non consentivano di procedere adeguatamente sul piano lega-

le. Ho reagito facendo in modo che i miei genitori non fossero spaventati. Quando seppi che mia madre era nell'atrio della stanza per farmi visita, mi alzai dal letto facendo in modo da apparire sano.

Era più intollerabile lo sguardo carico di dolore di mia madre che non il mio stesso dolore fisico. Qualche anno fa ho dovuto fronteggiare l'esperienza più drammatica della mia esistenza. Allo scoppio della guerra arabo israeliana del giugno 1967, il movimento nazionalista arabo scatenò un violento pogrom contro la minoranza ebraica. Il pogrom era stato meticolosamente preparato. Nelle settimane precedenti vivevo con la consapevolezza angosciosa che era quello l'esito verso cui saremmo andati incontro ad una guerra che ritenevo inevitabile e vivevo col terrore di un'estinzione violenta. Siamo vissuti rinchiusi in casa per un mese, sino a quando non ci è stata data la possibilità di lasciare per sempre il paese in cui siamo nati. In quei mesi ho conosciuto il dolore che nasce dall'angoscia per le persone più care, il dolore che nasce dal non sapere se i parenti lontani siano ancora vivi e se gli amici salutati il giorno prima li avrei più rivisti. Lì ho avuto modo di toccare con mano che cosa è più importante e che cosa è secondario, che cosa è essenziale e duraturo che cosa è passeggero.

*Il dolore, nella Bibbia può assumere significati diversi, di punizione, di castigo, ma anche di purificazione, di catarsi, di liberazione, quale è l'insegnamento che ci arriva dalla Bibbia? Secondo lei dimensione spirituale aiuta a sopportare ed accettare il dolore?*

Il bisogno religioso nasce da una domanda di senso. Pensiamo all'uomo primitivo solo di fronte all'angoscia per la perdita di una persona cara. Sino allora aveva vissuto la morte come qualcosa che non gli apparteneva. Era l'altro a morire, non noi. Con la morte di una persona cara, la madre, il padre o i figli, tocca con mano che una parte importante del suo mondo interno non c'è più e non se ne vuole distaccare. In quel preciso momento scocca una domanda di senso. L'uomo elabora il lutto riconciliandosi con i propri morti. Può tornare a vivere se essi rivivono in lui e poiché non ce la fa da solo, il gruppo di riferimen-

to lo sostiene standogli vicino. L'uomo scopre la fragilità nell'istante in cui perde qualcuno di caro con cui è identificato e che non c'è più. La religione fa la sua comparsa nella storia dell'umanità con questa terribile domanda: «Qualcuno che c'era, che è parte di me e di cui sono parte, non c'è più. Il mondo si è svuotato. Ho bisogno di dare un senso a tutto questo per non svuotarmi anch'io». La crisi che ha investito i sistemi religiosi ripropone le stesse angosciose domande. La perdita della patria comporta un lutto. La perdita della sicurezza del lavoro comporta un lutto che ci riporta a una domanda di senso. Rielaborando il lutto per le perdite subite, ricostruendo gli oggetti interni perduti, l'uomo può ritrovare la forza per vivere.

*La parabola di Giobbe, come paradigma della lotta al dolore è secondo lei l'unica scelta?*

Nella Bibbia, Dio è presente nella storia. È partecipe delle sofferenze dell'umanità. Dio è dalla parte dei giusti e di chi soffre. L'uomo biblico è posto di fronte al paradosso di una situazione, dove questa "verità" è messa permanentemente di fronte al dubbio che le cose possano stare in maniera opposta. Ritenendo le loro divinità incapaci di dare protezione, i popoli pagani dell'antichità non si peritavano di sostituirla con quelle dei popoli vincitori. È uno schema che ricorda molto da vicino l'atteggiamento odierno di molte persone verso il potere, in cui ci si schiera con il più forte anche a costo di tradire le loro convinzioni più profonde. Nel rapporto che l'Ebraismo istituisce con Dio, avviene il contrario. Se la Divinità "fallisce", non è sostituita. È resa "migliore". L'esempio estremo di questo comportamento è rappresentato nel Libro di Giobbe, dove Giobbe accusa il suo Dio, ma non lo nega. Lo richiama alle sue responsabilità, ma non lo rifiuta. Il Libro di Giobbe è un testo esplosivo. Dio si schiera col suo accusatore e non con i presunti amici di Giobbe che per consolarlo si appellano al volere misterioso della Divinità. Dio non dà loro ragione. Si schiera dalla parte della vittima che è stata chiamata ingiustamente a giustificarsi per delle colpe non sue.

Agli inizi la Bibbia si sforza di giustificare le sofferenze di Israele come punizione per le colpe commesse. Dio utilizza la mano empia per richiamare i suoi figli ai loro compiti e obblighi. La sofferenza serve a riportare il popolo alla sua missione etica e morale. Quando anche questa spiegazione non basta, si comincia a vedere nella sofferenza una prova che serve a purificare nel corpo e nell'anima. Nella Bibbia la speranza non viene mai meno. Dio tornerà e con il suo ritorno la verità sarà visibile e tutti saliranno a Gerusalemme per lodare il Dio unico. La giustizia regnerà sul mondo. Il lupo pascolerà con l'agnello e nessuno più si eserciterà nell'arte della guerra. Per far fronte alla catastrofe, lo spirito religioso ebraico va oltre. L'esilio di Israele è metafora di un esilio che coinvolge il mondo divino. Il mondo è dall'origine segnato da una mancanza che l'uomo deve contribuire a colmare. L'*ychud* dello *Shema*, la preghiera che ogni giorno per tre volte sale al cielo, serve a unire nel basso ciò che in alto è andato in frantumi. Nella Qabbalah la parola *echad* equivale al numero tredici, la metà del valore numerico delle quattro lettere di cui si compone il Nome, santo e impronunciabile. Santificando l'unità divina, l'uomo ne diventa partecipe, contribuisce con un'altra metà. L'esilio è a quel punto il riflesso di uno smarrimento dei sensi, l'effetto di un incubo al cui risveglio l'uomo scopre di non essere mai stato solo e separato dalla Divinità. A esserne separati, a vivere nell'inferno sono coloro i quali compiono il male e fanno violenza contro chi è indifeso.

All'origine della rivelazione c'è una promessa, segnata da un passaggio fondamentale dalla schiavitù materiale alla libertà della Legge. La libertà che gli ebrei ricevono nel Sinai non è sola politica ma spirituale. Il Midrash invita a rileggere le Tavole della Legge, come Tavole della Libertà. Senza la libertà della Legge, l'uomo tornerebbe a essere schiavo. L'Egitto è nella Bibbia una metafora della schiavitù che non è solo materiale ma spirituale. Chi rimpiange l'Egitto, non sopporta il peso della libertà. La schiavitù è anche schiavitù dei sensi e dei pregiudizi, ossessione per il potere e per il dominio. L'esodo è consapevolezza delle scelte e senso di responsabilità verso il prossimo. È un richiamo

per ogni generazione. Ogni generazione deve vivere come se il richiamo dell'esodo la riguardasse direttamente. Il comandamento del ricordo è un'attualizzazione. Si esce dalla schiavitù dell'antico Egitto ora come allora. La promessa appartiene al futuro e non è mai interamente realizzata. Il rispetto per lo straniero nasce nella Bibbia dalla consapevolezza che anche noi siamo stati stranieri. Nel rapporto con la terra non cesseremo mai di esserlo. La terra promessa come ogni altro luogo del mondo appartiene al Signore. Nulla di ciò che c'è nel creato, appartiene all'uomo. È un dono da accudire e proteggere. Altrimenti l'uomo va incontro alla catastrofe. È questo il messaggio profondo che il Libro di Devarim (Deuteronomio) ripete in modo ossessivo. In contrasto con le ideologie nazionaliste del secolo che si è appena chiuso, l'Ebraismo nega ogni carattere naturale allo stato. Lo stato non è una realtà naturale. Il culto dello stato è una forma d'idolatria tra le peggiori. Lo stato nazionale fissa i confini, stabilisce chi è straniero senza diritti e chi invece non lo è. Nell'epoca dei nazionalismi, la condizione di straniero diventa quella del paria, che gli ebrei hanno conosciuto sulla pelle più di ogni altro popolo. Contro questa follia umana, l'Ebraismo proclama che tutti gli esseri umani sono da sempre "stranieri" e "in esilio" sino alla fine dei tempi. L'ideologia nazionalista, soprattutto nella sua versione organicista, vede l'uomo come il prodotto naturale della sua terra. Il Libro di Devarim (Deuteronomio) racconta un'altra verità. La condizione di "straniero" è costitutiva per tutti gli esseri umani. Dimenticarlo conduce all'idolatria: lo stato e la comunità prendono il posto di Dio. «Ricorderai e racconterai». Nel libro dell'Esodo si racconta una storia di schiavitù ma anche di liberazione. Il progetto omicida di uccidere tutti i bambini ebrei fallisce per intervento divino. L'angoscia degli ebrei sulle rive del mare, si tramuta in un canto di liberazione che si lascia alle spalle i fantasmi del passato. Le armate del Faraone periscono nei flutti del mare, che si rinchiude su di loro lasciando passare i figli di Israele. Nella storia reale, pur avendo sperimentato il contrario, il popolo della promessa è rimasto fedele alla sua visione della vita, al suo amore per la vita. L'introduzione del racconto del-

la rivolta dei ghetti alla fine della lettura della Haggadah di Pesach, rende esplicito il paradosso della storia religiosa dell'Ebraismo: avere consegnato all'umanità l'idea di un Dio giusto e buono che agisce nella storia e che ha compassione per ogni creatura, dovendosi di continuo confrontare con il dubbio che le cose vadano diversamente. Il Cristianesimo delle origini trovò talmente insopportabile questa condizione da trasferire nell'al di là la vera vita. Anche se poi in realtà, furono i cristiani a erigere chiese e imperi, mentre gli ebrei sognavano l'avvento di un'era dove il lupo avrebbe pascolato con l'agnello. Non è qui in discussione la legittimità e la necessità di scelte che hanno un grande valore pedagogico ed etico perché collegano il dolore più recente alle speranze di una storia millenaria. Come ha insegnato Durkheim, la ritualizzazione degli eventi più gioiosi e dolorosi è un'esigenza primaria di ogni tradizione. Nei kibbutz della sinistra israeliana il racconto dell'Esodo ha accolto anche la fatica e il dolore di chi ha bonificato il deserto e le paludi. Il problema nasce quando la frattura tra il passato e il presente diventa radicale. Quando la tradizione rischia di diventare muta e silente, incapace di rispondere alle domande più angosciose. Nella storia ebraica questa frattura si è verificata molte volte, conducendo a una rilettura della tradizione religiosa e del ruolo di Dio nella storia. L'Ebraismo come lo conosciamo storicamente, prende corpo dopo le distruzioni del Primo Tempio. La sfida era di rendere possibile un'esistenza religiosa e nazionale anche in assenza di un territorio, lontani dal Tempio e dai luoghi di culto di Gerusalemme. Il timore che la tradizione vada per sempre perduta, spinge gli Esseni a nascondere i testi sacri sotto le sabbie del deserto. Le autorità rabbiniche procedono alla stesura della Mishnah per evitare che la trasmissione della tradizione si possa interrompersi. Colpito al cuore, l'Ebraismo procede nella spiritualizzazione dei valori. La sinagoga prende definitivamente il posto del Tempio. A contare sono le preghiere del cuore, che prendono il posto dei sacrifici. La storia si è ripetuta in seguito con la stesura del Talmud e col Mishné Torah di Maimonide.

L'esperienza della Shoah ha portato all'estremo limite questo parados-

so. Dopo la Shoah, i testi della tradizione non riescono più a dire qualcosa che non rischi di suonare come un insulto, o una bestemmia. Dopo la Shoah nulla più poteva essere uguale: l'arte e la poesia, la filosofia e la teologia. Non solo per l'entità della tragedia, ma per il modo in cui si è realizzato lo sterminio, il luogo in cui è avvenuta, nel cuore dell'Europa e dei suoi simboli costitutivi, l'ideologia che lo ha sostenuto. Il lutto ha investito i fondamenti della civiltà e dei suoi simboli religiosi. Dopo Auschwitz il mondo non è più lo stesso. Il cambiamento ha investito la teologia e l'immagine del divino. Si è trattato di una frattura nella coscienza collettiva, che lo scorrere del tempo ha contribuito a dilatare. Si è trattato di un processo lento, per molti versi contraddittorio, ineluttabile nel tempo e nello spazio. Si pensi all'opera di primo Levi. Quando lo scrittore torinese propone la pubblicazione di quello che è divenuto in seguito un classico sulla letteratura sui campi, non trova un editore disposto a farlo proprio. Il libro è pubblicato a proprie spese da una piccola casa editrice. Devono passare dieci anni prima che l'editrice Einaudi riprenda in considerazione il precedente rifiuto. L'immensità della tragedia induce gli spiriti religiosi più consapevoli al silenzio. È l'immagine di Dio a essere stata recisa nei campi. Nello sterminio nazista, Dio non interviene, è assente. Se c'è stato miracolo, è di aver continuato a credere nel bene. Nonostante tutto e perché non vi è altra scelta. Non è più Dio a salvare gli esseri umani, come nelle vecchie teodicee trionfali. È l'uomo a portare sulle sue spalle l'idea di Dio, a farlo esistere per salvare il mondo. A modo loro, i mistici della Qabbalah lo avevano compreso quando avevano posto al centro della loro preghiera la meditazione sul nome, per unire dal basso ciò che in alto è andato in frantumi. "Se voi mi farete esistere", recita un antico Midrash, "io esisto". Chi ha formulato questo pensiero, diceva molto più di quanto non potesse immaginare sui paradossi della visione ebraica del mondo. La generazione dei sopravvissuti si è nel frattempo assottigliata. La Shoah dopo una lunga rimozione che ha coinvolto lo stesso mondo ebraico, è assurta a mito di fondazione di quel che l'Europa e il mondo non avrebbero più voluto che si ripetesse. La Shoah è

assurta a simbolo del male assoluto, a pietra di paragone di ogni evento. Tutto ciò però avviene nel segno di una contraddizione.

“L’ebreo morto” idealizzato e sacralizzato come vittima del male assoluto, riappare come nazione “carnefice”. Attraverso questo gioco di sdoppiamenti l’antisemitismo può riscoprirsi “innocente” e “antirazzista”. Lo stato degli ebrei diventa l’ebreo degli stati, ontologicamente colpevole di essere e di esistere. Seguendo questa perversa logica le assisi mondiali per la lotta al razzismo, convocate dalle Nazioni Unite a Durban nel 2001, sono una macabra e tragica farsa per non affrontare questioni importanti di cui non si vuole che si parli: la violazione dei diritti umani, il terrorismo, la violenza sulle donne e sui bambini, la negazione della libertà religiosa in vaste aree del mondo, la sopravvivenza mascherata dello schiavismo, la condizione degli “intoccabili”.

---

□ **Fuad Khaled Allam**

professore di Sociologia del Mondo musulmano, Università di Trieste

*Il dolore fisico non risparmia nessuno, lo ignoriamo, lo nascondiamo, ma quando ci raggiunge si rivela in tutta la sua crudezza, ci fa prigionieri impotenti e rassegnati; quale è secondo lei l’atteggiamento da assumere dinanzi al dolore, quali i pensieri e quali reazioni psicologiche potrebbero emergere quando il dolore insidia e pungola la nostra carne?*

Il dolore non è solo un’esperienza fisica, riassume in sé vari aspetti; parte dal corpo e dalla sua fisicità, ma al raggiungere un certo stadio esso coinvolge zone di frontiera del nostro essere. Tali frontiere non sono le stesse per tutti gli esseri umani, perché nell’esperienza del dolore è coinvolta una moltitudine di aspetti: il grado di sopportazione, la capacità morale di sopportarlo, la cultura, la religione, oltre le situazioni ambientali, che possono svolgere un ruolo fondamentale nello sconfig-

gere il dolore o nel ridurne l'intensità. Il dolore è anche una forma di linguaggio, di comunicazione, di cortocircuito fra le istanze del corpo e quelle del linguaggio, perché un corpo malato prevale su tutte le altre dimensioni dell'essere. Si tratta dunque, nell'esperienza del dolore, di governare il rapporto tra il corpo e le altre istanze dell'essere, come la comunicazione e in particolare il linguaggio. Il dolore rappresenta dunque un'esperienza dei limiti.

*La scienza oggi è in grado di quantificare il dolore, tuttavia non si è capaci di trovare le parole giuste per descriverlo: ma bastano le parole per descrivere il dolore personale e il dolore degli altri?*

In realtà non vi sono parole per descrivere il dolore, perché esso non è traducibile. Di fronte a tale esperienza il vocabolario mostra la sua debolezza. Che si tratti del dolore personale o del dolore degli altri, esso rimane comunque un'esperienza che non può essere scambiata con altre.

*Quando nella sua vita ha conosciuto il dolore, come ha reagito?*

Per quanto mi riguarda l'esperienza del dolore fisico risulta di difficile sopportazione, perché si spezza il nesso fra corpo e linguaggio.

*Come reagisce l'intellettuale al dolore fisico?*

L'intellettuale non è un superuomo nel senso nietzschiano della parola; gli esseri umani sono tutti eguali da questo punto di vista, che si tratti di intellettuali, di artisti, artigiani o altro. L'intellettuale non ha a disposizione risorse particolari per affrontare questa esperienza.

*Ci sono stati momenti nella sua vita, quando ad esempio ha visto il dolore trasformarsi in qualcos'altro, molti esempi dimostrano che il limite imposto dal dolore a volte può rivelare nuovi orizzonti, nuove vie?*

Essendo il dolore un'esperienza dei limiti, per me esso tende a rafforzare due considerazioni: la prima è l'importanza della vita in sé, la seconda il fatto che siamo ospiti su questa terra, che questa è la condizione dell'umanità.

*Quanto la dimensione spirituale aiuta a comprendere, esorcizzare o accettare il dolore?*

La fede può aiutare a porsi di fronte al dolore, a definirne una geografia e muoversi in essa in modo che il dolore non risulti un'esperienza gratuita, ma sia di insegnamento interiore.

*Nel Corano come viene affrontato il tema del dolore?*

Per capire la questione del dolore in relazione all'universo coranico, si deve partire dal fatto che per i musulmani il Corano rappresenta la rivelazione, cioè la parola di Dio che si è rivelato agli uomini attraverso l'angelo Gabriele. Per quell'evento il Corano utilizza la parola *tanzil*, discesa; dunque il Corano è lingua, lingua araba, parola di un Dio che si è espresso in questa lingua e non in un'altra. E, da Ferdinand de Saussure, sappiamo che la lingua forma la coscienza. Possiamo dunque ricercare le forme verbali che indicano una situazione di dolore nel Corano, perché attraverso esse possiamo riconoscere la semantica del dolore nell'Islam e dunque la percezione che i musulmani hanno di quell'esperienza. Nel Corano i verbi legati al "dolore" sono forme di tipo *faiela*, che grammaticalmente è considerata una forma media, vale a dire che i verbi che appartengono a questa categoria definiscono un'alleanza, un determinato modo in cui il soggetto conduce il concetto veicolato dal verbo: in questo caso il soggetto risulta dominato di fronte all'evento del dolore, la sua persona e l'evento rappresentano un tutt'uno. I verbi che appartengono a questa forma possono esprimere degli atti o degli stadi fisiologici, dei sentimenti con la loro espressione, dei movimenti o spostamenti del corpo, degli stati fisici o morali. Ad esempio, in arabo appartengono a questa forma il verbo "essere malato" (*marida*), o "divenire cieco" (*amia*), in cui il soggetto grammaticale svolge il ruolo di paziente, perché subisce il fatto di essere malato o di entrare in malattia. Non si dice «io sono malato», ma semplicemente «malato», come ad indicare il dominio della malattia sul soggetto. Si nota come qui l'individuo perda la sua autonomia, perché tutto risulta rimesso alla volontà divina.

*Il dolore, nella vita può assumere significati diversi, di punizione, di castigo, ma anche di purificazione, di catarsi?*

La mistica nell'Islam, il sufismo, ha sempre considerato l'esperienza della malattia e del dolore come un'esperienza che può essere superata attraverso la purificazione. Sia nell'Islam popolare – ad esempio attraverso il marabutismo nei paesi del Maghreb – che nelle varie confraternite religiose (*туруq*), questa spiritualità dell'Islam ha sviluppato riti e prassi con cui il paziente può uscire dal dolore o diminuirne l'intensità. Queste esperienze spirituali hanno un denominatore comune: il soggetto si abbandona al Dio onnipotente, dopo che è stato fatto passare in condizione di trance o di stadio teopatico, e così si libera della malattia, in quanto risultato delle forze del male. Un versetto del Corano ricorda ai fedeli che «chi avrà fatto un atomo di bene lo vedrà, e chi avrà fatto un atomo di male lo vedrà».

---

□ **Sergio Zavoli**

giornalista, scrittore  
autore de "Il dolore inutile, una pena in più per il malato", Garzanti, Milano 2003

Un giorno, il principe Siddhārtha volle uscire dal suo palazzo. Era la prima volta. Non aveva ancora esperienza della vita. Aveva sentito parlare solamente «di boschi celebrati nelle canzoni, ricchi di teneri prati d'erba, di alberi risonanti dei canti dei cuculi, adorni di stagni di ninfee». La città era in festa: le donne, per vederlo, s'erano agghindate dei loro ornamenti, i cittadini lo rimiravano da ogni parte: alcuni lo celebravano per la sua gentilezza, altri lo veneravano per il suo splendore, altri gli auguravano prosperità e lunga vita.

Ma gli dèi, per spronare questo figlio di re, «foggiarono un vecchio erabondo». Così, il principe conobbe per la prima volta la vecchiaia, e ne rimase sconvolto, «come un toro che oda da vicino il boato di un gran fulmine». Fissò lo sguardo su quel vecchio, sospirò a lungo e scos-

se la testa. Sconvolto, volle tornare nel palazzo. Ma nel palazzo non riusciva a trovare conforto: la felicità d'un tempo era stata oscurata da quella vista. Volle uscire di nuovo. Gli dèi, questa volta, «plasmarono un uomo il cui corpo era in preda alla malattia». Vedendolo, il principe prese a tremare sconcolato. Tornò al palazzo, e meditò.

Durante una terza uscita, conobbe la morte; e disperò. L'auriga che lo aveva accompagnato durante questi viaggi, gli aveva spiegato che la vecchiaia, la malattia e la morte riguardavano tutti: anche lui. Nessun piacere, ormai, poteva più distrarlo. Osservando il vecchio, il malato e il morto, il futuro Buddha comprese fino in fondo il senso della vita. Il dolore è la più individuale delle realtà umane, perché ognuno soffre individualmente; e ognuno lo racconta come lui lo ha vissuto e sofferto. Eppure, questo dolore individuale ci dà la possibilità di capire quello degli altri. Attraverso la sofferenza (che avvolge tutte e tre queste realtà), noi capiamo in profondità l'uomo, perché nulla è più universale del dolore. In fondo, solo la sofferenza ci rende uguali. Sebbene non possa parlare adeguatamente del dolore, se non chi lo ha vissuto in prima persona, tuttavia, potremmo "ascoltarlo", almeno, da chi, avendolo sperimentato, ha il coraggio di raccontarlo. Il dolore diviene anch'esso un'altra malattia. Le letterature di tutti i tempi hanno cercato di raccontarlo. Le religioni e le filosofie lo hanno discusso sotto diverse prospettive: da quelle della conoscenza attraverso di esso, a quelle della purificazione del male commesso dall'uomo (e quindi, della santificazione), a quelle della fatalistica accettazione, a quelle della lotta, se non per sconfiggerlo, almeno per alleviarlo e rendere più umana la vita del malato. Sergio Zavoli ha sperimentato il dolore: non personalmente, ma perché cresciuto in una casa dove, insieme agli altri familiari, ha vissuto il dolore della malattia di suo padre. A lui abbiamo rivolte alcune domande su questa terribile realtà.

*La grande letteratura, ha cercato di raccontare il dolore; le religioni e le filosofie, di dargli un senso. Giobbe, Edipo, Lear, ne sono i simboli universali. – Che risposte hanno dato?*

Una prima risposta di carattere filosofico, espressa in forma di alta poesia tragica, l'ho trovata in Eschilo: «Sapere è soffrire, e soffrire dà sapere». Ne *l'Agamennone* il coro annuncia:

Zeus ha aperto agli umani il sapere  
avendo stabilito la legge:  
attraverso il patire, il conoscere.

Dal dolore l'uomo è spinto a tentare nuove strade verso il sollievo, si fa ingegnoso, affila l'intelligenza e affina la sensibilità, è costretto a discernere tra le illusioni e il vero. Così agli uomini, «anche loro malgrado, giunge la saggezza». La saggezza in cui si sublima la conoscenza è, per Eschilo, il sommo rimedio che salva dal dolore perché è capace di contenerlo piegandolo al suo «giogo» di matrice filosofica. Altri ne seguiranno. Dopo Eschilo, il grande tema del dolore è affrontato da Platone nelle parole di Socrate, riferite da Fedone nel famoso dialogo che da lui prende nome. La scena è descritta con pochi, veloci tratti. La cella della prigione è ancora in penombra, si è appena fatto giorno, l'ultimo della vita di Socrate. Amici e discepoli gli sono vicini. Uno di essi, Cratilo, da lui pregato, ha fatto allontanare la moglie Santippe che gridava disperata il suo dolore, accanto al piccolo figlio. Il carceriere gli ha tolto i ferri; e Socrate, seduto sul letto, tira su una gamba, la gratta per un po' e dice: «È strano come il piacere sia legato in tal modo al suo contrario: il dolore. È strano che l'uomo non possa avere l'uno senza l'altro». Piacere e dolore – spiega Socrate, rispondendo a una domanda di Cebete, il discepolo tebano – si generano a vicenda, ininterrottamente, per azione reciproca. Se uno di essi mancasse, si estinguerrebbe la vita. Un contrario procede dall'altro: non in una sola direzione, ma anche in quella opposta. Senza di ciò, tutto finirebbe con l'averne un solo aspetto e una sola condizione. In pratica, si arresterebbe ogni processo generativo. Da Eschilo e Platone ai nostri giorni, per quanta luce abbia fatto il pensiero sul dolore, è difficile sottrarsi alla constatazione che – come ha osservato Montaigne – la filosofia non cura né dal dolore, né dalla morte. Leopardi affida alla sua filosofia la convinzione che il do-

lore è connaturato alla condizione umana. Per Hegel, la sofferenza è il sigillo della finitezza propria della vita animale; è costitutiva di un ente che ha dei limiti, e può quindi essere aggredito o distrutto da altri enti. Il dolore – come l'insicurezza, l'angoscia e l'infelicità – è la spia della limitatezza, della fragilità, della manchevolezza del vivente; ma anche il suo privilegio, in quanto sente di essere aggredito, e reagisce all'aggressione esterna; mentre il non vivente subisce l'aggressione degli elementi, e viene distrutto senza avvertire niente.

*La domanda che ogni persona si pone è: ha senso il dolore? E, se lo ha, qual è?*

Secondo un pensiero religioso che attraversa varie confessioni, nessuna esperienza del dolore è priva, in assoluto, di senso. Un cristiano dirà, anzi, che se la vita umana è un disegno di Dio, e la redenzione dell'umanità dal peccato si realizza attraverso Gesù crocifisso, ecco che il dolore ha un significato cruciale per quanto è vivificante. Nel medioevo si è a lungo creduto che vi fosse un'intima relazione tra malattia, sofferenza e peccato. Il fatto stesso di doverlo scontare, nel corso di questa vita o in un'altra, giustificava il soffrire. C'è, invece, chi crede da sempre che l'esperienza del dolore sia priva di qualunque senso: prima di tutto escatologico, in quanto estranea a ogni ipotesi redentiva, a ogni significato salvifico. Connaturato com'è alla stessa essenza della vita, non potendo venir meno a questa indissolubilità, lo si potrà solo affrontare e combattere, governare e ridurre. «E ciò è doveroso, oltre che lecito, fare» – mi disse un giorno un dottore che aveva avuto a che fare con mio padre in ospedale.

*Tuttavia, c'è chi il dolore lo ha sublimato, o vuole sublimarlo.*

Le cito dei versi da *Il grande* di Charles Bukowski:

Io e Bach siamo / in questa stanza /insieme.

Ora la musica / mi eleva / al di sopra del dolore.

Il dolore può essere altrove, persino sublimato da un bene che lo eleva – innalzandolo corpo e anima a una misura che da sé, al suo livel-

lo, non conosce – fino alla dimensione spirituale. C'è chi ha con la sofferenza un rapporto intimo, verticale, con una possibilità misteriosa: quella di superarlo, opponendogli il suo contrario, cioè la bellezza, l'armonia. L'elevazione, appunto.

In tempi più recenti, anche la medicina si è posta il problema di alleviare il dolore: non solo, e non tanto, come ricorso momentaneo all'analgésico, ma definendo un vero e proprio programma clinico in tal senso.

È stato il crescere sempre più aggressivo e manifesto del cancro a esigere una vera e propria terapia del dolore. Nessun altro male si era conquistato tanti "titoli" per rivendicare, con una funzione terapeutica, un presidio sistematico alla sofferenza fisica e, di conseguenza, anche psicologica e interiore. Non si trattava più, insomma, di un semplice, estemporaneo ricorso all'analgésico, bensì, appunto, della ponderata definizione di un vero e proprio programma clinico da affidare a medici specializzati in una disciplina, se non proprio inedita, certamente alle prime prove. Fu una svolta molto significativa, in termini umani e filosofici. Noordenbos, insigne neurochirurgo, aveva già detto: «Il dolore è troppo», giudicandolo una pena esorbitante, rispetto a ciò che è tollerabile in un malato, e sopportabile, in generale, dall'uomo.

Abbiamo detto che secondo una interpretazione religiosa, il dolore è conseguenza del peccato. Accettarlo, significa dargli una facoltà restituitiva di valori violati e di purificazioni possibili. Oggi, avendone conosciute tutte le interpretazioni, esplorata ogni qualità, e soprattutto verificato più a fondo il pregiudizio, stiamo imparando a difenderci dal dolore. Secoli di disperazione e di grida – il «troppo» richiamato da Noordenbos – sono dietro di noi, nel baratro in cui è finita tanta disumanità.

*Quale medicina, allora, e quali medici, per il malato con dolore, per giunta morente?*

Il dottor Franco De Como, affronta la delicata questione in termini radicali: «Non una medicina per il morente, e per aiutare a morire, ma

una medicina per l'uomo, che rimane un vivente fino alla morte». Alla base di questa filosofia, resta il rispetto dell'essere umano sofferente, l'attenzione al dettaglio, a tutto quello che si può e si deve fare quando "non c'è più niente da fare": cioè, l'impegno nel darsi alla vita del paziente, anche se brevissima, privilegiandone gli aspetti qualitativi e arricchendo ogni suo istante di significati, di senso; la capacità di ascoltare, garantire la presenza, restaurare la relazione umana, entrare in un rapporto emotivo con i familiari. Infine, un corretto approccio palliativo deve comprendere la capacità di saper riconoscere i propri limiti come curanti e terapeuti, recuperando il senso profondo della medicina in quanto scienza e arte non solo per la salute psicofisica, ma anche per i bisogni interiori dell'essere umano.

*Quali terapie per questi bisogni?*

Terapie non ce ne sono. D'altronde, mai come nel dolore ci si accorge non di avere un corpo, ma di essere un corpo. Siamo certi che, sedato il dolore fisico, non sarà l'altro dolore, quello resistente ad ogni intervento esterno, ad accompagnare il malato terminale fino alla fine? E che non vada del pari accaduto, perché quasi mai si muore all'improvviso, ma lentamente, con il pensiero a chi lasci a sua volta addolorato? E poi, cosa si sa del morire? Il regista spagnolo Pedro Almodovar, in una parabola tenera e scandalosa, ha raccontato la storia di una giovane danzatrice in coma, un dramma che si evolve nella follia di un ragazzo innamorato, affiorata dal punto più oscuro dell'incoscio: la creatura, immota, silente, viene violata dal giovane con un trascinarsi dell'amore al tempo stesso innocente e tremendo. La creatura violata nella sua misteriosa e reale umanità, sospesa tra vita e morte è in grado di risvegliarsi perché qualcuno, non fidandosi della scienza, «le fa sapere che esiste», contro ogni rassegnazione e ogni resa, parlandole senza risparmio, con una certezza dolce e disperata. È il simbolo di un dolore imperscrutabile, ma vivo ed esigente, che andrà affidato a chi è in grado di occuparsi non solo dei sintomi, ma anche dei messaggi, non solo della malattia visibile, ma anche dei suoi recessi apparentemen-

te insondabili, perché la malattia, la solitudine, la morte, appartengono alla vita umana; e gli unici farmaci possono essere, più che non si creda, l'amicizia, la solidarietà, l'amore. Si tratta, cioè, di un approccio medico basato su conoscenze scientifiche e atteggiamenti umani da sorvegliare secondo "scienza e coscienza". Ciò richiede un nuovo tipo di formazione a livello universitario e postuniversitario. Non si intende medicalizzare la morte, ma offrire un aspetto umano a situazioni disumane finora trascurate o viste con indifferenza. Curare, ma anche parlare di qualità della vita, di impatto della malattia, dei trattamenti, di controllo dei sintomi. La malattia non è soltanto, in quanto tale, un fenomeno morboso, ma anche l'esperienza che di questo fenomeno ha il malato, in particolare la sofferenza, la stanchezza, la paura, gli aspetti psicologici e relazionali.

*Oltre il dolore fisico, esistono altri tipi di dolore ad esso legati?*

Il dolore, infatti, non è soltanto fisico; né lo strumento per placarlo è solo analgesico. C'è un dolore psichico, spirituale, sociale, che rivendica l'attenzione dovutagli. Sono milioni e milioni gli uomini che soffrono; e il loro patimento non sarà sempre riconducibile ai modi – diretti, concreti, efficaci – per governarlo o addirittura per impedire che insorga. Vivere il dolore, del resto, significa accettare ciò che è sopportabile. Al di là di questa soglia, c'è la disperazione o il suo opposto: la disponibilità rassegnata del malato a farsi da parte: cioè, a chiedere di farla finita.

*Esistono anche dolori collettivi – di natura storica, geografica, economica – di fronte ai quali le società del benessere il più delle volte rimangono indifferenti. Condividi la constatazione?*

Senza dubbio! E mi chiedo: siamo certi che nel sotto-trattamento del dolore, a seconda delle differenti condizioni ambientali, non scorra anche la parte più biasimevole del fenomeno, cioè la disattenzione morale? Se nel Sud della terra muoiono ogni giorno di fame cinquantamila bambini (lo rivelano le statistiche, ed è l'ONU a confermarle), per-

ché ci comportiamo come se ciò non accadesse? Quante volte nelle città delle società del benessere – Milano, Parigi, Londra, New York – i nostri piedi s’imbattono in creature perfettamente sole e indifese, che dormono sui marciapiedi, fortunate se da una griglia, d’inverno, sale un fiato di calore? Perché le carestie restano un fenomeno ricorrente e indomabile? (Eppure, Amartya Sen, Premio Nobel per l’economia, ha dichiarato che «con le attuali conoscenze, non è possibile non poter prevedere e curare i danni, soprattutto umani, delle carestie strutturali»). In *Viaggio attraverso la giungla d’Europa*, Il’ja Ereburg racconta di una carestia che in Cina porta alla disperazione e alla morte cento milioni di persone, mentre in America, negli stessi giorni, si bruciano milioni di tonnellate di cibo per difendere il cosiddetto prezzo politico. E non diremo, in questo elenco di brutture, dei dolori che l’uomo commina all’uomo con le guerre, le torture, gli olocausti, che sollevano grida inestinguibili.

*Ogni giorno la televisione ci offre lo spettacolo del dolore. Eppure, quel dolore non ci coinvolge. Perché?*

In una conversazione su questo argomento con il regista Ermanno Olmi, mi diceva che quando la realtà è vista attraverso lo schermo televisivo, stabilisce una separazione netta tra chi sta soffrendo e chi sta guardando quelli che stanno soffrendo. Diversa la realtà di un ferito che si vede direttamente: l’impressione che egli fa, è tale che a volte si volge lo sguardo altrove per non vedere. La distanza dà la sicurezza del non coinvolgimento.



---

## indice

- 7 Rosanna Cerbo  
*Dolore e religioni*
- 13 Gaspare Mura  
*Il dolore nelle religioni monoteiste*
- 23 Giuseppe Lorizio  
*Il senso del dolore nella fede cristiana*
- 29 Roberto Della Rocca  
*Il dolore nell'ebraismo tra pensiero e legge*
- 37 Roberto Cipriani  
*Sofferenza e dintorni*
- 43 Abdellah Redouane - Mustafà Qaddourah  
*Il dolore nell'Islam*
- 47 Adnane Mokrani - Shahrzad Houshmand Zadeh  
*Il dolore nella vita del musulmano*
- 55 Gonzalo Miranda, l.c.  
*Sofferenza, interventi medici ed eutanasia nella visione cristiana*
- 65 Mario Picozzi  
*L'uomo credente e l'interrogativo della sofferenza*
- 79 Cecilia Costa  
*La percezione del dolore nella contemporaneità e la figura di Giovanni Paolo II: una prospettiva sociologica*
- 91 Plinio Perilli  
*Il dolore poetico del '900: tre autori simbolo, uno ebreo, uno islamico, uno cattolico: Miklós Radnóti, Adonis e Carlo Betocchi*

---

*Cinque colloqui intorno al dolore*  
a cura di Alberto Di Giglio

- 101 Riccardo Di Segni  
103 Fiamma Nirenstein  
104 David Meghnagi  
113 Fuad Khaled Allam  
116 Sergio Zavoli



**SAPIENZA**  
UNIVERSITÀ DI ROMA

iniziative culturali e sociali proposte dagli studenti

**29 OTTOBRE 2008 - AULA MAGNA PATOLOGIA GENERALE  
POLICLINICO UMBERTO I - UNIVERSITÀ "SAPIENZA" - ROMA**

## **IL SIGNIFICATO DEL DOLORE NELLE RELIGIONI MONOTEISTE**

.....**sessione antimeridiana - ore 10.30**.....

### **TEOLOGIA E DOLORE: EBRAISMO - CRISTIANESIMO - ISLAMISMO**

*introducono*

Maria Grazia Tarsitano *Studente Facoltà di Medicina e Chirurgia*

Rosanna Cerbo *Docente Facoltà di Medicina e Chirurgia*

*modera*

Bruno Vespa *Giornalista RAI*

*dibattito*

Roberto Della Rocca *Direttore Istituto Cultura Ebraica*

Giuseppe Lorizio *Pres. Istituto Superiore Scienze Religiose "Ecclesia Mater" PUL*

Radwan Abdellah *Presidente Centro Islamico - Roma*

*conclusioni*

Roberto Cipriani *Direttore Dipartimento di Scienze dell'Educazione*

*Facoltà di Scienze della Formazione - Roma Tre*

.....**sessione pomeridiana - ore 15.00**.....

### **TERAPIE AVANZATE DEL DOLORE CRONICO ACCANIMENTO TERAPEUTICO - TESTAMENTO BIOLOGICO**

*moderano*

Gianfranco Marcelli *Vice Direttore di "Avvenire"*

Mario Pappagallo *Giornalista del "Corriere della Sera"*

*interventi*

Gonzago Miranda LC *Pontificio Ateneo Regina Apostolorum*

Riccardo Di Segni *Rabbino Capo di Roma*

Mustafà Khaddoura *Imam Centro Islamico di Roma*

*conclusioni*

Eugenia Roccella *sottosegretario di Stato*

Luigi Frati *Preside della Facoltà di Medicina e Chirurgia*

.....**comitato scientifico**.....

Rosanna Cerbo *Sapienza Università di Roma*

Tonino Cantelmi *Università Gregoriana, Roma*

Silvana Campisi *A.O. Sant'Andrea, Roma*

Gaspare Mura *Accademia di Scienze Umane e Sociali, Rm*

Cecilia Costa *Università Roma Tre*

Mario Picozzi *Università dell'Insubria, Varese-Como*

.....**rapporti con la stampa**.....

Federico Vespa *giornalista*

.....**segreteria organizzativa**.....

Paola Boccacci, Fabrizio Guglielmi, Domenico Pompili

**IL SIGNIFICATO DEL DOLORE NELLE RELIGIONI MONOTEISTE**

a cura di Rosanna Cerbo e Alberto Di Giglio

© 2010 EDIZIONI ROMANE DI CULTURA della SODEC srl  
progetto grafico e impaginazione PMV

---

[www.ildolorenellereligioni.it](http://www.ildolorenellereligioni.it) • [www.culturaelibri.it](http://www.culturaelibri.it)