

PAROLA ED ETHOS

ITINERARI PER L'AGIRE UMANO OGGI

3

Direttore

Michele MAZZEO

Pontificia Università Antonianum, Roma

Comitato scientifico

Emiliano CHELONI

Liceo scientifico di Serra San Bruno, Vibo Valentia

Andrzej Stefan WODKA

Accademia Alfonsiana, Roma

Antonio Gioacchino SPAGNOLO

Università Cattolica del Sacro Cuore, Roma

Stefania MISCIOSCIA

Istituto Teologico Calabro, Catanzaro

Alberto Castaldini

Dolore del mondo e mistero di iniquità

Il male in *Romani* 8,18–39

Prefazione di
Mario Longo





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXX
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it
info@gioacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-2586-1

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: giugno 2020

Indice

- 7 *Prefazione*
Mario Longo
- 11 *Prologo*
- 17 *Capitolo I*
Creaturalità e responsabilità
- 39 *Capitolo II*
L'attesa dolorosa
- 77 *Capitolo III*
Il tempo di Dio
- 91 *Capitolo IV*
Il presente escatologico
- 115 *Capitolo V*
La battaglia finale
- 139 *Epilogo. Incredulità e salvezza*
- 147 *Bibliografia*

Prefazione

MARIO LONGO*

Il lavoro di Alberto Castaldini prende in esame uno dei brani più significativi della Lettera di san Paolo ai Romani (8,18–39), brano non particolarmente commentato e citato, se non per i suoi risvolti cosmologici e a titolo introduttivo rispetto al capitolo seguente (il nono), dedicato com'è noto al tema della salvezza per mezzo della grazia. Il testo paolino offre una straordinaria descrizione nella quale l'elemento cosmico e il dato antropologico appaiono correlati in modo efficace e profondo. L'uomo è descritto dall'apostolo nel quadro universale nella creazione, rapportato a ogni altra creatura, comprese quelle angeliche. Il lettore, accostandosi a questo brano, paradigmatico delle concezioni religiose proprie del giudaismo formativo e del cristianesimo nascente in cui Paolo maturò la sua esperienza di fede, può confrontare la propria condizione personale col più ampio significato soteriologico della creazione, condizionata quotidianamente da sofferenze e ingiustizie che denunciano la presenza operante di un male radicale.

L'analisi ampia e approfondita coglie, sulla scorta del messaggio contenuto anche in altre parti dell'epistolario paolino (per es. 2 *Tessalonicesi*, 1–2 *Corinzi*, *Efesini*) e alla luce degli studi esegetici (tra gli altri: Penna, Schlier, Sacchi, Althaus, Zedda), teologici (Barth, Rahner, Guardini, Ratzinger), filosofici (Kant, Lévinas, Löwith, Agamben), la natura drammatica dello scontro fra il mistero dell'iniquità e la sfera divina, dove la presenza del primo non deve ostacolare nell'uomo la speranza che pervade l'attesa della liberazione operata da Cristo. Il testo paolino, come ben fa vedere Castaldini, dimostra alla fine come il potente legame tra il male radicale e il dolore del mondo, sodalizio inquietante e angosciante, sveli la propria impotenza al cospetto delle promesse divine. Questo dovrebbe dare conforto all'uomo di fede, che però non può accontentarsi e continua a ricercare le ragioni della sua fede, per confermarla e rafforzarla: *fides quaerens intellectum*, come si diceva un tempo, seguendo sant'Agostino il quale ha indicato

* Università degli Studi di Verona.

con precisione il luogo dove cercare la radice prima dell'iniquità nel mondo che è all'interno dell'uomo, nelle profondità più nascosta della sua anima.

Questa è, d'altronde, la direzione seguita da una nutrita schiera di filosofi antichi e moderni (si pensi al Platone del *Gorgia* e al Kant della *Religione nei limiti della sola ragione*) i quali hanno voluto affrontare un tema come quello del male radicale che poteva rivelarsi, oltre che scandaloso, incomprensibile e assurdo per un razionalismo coerente al quale avrebbe dovuto attestarsi la filosofia come scienza rigorosa. Ma già nelle sue origini, proprio per evitare la deriva dogmatica che più volte e a lungo ha condannato la filosofia all'isolamento rispetto alle altre scienze, si è insistito sull'apertura e non sull'autosufficienza della ricerca logico-razionale, in quanto la sua sede è nell'interiorità più profonda dell'uomo, nella sua anima, come recita uno dei più belli e straordinari frammenti di Eraclito, il n. 45 (nella raccolta Diels-Kranz): «I confini dell'anima non li potrai mai raggiungere, per quanto tu proceda fino in fondo nel percorrere le sue strade: così profonda è la sua ragione (*logos*)». Una ragione profonda che non può bastare a se stessa: ecco la sfida che raccoglie Kant, il quale interpreta a modo suo — e prospettando un tentativo di soluzione al problema indicato da Eraclito — l'immagine del rapporto ragione-fede, filosofia-teologia, che era tradizionalmente inteso nel senso del rapporto tra una serva e la padrona: *philosophia ancilla theologiae*. Certo, osserva Kant, la filosofia svolge la funzione della serva, tuttavia precede quale serva premurosa la teologia, non si limita ad alzarle lo strascico, ma si preoccupa di aprirle le porte per farla avanzare comodamente. Ed Edith Stein, forse non conoscendo questo spunto kantiano ma avendo presente la figura del suo maestro Edmund Husserl, invita i teologi animati dalla fede a compiere una prima parte del tragitto verso la verità in compagnia dei filosofi, per dare concretezza e solidità al loro cammino.

La dimensione filosofica è indubbiamente presente nell'analisi condotta da Alberto Castaldini, che cita con particolare frequenza passi da Agostino, da Kant e da altri filosofi del Novecento; tuttavia, la linea prevalente della sua ricerca è condotta sul piano teologico-esegetico e storico-religioso, del resto del tutto giustificata se teniamo conto del significato dottrinale-dogmatico che è da attribuire a questi passi di san Paolo, ma in generale nel suo complesso alla *Lettera ai Romani*. In questo contesto si profila un collegamento tra le verità che formano la storia della salvezza, dalla creazione alla redenzione e fino al compimento finale.

Il dato antropologico diviene progressivamente centrale. L'antico gesto di sfida descritto in *Genesi* 2,8–17 segna l'intera vicenda umana, in quanto adesione allo schema di un'autonomia assoluta, che rigetta quel modello divino per il quale l'uomo, come ha sottolineato con grande forza espressiva Joseph Ratzinger, è « un essere della parola e dell'amore, un essere in movimento verso l'altro » (Ratzinger, *Creazione e peccato*). Questa decisione ha compromesso il valore stesso della relazione, piegandola alla logica del dominio, in nome di una conoscenza che è esercizio di forza, esclusione di quella fiducia creaturale in nome della quale cercare e condividere il bene: l'opposto di quanto san Paolo scrive a proposito dell'amore e della carità nel capitolo tredicesimo della *Prima Lettera ai Corinzi* e nella stessa *Lettera ai Romani* (12,9–21). All'amore e alla carità si contrappongono il tradimento e il conseguente abbandono della condizione creaturale causati dalla tentazione, aderendo a un progetto di anti-creazione che l'iniquità costantemente ispira e cerca di realizzare.

Questa è la radice prima del male, che trova la sua origine nella natura umana e si estende poi alla comunità, inaridendola, allorché si impedisce ad ogni uomo di poter garantire alla propria esistenza un riscatto, con tutta una serie di giustificazioni e di alibi che ciascuno adotta per sentirsi in ogni caso buono e non responsabile. Il male sa adottare strategie efficaci, proponendosi talora come necessità dettata dalle circostanze e dall'approvazione di una collettività su cui si fonda un consenso sociale, condiviso, che genera persino un'obbligazione. Valga a proposito il monito paolino contenuto nel capitolo sesto della stessa *Lettera ai Romani* che contiene una domanda retorica, formulata nei termini di una vera e propria provocazione per chi si limita a ragionare usando il comune buon senso: « Non sapete voi che, se vi mettete al servizio di qualcuno come schiavi per obbedirgli, siete schiavi di colui al quale servite: sia del peccato che porta alla morte, sia dell'obbedienza che conduce alla giustizia? » (*Rm* 6,16). La soluzione del problema è fornita dall'apostolo subito dopo, là dove si prospetta per l'uomo una trasformazione radicale della sua natura mediante la partecipazione alla vita di Cristo, che lo rende capace non solo di fare il bene, compiendo il proprio dovere, ma di raggiungere lo stato della completa perfezione: « Ora invece, liberati dal peccato e fatti servi di Dio, voi raccogliete il frutto che vi porta alla santificazione e come destino avete la vita eterna. Perché il salario del peccato è la morte; ma il dono di Dio è la vita eterna in Cristo Gesù nostro Signore » (*Rm* 6, 22–23).

Prologo

Il dolore del mondo, generato dall'ingresso del peccato nella creazione, viene alimentato dall'azione del male, accresciuto dal suo consolidamento, realizzato per la pianificazione di quelle potenze che san Paolo evoca nel capitolo ottavo della *Lettera ai Romani* come in altri passi del suo epistolario. Possiamo definire strategia dell'iniquità questo disegno ambiguo e tenace, che ha edificato sulla terra un dominio esteso, radicato nell'assenza di ogni legge divina e umana, operante nella prospettiva della disgregazione di qualsiasi ordine¹.

Di fronte a questo processo di portata cosmica sta l'uomo, nella sua singolarità creaturale, teomorfica e fragile, con una natura lacerata fra responsabilità e inconsapevolezza. Il teologo Wolfgang Beinert ha scritto che il male si manifesta sempre nello "scontro" con l'uomo. Nel momento in cui questi si arrende all'azione del male, cadendo nella condizione di peccato, si rigenera la colpa di Adamo: si rinnova cioè l'evento di *Genesi* che ha condizionato nella caducità la creazione intera (*Rm* 8,20). Per non far sì che il male ipostatizzato, cioè il diavolo, possa rappresentare un "alibi" teologico alla sconfitta e alla rovina dell'uomo, la "realtà personale del male", ricorda san Paolo, non va mai sottostimata o ignorata². La cooperazione umana con il *mysterium iniquitatis*, causata dalla scelta del peccato e generante sofferenza, presenta senza dubbio gradi differenti al cospetto della coscienza individuale. Ma è la voluta rimozione della colpa a offuscare la consapevolezza, favorendo il rafforzamento e la sedimentazione del male inflitto e subito. In questo modo il cedimento o il compromesso dell'uomo diventano un solido ostacolo alla verità e alla presenza stessa di Dio nel mondo. La mancata opposizione umana

1. Cfr. A.R. BASTIAENSEN, *Diavoli e demoni nell'antica tradizione ecclesiastica*, in B. VAN IERSEL, A.R. BASTIAENSEN, J. QUINLAN, P. SCHOONENBERG, *Angeli e diavoli*, trad. di N. Pennington de Jongh, Queriniana, Brescia 1989, p. 45.

2. W. BEINERT, *Müssen Christen an den Teufel glauben?*, « Stimmen der Zeit » (195, 1977), cit. in K. LEHMANN, *Il diavolo: un essere personale?*, in W. KASPER, K. LEHMANN (a cura di), *Diavolo – demoni – possessione. Sulla realtà del male. Con contributi di W. Kasper, K. Kertelge, K. Lehmann, J. Mischo*, trad. di D. Pezzetta, Queriniana, Brescia 1983, pp. 83–84.

al male edifica e rafforza i baluardi dietro ai quali agisce instancabile, spesso mascherato, il mistero di iniquità.

Nella Scrittura il diavolo rimane una personalità, non un “nome” o un “concetto”, quantunque « realtà diffusa, multiforme e anche contraddittoria »³. Egli appare, infatti, la concentrazione di « una specie di potere fondamentale che si sviluppa tramite innumerevoli potenze singole e demoni »⁴. Satana presenta in ogni caso una serie di caratteristiche che lo iscrivono in una cornice di personalità, capace com'è di conoscere e volere: la sua volontà esclusivamente rivolta alla distruzione e alla sofferenza; il potere sviluppato nelle tenebre, nascondendosi, mascherandosi, ingannando (che lo rende *a-personale* e che induce l'uomo a “personificare” il male); il suo “essere contraddittorio”⁵. La denominazione di “essere personale” risulta perciò teologicamente necessaria, poiché il diavolo non può essere mitizzato in quanto parte della creazione: ogni realtà non viene “alterata e distrutta” per la “sua origine creaturale” nella libertà⁶, anche se la *piena personalità* si concretizza nella comunione con il Creatore che i demòni rifiutano agendo contro il suo progetto⁷. Questo quadro antropologico, che si apre a una prospettiva soteriologica e — come vedremo — escatologica, conferma come l'uomo si trovi a vivere e agire « in una storia di salvezza e di dannazione, la quale va al di là ed è più ampia dell'ambito umano »⁸.

Il male è una presenza che persiste nel tempo in cui l'uomo vive, che agisce misteriosamente quanto concretamente nella storia individuale e collettiva. L'apostolo di Tarso da un lato esorta più volte a non temerlo, dall'altro definisce sul piano narrativo la sua riconoscibilità, identificandolo anche sul piano soggettivo, *personale*. Questa soggettività originaria si “incarna” nelle potenze delle tenebre, nel loro influsso come nel diretto intervento sugli uomini, descritte dall'epistolario paolino come nemmeno portatrici di un messaggio bensì intimanti un progetto. Esse enunciano, dopo lo sconvolgimento del-

3. Ivi, p. 87.

4. *Ibidem*.

5. Ivi, pp. 104–107.

6. Ivi, p. 108.

7. Ivi, pp. 109–110.

8. [M. SEEMAN, D. ZÄHRINGER], *Questioni preliminari all'angelologia e alla demonologia*, in J. FEINER, M. LÖHRER (a cura), *Mysterium Salutis*, vol. IV. *La storia della salvezza prima di Cristo* (parte II), trad. di F.V. Joannes, Queriniana, Brescia 1970, p. 733.

la storia, un nuovo ordine cosmico, tracciano con la loro presenza attiva una relazione invisibile ma salda fra la terra e il cielo. Non spiegano del tutto il mistero di iniquità operante, ma ne mediano la possibile manifestazione, ne anticipano gli sviluppi dentro e oltre la storia. Paolo, infatti, annuncia in *Romani* il sorgere di un'umanità nuova (*Rm* 8,18–19), e con ciò introduce una teoria del peccato e della redenzione in cui la liberazione dal “potere delle tenebre” (*Col* 1,13) è già avvenuta, ma si riconferma nell’attesa alimentata da una coscienza per la quale la grazia avrà una ricaduta universale, cosmica, che coinvolgerà ogni particella del creato. Questa consapevolezza non può non misurarsi con la presenza operante del male, la cui azione costituisce un freno alla riduzione del cristianesimo a mero sistema morale. Per questo la sezione della *Lettera ai Romani* esaminata non è solo una professione di fede o speranza, ma costituisce soprattutto la descrizione cosciente di un avvenimento reale, presente e futuro.

La sensibile attenzione verso il brano dell’ottavo capitolo di *Romani* al centro di questo saggio mi venne sollecitata anni fa dal biblista Paolo De Benedetti. Una delle questioni che stettero più a cuore allo studioso astigiano era la ragione, tragica quanto inspiegabile, del dolore degli innocenti nell’economia divina del creato. Per questo, alla costante ricerca di una possibile risposta, egli un giorno mi confidò quanto fosse di aiuto tenere con sé un frammento del capitolo ottavo della celebre lettera paolina: quello compreso tra i versetti 18–25. La sua mi parve una personale e possibile rassicurazione all’interno della compassione di portata cosmica. Intesi, infatti, da quelle parole che nessuna fragile consolazione avrebbe potuto realmente risolvere il mistero universale della sofferenza del mondo vivente e forse nemmeno alleviare le sue laceranti conseguenze. In realtà, la persistenza di questo grande scandalo invoca una prospettiva ulteriore.

Se una risposta appagante al mistero dell’iniquità e del dolore universale non è quindi forse possibile, giacché ogni teodicea razionale è condannata a un insuccesso per le troppe aporie, come spiegò Kant nel suo celebre scritto *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791), allo stesso tempo il quesito inevaso sulle ragioni del male al cospetto di Dio provoca reazioni opposte e inattese: rassegnazione, sfida, delusione, speranza. La *Lettera ai Romani* raccoglie e testimonia questi sentimenti, e san Paolo, nel brano con cui si chiude il capitolo (vv. 26–39), adottando una retorica sapiente e incisiva, solleva domande ulteriori il cui tenore — nello stile dell’apostolo — intende dissuadere il lettore da ogni arrendevole-

lezza, preservandolo da quello sconforto che egli sa inevitabile per averlo sperimentato sulla propria carne, incitandolo alla certezza che il *mysterium iniquitatis* nulla può di fronte al *mysterium amoris*.

Il lavoro condotto su di un testo di portata così universale si è naturalmente avvalso di strumenti esegetici, di commenti e della letteratura sull'opera paolina, per affrontare soprattutto interrogativi di tipo esistenziale e morale afferenti all'ambito teologico e filosofico, nonché per illustrare i contenuti di carattere storico-religioso connessi alla tematica trattata. L'auspicio è stato quello di individuare anche ciò che questo testo può dire oggi all'uomo, attraverso quella riflessione viva che viene sollecitata dalla Scrittura e si dischiude all'agire etico, offrendo tentativi di risposta allo scandalo della sofferenza.

Nel congedare queste pagine, ringrazio Renzo Lavatori, demonologo, già docente di Teologia dogmatica nella Pontificia Università Urbaniana di Roma, per l'arricchente confronto sul tema della colpa angelica nonché per l'attenta sua disamina del testo. Desidero inoltre ringraziare vivamente quanti hanno letto questo saggio in corso d'opera fornendomi utili indicazioni e suggerimenti: Augusto Barbi, professore di Teologia biblica alla Facoltà Teologica del Triveneto e allo Studio Teologico San Zeno di Verona; Gianattilio Bonifacio, professore di Nuovo Testamento alla Facoltà Teologica del Triveneto e allo Studio Teologico San Zeno di Verona; Adolfo Lippi c.p., già docente di Teologia della Croce alla Pontificia Università Antonianum di Roma. Non da ultimo, manifesto la mia profonda gratitudine al professor Mario Longo, ordinario di Storia della Filosofia presso l'Università degli Studi di Verona, per la sua preziosa prefazione.

Esprimo inoltre un ringraziamento al personale della Biblioteca del Seminario Vescovile di Verona per avermi non poco agevolato nella lavorazione di questo saggio.

Il lavoro si è sviluppato nell'arco di poco più di due anni, comprese due estati coincise con i consueti soggiorni assieme a mia moglie Lucia e mia figlia Maria Anna nella Tuscia viterbese. La pace dei luoghi, la bellezza della natura lungo le pendici del Monte Fogliano, nei pressi del lago di Vico, hanno favorito la scrittura di questo libro che dedico al caro ricordo di Costanza Olschki.

Abbreviazioni bibliche

<i>Ab</i> Abacuc	<i>3 Gv</i> 3 Giovanni
<i>Abd</i> Abdia	<i>Is</i> Isaia
<i>Ag</i> Aggeo	<i>Lam</i> Lamentazioni
<i>Am</i> Amos	<i>Lc</i> Luca
<i>Ap</i> Apocalisse	<i>Lv</i> Levitico
<i>At</i> Atti degli Apostoli	<i>1 Mac</i> 1 Maccabei
<i>Bar</i> Baruc	<i>2 Mac</i> 2 Maccabei
<i>Col</i> Colossesi	<i>Mc</i> Marco
<i>1 Cor</i> 1 Corinzi	<i>Mic</i> Michea
<i>2 Cor</i> 2 Corinzi	<i>Ml</i> Malachia
<i>1 Cr</i> 1 Cronache	<i>Mt</i> Matteo
<i>2 Cr</i> 2 Cronache	<i>Na</i> Naum
<i>Ct</i> <i>Cantico dei Cantici</i>	<i>Ne</i> Neemia
<i>Dn</i> Daniele	<i>Nm</i> Numeri
<i>Dt</i> Deuteronomio	<i>Os</i> Osea
<i>Eb</i> Ebrei	<i>Prv</i> Proverbi
<i>Ef</i> Efesini	<i>1 Pt</i> 1 Pietro
<i>Es</i> Esodo	<i>2 Pt</i> 2 Pietro
<i>Esd</i> Esdra	<i>Qo</i> Qoelet (Ecclesiaste)
<i>Est</i> Ester	<i>1 Re</i> 1 Libro dei Re
<i>Ez</i> Ezechiele	<i>2 Re</i> 2 Libro dei Re
<i>Fil</i> Filippesi	<i>Rm</i> Romani
<i>Fm</i> Filemone	<i>Rt</i> Rut
<i>Gal</i> Galati	<i>Sal</i> Salmi
<i>Gb</i> Giobbe	<i>1 Sam</i> 1 Samuele
<i>Gc</i> Giacomo	<i>2 Sam</i> 2 Samuele
<i>Gd</i> Giuda	<i>Sap</i> Sapienza
<i>Gdc</i> Giudici	<i>Sir</i> Siracide (Ecclesiastico)
<i>Gdt</i> Giuditta	<i>Sof</i> Sofonia
<i>Ger</i> Geremia	<i>Tb</i> Tobia
<i>Gio</i> Giona	<i>1 Tm</i> 1 Timoteo
<i>Gl</i> Gioele	<i>2 Tm</i> 2 Timoteo
<i>Gn</i> Genesi	<i>1 Ts</i> 1 Tessalonicesi
<i>Gs</i> Giosuè	<i>2 Ts</i> 2 Tessalonicesi
<i>Gv</i> Giovanni	<i>Tt</i> Tito
<i>1 Gv</i> 1 Giovanni	<i>Zc</i> Zacc
<i>2 Gv</i> 2 Giovanni	

Creaturalità e responsabilità

Satan: Je ne suis pas qui tu pense,
Enemy de ton bonheur,
Comme toy j'ayme l'odeur
De la bonne conscience...

— JEAN-JOSEPH SURIN, *Cantiques spirituels de l'Amour divin*, Paris, 1677

Il teologo e riformatore Filippo Melantone così descrisse il suo tempo, la prima metà del Cinquecento, segnato da conflitti religiosi e dispute confessionali: « Non est bellicosa haec aetas, sed oratoria et seditiosa, diluta venenis Saturni, Martis, Lunae et Mercurii. Nulla igitur spes est vel mediocris status [...] »¹. Cinque secoli dopo, l'inizio del terzo millennio risulta non meno lacerato, speranza e coraggio appaiono compromessi, tanto che l'età presente sembra aver raggiunto quella quotidiana “pienezza” (*Gal* 4,4) che non indica solo il perfezionamento di un tempo prefissato, ma « implica una maturazione progressiva e graduale della storia, fino a raggiungere un livello determinato »². Sul piano individuale e collettivo, la vita degli uomini si fonde, come nel passato, con le cronache del mondo, e alcuni eventi sembrerebbero pregiudicare non solo l'ordine sociale o religioso, ma il divenire stesso dell'opera creatrice di Dio. Un quadro complessivo, questo, non molto dissimile dal tramonto dell'Età antica, o dalla grande crisi politica e religiosa alle origini della modernità, testimoniata dalla speciale attenzione riservata al

1. Lettera al medico e astronomo Jacob Milich del 15 settembre 1547, cit. in S. CARIOTTI, *Comete, portenti, causalità naturale e escatologia in Filippo Melantone*, in ISTITUTO NAZIONALE DI STUDI SUL RINASCIMENTO, *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura. Convegno Internazionale di Studi* (Firenze, 26–30 giugno 1980), Leo S. Olschki, Firenze 1982, p. 399.

2. *Lettere ai Galati e ai Romani*, versione — introduzione — note di U. Vanni SJ, Paoline, Roma 1967, p. 49 n.

corpus paolino, in particolare alla *Lettera ai Romani*, da commentatori cattolici e riformati come Erasmo, Toledo, Lutero, Calvino, Bucer e il citato Melantone³.

L'oscuro disegno rivolto a edificare quel regno di anomia⁴ ed empietà evocato nella *Seconda lettera ai Tessalonicesi* (2,7–12) come nell'*Apocalisse* giovannea (20,8), non ha mai conosciuto confini geografici o temporali, caratterizzato da ingiustizie estese e radicate. Un dato oggettivo s'impone oggi come in passato: la sofferenza estesa, ciecamente inflitta agli innocenti, alimento di disperazione dopo essere stata causa della perdita di speranza e — implicitamente — di una consapevole e feconda prospettiva esistenziale⁵. I persistenti segnali di un pericolo attuale, espressione non solo della libertà umana ma dell'influsso delle potenze, dei principati e delle potestà “avvolti nel mistero”⁶, di cui parla sovente san Paolo⁷, furono lucidamente

3. Sul tema si veda G. PANI, *Paolo, Agostino, Lutero: alle origini del mondo moderno*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2005.

4. Col termine *ánomia* si indica non solo l'assenza di legge, ma anche la contrarietà alla legge, e perciò: l'ingiustizia e il peccato; l'anarchia e il disordine; l'atto illegale o, più in generale, l'iniquità. Si veda W. GUTBROD, voce: “ἀνομία”, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, a cura di G. Kittel, G. Friedrich, ed. it. a cura di F. Montagnini, G. Scarpata, O. Soffritti, Paideia, Brescia 1971, vol. VII, coll. 1401–1402. Nel Nuovo Testamento il concetto espresso al plurale indica “l'azione peccaminosa”, analoga a quella che si determina quando ci si allontana dall'osservanza della legge (cfr. *Rm* 6,19). In *2 Cor* 6,14 la contrapposizione paolina tra giustizia e anomia è parificabile a quella tra Cristo e Beliar, e anomia indicherebbe “il peccato” o “l'ingiustizia” non essendo in tal caso riferibile alla mancata osservanza della legge da parte della comunità dei cristiani. Così in *2 Ts* 2,3–4 (ivi, coll. 1403–1404).

5. Analogamente a quanto avvenne col Nazionalsocialismo, anche al terrore globale preme non solo di uccidere ma di sopprimere e soffocare ogni possibilità di vita, di impedire persino la generatività del proprio nemico, ritenuto antagonista in modo insanabile. Questa logica omicida, di radicale annientamento e vanificazione del progetto di Dio sul mondo, abbiamo cercato di delinearla in un nostro recente volume: *Il Dio nascosto e la possibilità di Auschwitz. Prospettive filosofiche e teologiche sull'Olocausto*, Ed. Accademia Romana, Centro di Studi Transilvani, Cluj–Napoca 2016.

6. H. U. VON BALTHASAR, *Supremazia su tutte le potenze*, in J. LAMBRECHT et al., “Siede alla destra del Padre”, « *Communio* », 73, 1984, p. 55.

7. Il tema in questione, su cui torneremo, ricevette particolare interesse dagli ambienti teologici negli anni del Dopoguerra, naturalmente con diverse interpretazioni sulla natura delle potenze e dei principati. Si vedano: E. G. RUPP, *Principalities and Powers: Studies in the Christian Conflict in History*, Epworth, London 1952; G. H. C. MCGREGOR, *Principalities and Powers: the Cosmic Background to Paul's Thought*, « *New Testament Studies* », 1, 1954–55, pp. 17–28; G. B. CAIRD, *Principalities and Powers: A Study in Pauline Theology*, Clarendon Press, Oxford 1956; H. SCHLIER, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, Herder, Freiburg i. B. 1958; J. Y. LEE, *Interpreting the Demonic Powers in Pauline Thought*, « *Novum Testamentum* », 12, 1970, pp. 54–69; H. BERKHOF, *Christ and the Powers*, Herald,

colti dalla sensibilità escatologica di papa Benedetto XVI, non per caso — come vedremo sulla scorta delle riflessioni del filosofo Giorgio Agamben — il primo pontefice ad aver rinunciato al ministero petrino dal 1415:

La singola persona, anzi, le stesse comunità umane sembrano irrimediabilmente abbandonate all'azione di queste potenze. Il cristiano sa che, da solo, neppure lui può riuscire a dominare questa minaccia. Ma nella fede, nella comunione con l'unico vero Signore del mondo, gli è donata l'"armatura di Dio", con cui — nella comunione dell'intero Corpo di Cristo — può opporsi a queste potenze, sapendo che il Signore ci restituisce nella fede l'aria depurata da respirare — il soffio del Creatore, il soffio dello Spirito Santo, nel quale soltanto il mondo può essere risanato.⁸

Questo soffio divino⁹ è lo stesso che uscirà nella parusia dalla bocca del Cristo e che distruggerà l'Empio¹⁰, l'Iniquo, l'*ánomos*¹¹, tradizionalmente identificato con l'Anticristo, annientandolo « all'apparire

Scottsdale, PA 1977; W. CARR, *Angels and Principalities. The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase "hai archai kai hai exousiai"*, Cambridge University Press, Cambridge 1981; P. BENOÎT, *Angélogologie et démonologie pauliniennes. Réflexions sur la nomenclature des Puissances célestes et sur l'origine du mal angélique chez saint Paul*, in PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Fede e cultura alla luce della Bibbia. Atti della Sessione plenaria 1979 della Pontificia Commissione Biblica*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1981, pp. 217–233; W. WINK, *Naming the Powers. The Language of Power in the New Testament*, Fortress Press, Philadelphia 1984; C.E. ARNOLD, *Power and Magic. The Concept of Powers in Ephesians in Light of Its Historical Setting*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; Id., *Powers of Darkness: Principalities and Powers in Paul's Letters*, InterVarsity, Downers Grove, IL 1992.

8. J. RATZINGER–BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, trad. di C. Galli e R. Zuppet, Rizzoli, Milano 2007, p. 210. Von Balthasar richiama in proposito *Ef* 1,20–22: «[...] l'efficacia della sua [del Padre] forza che egli manifestò in Cristo, quando lo risuscitò dai morti e lo fece sedere alla sua destra nei cieli, al di sopra di ogni principato e autorità, di ogni potenza e dominazione e di ogni altro nome che si possa nominare non solo nel secolo presente ma anche in quello futuro. Tutto infatti ha sottomesso ai suoi piedi e lo ha costituito su tutte le cose a capo della Chiesa » (*Supremazia*, cit., p. 55).

9. *Rm* 8,26: «[...] anche lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza ».

10. Prefigurato nel celebre passo di Isaia: « La sua parola sarà una verga che percuoterà il violento; con il soffio delle sue labbra ucciderà l'empio » (*Is* 11,4).

11. Strettamente connesso ad *anomia*, il termine *ánomos*, lett. il "senza legge", indica colui che agisce come se la legge non esistesse. Conseguentemente chi agisce in tal modo è iniquo, empio, ingiusto senza necessariamente che abbia violato una legge ben precisa. Nel giudaismo col termine si indica il gentile, privo della legge e giudicato come peccatore. Nel Nuovo Testamento è utilizzato a indicare una constatazione, come a esprimere in altri casi un giudizio morale: *anomoí* in *1 Tim* 1,9 sono coloro che "fanno il male", i malvagi, analogamente in *2 Pt* 2,8 con riferimento agli abitanti di Sodoma o al succitato *ánomos* di *2 Ts* 2,8. Si veda W. GUTBROD, voce: "ἄνομος", in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, a cura di G. Kittel, G. Friedrich, ed. it. a cura di F. Montagnini, G. Scarpat, O. Soffritti, Paideia, Brescia 1971, vol. VII, coll. 1406–1408.

della sua venuta » (2 Ts 2,8). Soffio di verità e giustizia, alito di *autentica liberazione* quello del Signore dei tempi (Rm 8,2), fiato vitale che nutre la speranza nell'attesa dolorosa ma necessaria dei figli di Dio, come Paolo stesso scrive¹².

L'ottavo capitolo della *Lettera ai Romani* di san Paolo, in particolare nei versetti 18–39, sembra soccorrere nello sforzo di comprendere o, meglio, di abbozzare un *tentativo di risposta* all'incontenibile azione del male nella storia visto dalla condizione creaturale. E l'apostolo Paolo lo permette da una prospettiva precisa: quella della speranza, dell'aspettativa feconda, generativa, salvifica. Il dolore universale e viscerale della creazione¹³ è una condizione che accomuna l'uomo a ogni essere vivente, forse anche a un fiore reciso o a un pirandelliano “filo d'erba”¹⁴, in quanto sperimentata dall'intero creato inteso come un unico organismo sensibile e sofferente, dove ogni creatura possiede la capacità di rispondere all'amore di Dio, e la lode di tutti gli esseri creati diventa così una “liturgia cosmica”¹⁵, poiché « tutta la creazione geme e soffre fino a oggi nelle doglie del parto » (Rm 8,22). Tra il mondo fisico, creato, e la condizione creaturale esisterebbe pertanto una “unità reale”, dinamica, vivente¹⁶. Ha scritto Karl Rahner che il « mondo esterno non costituisce solo uno scenario di per sé indifferente, sul quale si svolge la storia di uno spirito affatto estraneo alla materia », tanto che la “creatura spirituale finita” non può

12. Rm 8,16–17: « Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio. E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se veramente partecipiamo alle sue sofferenze ».

13. Cfr. Rm 8,19.

14. Cfr. sul tema P. DE BENEDETTI, *Il filo d'erba. Verso una teologia della creatura a partire da una novella di Pirandello*, a cura di G. Caramore, Morcelliana, Brescia 2012. De Benedetti ricorda come l'erba sia « segno di quell'anelito del creato » descritto da Paolo in *Romani* 8, 19–22. E a riguardo del gemito che si leva dalla creazione (v. 22) nell'attesa di essere riscattata, egli riporta un commento di Giovanni Calvino citato anche da Karl Barth nel suo celebre *Römerbrief*: « Non vi è alcun elemento né alcuna particella del mondo che quasi consapevole della sua presente miseria non spera nella risurrezione ». Ecco perché nulla si sottrarrebbe alla risurrezione (ivi, p. 29). Anche un filo d'erba sarebbe così animato da un “desiderio di redenzione”, conclude De Benedetti commentando una novella dello scrittore Luigi Pirandello (ivi, p. 30).

15. Cfr. M. KEHL, *E cosa viene dopo la fine? Sulla fine del mondo e sul compimento finale, sulla reincarnazione e sulla risurrezione*, trad. di C. Danna, Queriniana, Brescia 2001, p. 224.

16. La creaturalità del cosmo — ha osservato Karl Barth — « è lo specchio della nostra propria creaturalità », fatta di “orrori” e “bellezze” (K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, cura, introduzione e trad. di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 2002, p. 290).