



MATTIA COSER

**COLPA ED ESPIAZIONI.
LA CRISTOLOGIA FILOSOFICA
DI LUIGI PAREYSON**

This paper aims to analyze the considerations of Luigi Pareyson on the Christological question, which has been developed by him in relation to the problem of evil and suffering. Pareyson's hermeneutical point of view offers an interpretation of Christendom as a radical expiatory compassion and proposes, through the saving work of Christ, a conception of suffering as authentic place of the solidarity between God and man.

I. INTRODUZIONE

Sebbene il suo itinerario speculativo sia caratterizzato fin dagli albori da un certo interesse per il cristianesimo – come testimonia il profondo dialogo filosofico intrattenuto nelle pagine dei suoi *Studi sull'esistenzialismo*¹ con autori quali Pascal, Kierkegaard e il Barth dell'*Epistola ai Romani*² – è soprattutto nella sua ultima filosofia, in quell'ermeneutica dell'esperienza religiosa cristiana sviluppata nell'*Ontologia della libertà*³ sulla base di un intenso confronto con Schelling, da Pareyson stesso definito «felice scoperta dei miei anni più tardi»,⁴ e con Dostoevskij – autore, questo, che ha accompagnato l'intero percorso filosofico pareysoniano –, che Pareyson accorda una vera e propria

¹ L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo* (Opere complete, vol. 2), Mursia, Milano 2001.

² K. BARTH, *Der Römerbrief*, Kaiser, München 1922, tr. it. di G. MIEGGE, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 2006.

³ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.

⁴ Ivi, p. 9.

centralità alla figura di Gesù Cristo. In questa fase del suo pensiero, in cui confluiscono e trovano sviluppo l'esistenzialismo personalistico e l'ontologia ermeneutica dell'inesauribile che avevano segnato il suo filosofare precedente, Pareyson si confronta innanzi tutto con una questione trattata a suo avviso in maniera inadeguata dalla filosofia e dalla teologia precedenti, vale a dire la questione del male e della sofferenza. Proprio la critica a quel razionalismo metafisico che ha dato vita a teodicee in cui il male è stato annullato o quantomeno ridotto al rango di semplice lacuna, mancanza, privazione, considerato come puro e semplice non-essere, spinge Pareyson a proporre una via differente per giungere ad un discorso filosoficamente nuovo e rilevante su questi temi, la quale consiste nell'ermeneutica del mito e dell'esperienza religiosa, considerati, sulla scia della filosofia positiva e dell'estasi della ragione di schellinghiana memoria, non come semplici racconti d'immaginazione o come reperti di un'infanzia dell'umanità per sempre superata dalla nascita del razionalismo filosofico, bensì come luogo di manifestazione di un rapporto con la verità e di un pensiero originario e profondo che si tratta ora d'interpretare, come «fonte inesauribile d'ogni discorso che sia veramente importante e decisivo per l'umanità».⁵ In questo contesto il cristianesimo, e con esso la figura innanzi tutto storica di Gesù Cristo, assume rilevanza fondamentale come paradigma ermeneutico sulla base del quale indagare filosoficamente la questione del male e della sofferenza. Anzi, come scrive esplicitamente il filosofo, «il Cristo è l'unica base possibile per una meditazione sul male e sulla sofferenza»,⁶ in quanto è colui che li assume su di sé in maniera innocente, introducendo in tal modo il male nella divinità. Col che esso viene capovolto e annullato.⁷ Per questa via Pareyson giunge ad affermare che «nemmeno Gesù Cristo [...] ha preteso di fornire una spiegazione o comprensione del male; si è limitato, per così dire a riscattarlo».⁸ In questo modo per Pareyson, come osserva puntualmente Francesco Tomatis, Cristo non dà, bensì «è la risposta»⁹ al problema del male – affermazione peraltro esplicitamente riscontrabile nel testo pareysoniano stesso (p. 155). Vediamo ora nel dettaglio come Pareyson elabori e sviluppi la sua cristologia, nella quale, come osserva significativamente Xavier Tilliette, «il Cristo dei dolori [è] eretto a emblema universale, quindi Riconciliatore, il rifugio dei sofferenti, degli umiliati, dei feriti dell'esistenza, il Cristo dalle braccia aperte per tutti, alla spanna del mondo – nel quale tutti e ciascuno si riconoscono»,¹⁰ una cristologia che, come sottolinea ancora Tomatis, intende «prescindere dai dogmi in cui si [è] formalizzata la fede, concentrarsi sul Cristo e sul senso della sua morte da uomo in croce».¹¹

⁵ Ivi, p. 157.

⁶ Ivi, p. 201.

⁷ Cfr. *ibidem*.

⁸ Ivi, p. 155.

⁹ F. TOMATIS, *Luigi Pareyson. Il male in Dio: la sofferenza del Cristo come teogonia*, in S. ZUCAL (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea: II. Il Novecento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, pp. 1035-1058, p. 1041.

¹⁰ X. TILLIETTE, *Che cos'è cristologia filosofica?*, Morcelliana, Brescia 2004, p. 125.

¹¹ F. TOMATIS, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Città Nuova, Roma 1995, p. 107.

II. IL MALE IN DIO

Essendo la cristologia pareysoniana lo sviluppo speculativo di un percorso iniziato con la questione del male, sarà opportuno analizzare brevemente come il filosofo affronti tale problematica prima di giungere alla cristologia vera e propria. La trattazione pareysoniana del male, in cui è ben evidente l'ispirazione schellinghiana dell'ultimo Pareyson, inizia con l'analisi ermeneutica del versetto biblico di *Esodo* 3,14, in cui Dio afferma di Sé «'ehjeh 'ašer 'ehjeh», nella versione latina della Vulgata «*ego sum qui sum*». Tale versetto può essere tradotto in italiano in tre modi diversi: «Io sono colui che è», «Io sono colui che sono» e «Io sono chi sono». La terza traduzione è quella che Pareyson ritiene più adatta nell'ambito di una filosofia della libertà. Infatti, nella sua interpretazione

quando Dio, di fronte alla richiesta rivoltagli da Mosè di conoscere il suo nome per poterlo riferire ai figli d'Israele, risponde «Io sono chi sono», intende dire: «Il mio nome non te lo dico, anzi non te lo voglio dire: non hai nessun bisogno di saperlo. Perché me lo chiedi? Io sono chi sono, cioè sono chi mi pare, e tanto basti. Di questa questione non hai da occuparti: non t'impicciare, la cosa non ti riguarda». L'*ego sum qui sum* [...] rivendica l'estrema e illimitata libertà di Dio, anzi propone una concezione di Dio come libertà assoluta, senza ch'essa abbia da enunciarsi in termini concettuali e oggettivanti.¹²

Dio per Pareyson coincide dunque con la libertà assoluta. La traduzione «Io sono chi sono», interpretata dal filosofo come un modo per esprimere il concetto «Io sono chi mi pare», lascia intendere che per Pareyson l'essere stesso di Dio dipende dalla volontà divina di essere, è un frutto della libertà divina. In altre parole, Dio si sceglie, il Suo essere è come Lui lo vuole, la Sua libertà costituisce un *prius* rispetto all'essere. Alla radice dell'essere stesso di Dio c'è la libertà divina, è essa che dona alla divinità la Sua essenza. Il discorso sulla libertà divina introduce però una riflessione sconcertante, che Pareyson esprime in questi termini:

Dio per definizione non presuppone un altro essere: la sua natura è abissale, e sull'orlo di questo abisso si fermava Kant con orrore e spavento, attribuendo a Dio stesso l'angosciosa domanda: da me viene ogni cosa, ma io donde vengo? Ora, forse che porsi la domanda del «dove» non equivale a interrogarsi sul «prima»? «Prima» dell'essere di Dio non c'è un essere: c'è il non essere.¹³

Ci si trova in questo modo di fronte ad un paradosso. Nel momento in cui si manifesta la teogonia, essere e non essere si incontrano. Nell'abisso che precede la venuta all'essere di Dio è già operante la volontà divina che decide di esistere. Nell'abisso del nulla primordiale, nel caos del non essere è già presente la libertà di Dio che decide di imporsi sul nulla. Ciò introduce un aspetto inquietante nella filosofia della libertà proposta da Pareyson. Infatti, per imporsi sul nulla e per negare il male, la libertà di Dio deve averne una percezione, deve farne esperienza e ciò lega la divinità stessa ad un aspetto di negatività. L'atto libero che segna l'inizio della positività è al contempo un atto di negazione del negativo, della possibilità del male che esiste nel momento del «Dio prima di

¹² L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 122.

¹³ Ivi, pp. 131-132.

Dio», nel caos primordiale in cui la volontà divina decide di auto-originarsi. Questa negazione del negativo lascia una propria traccia nella divinità, un'ombra oscura sulla luminosa affermazione del bene. Scrive in merito Pareyson:

Il fatto che per esistere Dio abbia dovuto sconfiggere il nulla e sgominare il male, cioè mettere da parte il negativo, lascia in lui una traccia, sia pure inefficace e inoperante, di negatività, quasi che fosse rimasto qualcosa di non risolto e di ancora pendente. Si ha l'impressione che il nulla sia ancora in agguato, come una costante minaccia, e che il male latente e sopito possa ridestarsi. La negatività e il male sono presenti in Dio come possibilità prevedute ma scartate, e quindi ormai scordate e inattuali; può essere tuttavia che siano superate ma non spente, tacite ma non annientate, dormienti ma non estinte. Esse sono termini d'un contrasto conciliato ma riaccendibile, e possono costituire ancora un pericolo.¹⁴

Pareyson giunge per questa via al suo discorso temerario sul male in Dio, il quale individua l'origine del male in Dio stesso. Infatti, attraverso la vittoria sulla negatività che Egli ha realizzato con la propria libera scelta, il male continua a sussistere come la possibilità preveduta ma scartata, la quale è pur sempre disponibile, anche se sopita e inattuale. È proprio questa presenza del male in Dio stesso, nel cuore della realtà, all'origine stessa dell'essere, è quest'ombra oscura nell'abisso della memoria divina che permette all'aspetto inquietante della filosofia della libertà pareysoniana di raggiungere il proprio acme: alla luce di tale considerazione, l'origine del male non può che essere Dio stesso.

Può dunque l'uomo accusare Dio di aver introdotto il male nel mondo e di essere la causa delle sue sofferenze? Niente affatto. Pareyson pone qui una netta distinzione tra l'origine e l'autore del male. L'origine del male è sicuramente in Dio, ma lo è pur sempre come possibilità scartata *ab aeterno* dalla libertà divina. Per questa ragione Egli non può essere anche l'autore del male. Poiché la perfezione della libertà divina ha negato il male nella storia eterna, sarebbe assurdo ritenere che Dio sia l'autore del male presente nel mondo. Una simile realizzazione spetta interamente all'uomo, che si lascia attrarre dall'aspetto d'inquietante negatività latente in Dio e lo introduce nella storia. La colpa umana consiste proprio nel risvegliare nel cosmo il male che Dio aveva rifiutato e che era sopito in Lui.

La libertà umana è chiamata a ripetere la libera scelta operata nella teogonia, è chiamata a ripetere l'atto creativo scegliendo il bene. L'uomo originario però non corrisponde positivamente al disegno divino e si lascia tentare da quell'ombra oscura. Così facendo egli produce disastrosi effetti sull'intera realtà, ponendosi come una sorta di fallimento della creazione divina, ora corrotta dal peccato. L'insorgere del male nel mondo è dunque dovuto all'uomo e all'abuso della sua libertà.

La considerazione dell'introduzione del male nella realtà storica come caduta dell'uomo dovuta alla libertà umana stessa spinge Pareyson a sostenere l'esistenza di un'universale solidarietà degli uomini nella colpa, sicché «rispetto alla peccaminosità universale nessuno è propriamente innocente, perché tutti sono peccatori».¹⁵ Nessuno può considerarsi propriamente innocente rispetto alla peccaminosità universale poiché la caduta della libertà umana, introducendo il male nella storia, lo ha destinato ad un progressivo sviluppo ed incremento, garantiti dalla costante possibilità del cat-

¹⁴ Ivi, pp. 179-180.

¹⁵ Ivi, p. 195.

tivo utilizzo della propria libertà come scelta del negativo a cui l'uomo è esposto. Il peccato, infatti, non solo è una scelta irreversibile, ma corrompe la realtà in modo tale da spingere l'uomo a fare continuamente altre scelte negative, inficiando in tal modo la stessa libertà che lo ha ridestato e determinando la solidarietà universale nella colpa. A conferma delle proprie conclusioni il filosofo cita i passi biblici contenuti nella *Genesi*, in cui alla caduta di Adamo fa seguito il primo spargimento di sangue – il fratricidio commesso da Caino – e si giustifica il giudizio universale affermando che «il Signore vide che nel mondo gli uomini erano sempre più malvagi e i loro pensieri erano di continuo rivolti al male».¹⁶

III. LA SOFFERENZA ESPIATIVA E LA CRISTOLOGIA

La solidarietà umana nella colpa è anche causa della solidarietà umana nella sofferenza. Ciò rappresenta nell'ottica pareysoniana l'essenza della tragedia dell'uomo, «immerso nel negativo, autore del male e soggetto al dolore, marchiato dall'onnicolpevolezza e destinato alla sofferenza universale».¹⁷ La sofferenza che grava sul destino dell'uomo è dunque strettamente connessa alla caduta nella peccaminosità universale, tuttavia non è da considerare come un semplice effetto collaterale del male. Al contrario, essa ne è l'opposto dialettico. Nel pensiero di Pareyson, infatti, la sofferenza che segue la colpa non è semplicemente una punizione per essa, un negativo che si aggiunge ad un negativo aumentandone in tal modo la negatività, bensì è uno strumento espiativo, è l'unica forza più forte del male e capace di vincerne gli effetti letali e distruttivi. Questa concezione della sofferenza come forza espiativa è profondamente ispirata da *I fratelli Karamazov* di Dostoevskij.¹⁸ Soprattutto le figure di Alëša e Dmítrij sono lette da Pareyson come un simbolo del mito cristiano, come un'incarnazione del potere espiativo della sofferenza e della solidarietà universale con la creazione vulnerabile e ferita. Essi mostrano che nella rinuncia ai tentativi razionali di far fronte al male ed alla sofferenza, incarnati in maniera tragica da Ivan, e nel volgersi ad una solidarietà consofferente si può ottenere un nuovo punto di vista sulla sofferenza e sul male, che permetta di prenderli entrambi sul serio nella loro profonda tragicità senza abbandonarsi alla disperazione. La creazione, resa invalida per mezzo del nulla abissale (male), necessita dell'invalido (sofferente) per ottenere il proprio riscatto. Scrive in merito il filosofo:

È l'espiazione il nesso che collega indissolubilmente il male e il dolore: il destino di espiazione che grava sull'uomo per la sua colpa per un verso lo priva di ogni diritto alla felicità, e per l'altro non gli lascia altra prospettiva di salvezza che il dolore. La caduta da un lato introduce nel mondo una forza negativa sempre più minacciosa e in continuo accrescimento, e dall'altro apre la via alla sofferenza che dilaga nell'universo, senza che l'uomo abbia alcun diritto di lamentarsene, perché il male, com'è stato molto mag-

¹⁶ Gen. 6, 5.

¹⁷ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 194.

¹⁸ F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, *Russkij vestnik*, Moskvá 1879, tr. it. di M. GRATTI, *I fratelli Karamazov*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2011.

giore di quanto non fosse necessario ad attestare la libertà umana, così risulta molto maggiore di quanto la sofferenza umana non riesca mai a espiare e riscattare.¹⁹

L'affermazione dell'insufficienza della capacità espiativa della sofferenza dell'uomo con cui si chiude la citazione appena riportata offre lo spunto necessario per l'introduzione della cristologia filosofica come strumento volto al superamento della sofferenza. Pareyson ricorre ad un esempio tratto dall'aritmetica, ricordando che meno per meno fa più ($- x - = +$), per sostenere che la sofferenza non è semplicemente una sadica punizione o una masochistica autopunizione. Al contrario, essa è polo di un rapporto dialettico che deve portare al superamento del male. Tuttavia, la sofferenza dei peccatori non è sufficiente per espiare tutto il male da essi commesso. La vastità del male nel mondo è di una portata tale da rendere insufficiente al fine dell'espiazione la sola sofferenza del peccatore e da richiedere l'aggiunta di una sofferenza innocente, «il che è tanto più sconcertante e terribile se si pensa che fra gli innocenti bisogna contare anche i bambini e i minorati, e che quindi è necessario ricorrere al tanto temuto e deplorato principio della reversibilità delle sofferenze degli innocenti in favore dei peccatori».²⁰ Con ciò lo scandalo del male raggiunge il suo apice e ci si può chiedere con Dostoevskij se il prezzo da pagare non sia troppo caro.²¹

Sulla base della necessità di una sofferenza innocente Pareyson introduce l'elemento cristologico nella propria riflessione filosofica. Egli, infatti, considera tollerabile lo scandalo della sofferenza degli innocenti in favore dei peccatori solo se tale sofferenza viene posta in un contesto più ampio, il quale prevede anche la sofferenza della divinità. Il filosofo afferma che «l'idea del Dio sofferente è l'unica che possa resistere all'obiezione della sofferenza inutile come dimostrazione dell'assurdità del mondo, e che anzi possa capovolgere l'intera problematica della sofferenza, nel senso di trarre dalla stessa incomprendibilità del dolore la possibilità ch'esso dia un senso alla vita dell'uomo».²² In accordo con il romanziere russo, il filosofo italiano sostiene che, introducendo la tragedia della sofferenza nella divinità, l'umanità intera risulta alleggerita di tale tremendo fardello e può trovare un criterio ermeneutico adeguato a fornire un senso ai propri patimenti: «il senso della sofferenza dell'umanità è la consofferenza col redentore che col suo dolore ha soppresso quello dell'umanità».²³

Cristo, Verbo incarnato, è colui che introduce nella divinità la sofferenza e che, facendo ciò, la conduce a buon fine, al superamento del male. Scrive in merito Pareyson:

Dio è crudele anzitutto con sé: egli stesso vuol soffrire, e si abbandona perciò alla crocifissione; non ha risparmiato suo Figlio, cioè se stesso, e in una forma di sublime masochismo s'è messo contro di sé; v'è in lui una crudeltà radicale originaria, che lo induce anzitutto a negare se stesso e a ergersi contro di sé. Una legge di espiazione grava sull'umanità come suo destino di sofferenza; e su questa tragica vicenda giunge

¹⁹ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 194.

²⁰ Ivi, p. 196.

²¹ Cfr. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., tr. it. cit., p. 344.

²² L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 198.

²³ *Ibidem*.

come una grazia inaspettata il perdono di Dio. Ma il perdono è possibile in virtù d'una tragedia anche più immane di quella umana, ed è la tragedia immanente alla vicenda di Dio: la sofferenza del Cristo e il suo abbandono da parte di Dio nel momento estremo del suo abbassamento. Alla tragedia umana e storica dominata da una misteriosa legge di espiazione s'aggiunge una tragedia divina e teogonica: Dio contro se stesso.²⁴

L'idea del Cristo sofferente sulla croce permette di convertire il dramma umano in dramma divino. La sofferenza ed il male che ne è la causa vengono portati nel cuore stesso di Dio, si inseguono nel cuore della realtà ed assumono una dimensione cosmica. Il prezzo della colpa che grava sull'intera umanità e che ha introdotto il male nel mondo, quel prezzo che a detta di Dostoevskij è tanto caro che «non possiamo permetterci di pagare»²⁵ e che per essere saldato esige lo scandalo della sofferenza degli innocenti, viene pagato da Dio stesso attraverso la passione di Cristo. Ciò spinge Pareyson a sostenere che «solo il Cristo può vincere il dolore, in quanto lo assume su di sé, e così facendo lo porta fino in fondo, lo capovolge, lo consuma, lo annulla».²⁶ Cristo rende teogonico lo scandalo della sofferenza innocente e, così facendo, diviene «l'unica base possibile per una meditazione sul male e sulla sofferenza».²⁷

Il dramma della sofferenza portato nella divinità diviene la garanzia del superamento dialettico del male. Riportando in Dio la negatività che l'uomo ha peccaminosamente ridestato ed introdotto nella storia, Cristo mostra l'aspetto dialettico della divinità, tanto amorevole verso l'uomo quanto crudele con se stessa. Pareyson ritiene che sia proprio questa dialettica immanente a Dio a garantire il superamento del male. Scrive egli in merito:

Ed è ancora in virtù della dialetticità divina che la vittoria di Dio sulla sofferenza avviene proprio all'apice della sofferenza sua. Il momento in cui con l'abbandono del Cristo sulla croce il dolore di Dio raggiunge il suo punto culminante è anche il momento in cui il dolore è definitivamente vinto e superato.²⁸

In che modo, però, la dialettica intradivina conduce al superamento del male e della sofferenza? Pareyson osserva che la negazione, scandalosamente introdotta nel cuore di Dio, ne risulta necessariamente sopraffatta in ragione della scelta divina del bene *ab aeterno*. Cristo, portando nel cuore di Dio questa dialettica di male e sofferenza ridestata dall'uomo, spinge il Padre a ripetere nuovamente la scelta teogonica, a prendere di nuovo la decisione con la quale ha originato se stesso e il cosmo. E poiché nel conflitto del caos primordiale Egli non si è perso ma, al contrario, ha scelto il bene e permesso al male di esistere solo come possibilità scartata per sempre, la negazione che ora viene introdotta in Lui non Lo può annientare né dividere. Scrive efficacemente in merito il filosofo:

²⁴ Ivi, p. 199.

²⁵ F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., tr. it. cit., p. 345.

²⁶ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 201.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Ivi, p. 202.

Quella terribile vicenda che nel seno di Dio è la sua lotta con se stesso, lungi dal distruggerlo, lo conferma nella sua coerenza, e ne espunge definitivamente ogni negatività. La sofferenza divina giunge a essere completa espiazione e liberazione, cioè vittoria ultima sul male e sulla sofferenza, proprio perché è il momento del massimo trionfo della negatività, cioè del male e del dolore, che arrivano sino a impossessarsi di Dio; proprio perché è il posto più avanzato dello spedito cammino della negatività, oltre il quale essa non ha potuto né può più andare; e se questo argine di minima resistenza non s'è infranto al massimo urto, allora la negatività è stata vinta per sempre, e l'umanità è stata affrancata dal dolore.²⁹

Poiché Cristo si fa carico dell'immane fardello di sofferenza che grava sull'umanità e lo introduce nell'eternità divina, in cui esso viene assorbito e dialetticamente superato nella ripetizione della scelta del bene *ab aeterno*, ha ragione Tomatis nell'affermare che la sofferenza di Cristo è teogonica,³⁰ anzi, la sofferenza ricondotta alla scelta divina che è cominciamento di Dio stesso e del cosmo diviene addirittura un *prius* ontologico. Per questo motivo secondo Pareyson è a Cristo che si deve guardare nel tentativo di trovare un senso al dolore, facendo della cristologia l'unico paradigma ermeneutico adeguato per interpretare il problema della sofferenza e del male.

IV. CONCLUSIONI

All'inizio di questo intervento è stato citato Tilliette, secondo il quale nella cristologia filosofica proposta da Pareyson Cristo sarebbe emblema universale. A questo proposito è lo stesso filosofo italiano a riconoscere la portata universale delle riflessioni cristologiche appena analizzate ed a porre in evidenza la loro plausibilità anche per i non cristiani. Egli ritiene, infatti, che «l'idea cristiana del redentore sofferente [sia] la forma più sublime dell'idea, antica e ricorrente, che il male e il dolore restano incomprensibili se non sono portati dentro la stessa divinità».³¹

Riconoscendo in tal modo che il dramma umano può essere spiegato solo in quanto dramma divino e che la tragedia umana è anche tragedia della divinità si può giungere, secondo Pareyson, ad «universalizzare il cristianesimo sino a proporlo come soluzione anche per il non cristiano».³²

La cristologia filosofica pareysoniana, inoltre, permette all'uomo sofferente di identificarsi con il Cristo crocifisso e di trovare nel suo dramma, che è al medesimo tempo dramma umano e dramma divino, la soluzione ed il superamento della propria condizione. Ciò giustifica la seconda parte della descrizione della cristologia pareysoniana offerta da Tilliette, il quale vede nel Cristo presentato da Pareyson il rifugio dei sofferenti in cui ognuno si può riconoscere. Attraverso l'interpretazione cristologica del problema della sofferenza l'uomo può infatti ricavare una nuova immagine di sé e delle proprie tribolazioni. L'uomo che soffre e che accetta la propria sofferenza

²⁹ Ivi, pp. 202-203.

³⁰ Cfr. F. TOMATIS, *Luigi Pareyson. Il male in Dio: la sofferenza del Cristo come teogonia*, cit.

³¹ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 203.

³² Ivi, p. 204.

come espiazione per la propria colpa e per quelle altrui si fa in tal modo compagno di Cristo nella battaglia contro il male. Si può dunque concludere che l'esito dell'ermeneutica del cristianesimo e della cristologia conseguentemente elaborata da Pareyson sia un appello alla ragion pratica, una sua applicazione come radicale consofferenza. Tale appello e applicazione della ragion pratica, che in un certo qual modo ricorda le riflessioni del Ricoeur maturo su Cristo come perfetta realizzazione della morale kantiana³³, apre ad una nuova forma di esperienza religiosa, la quale giunge ad identificare la sofferenza come «il luogo della solidarietà fra Dio e l'uomo».³⁴

In una pagina di straordinaria intensità Pareyson riassume così tutti gli insegnamenti che si possono trarre dalla sua cristologia filosofica, tutte le idee che l'uomo è chiamato a sopportare pazientemente alla luce di tale proposta filosofica, mettendo in risalto la sua concezione del cristianesimo come pensiero tragico:

L'idea che il cuore della realtà è fatto di male e di dolore; l'idea che Dio non cessa d'esser Dio se soffre e si abbassa, perché il male può essere completamente vinto solo con la cenosi di Dio, che deve dunque esser messa in conto della sua onnipotenza; l'idea che l'uomo non ha alcun diritto alla felicità né alcun permesso di lamentarsi, perché del fallimento del mondo non ha da incolpare che se stesso; l'idea che non si soffre mai abbastanza, a causa dell'economia sbilanciata dell'universo, e che perciò anche gli innocenti sono chiamati a prestare il loro contributo di sofferenza, del che non Dio ma l'uomo stesso è responsabile; l'idea che segno e misura dell'esser cristiano è la continua disponibilità a soffrire per gli altri, anzi a volerlo fare, anzi a trovarvi soddisfazione, cioè sollievo alla propria colpevolezza e infelicità: *tollite iugum meum super vos, et invenietis requiem animabus vestris* (Mt. 11, 29); l'idea che proprio la sofferenza, e non qualsiasi *divertissement*, è il rimedio contro la noia, il *taedium vitae*, la scontentezza, l'inquietudine, e anzi proprio il dolore può diventare sede della gioia: *beatus vir qui suffert tentationes* (Iac. 1, 2).³⁵

Per Pareyson il vero problema filosofico non è quindi legato alla soppressione della sofferenza, bensì alla riscoperta del suo significato per la vita dell'uomo, «si tratta di saper soffrire per fare del dolore stesso non una diminuzione ma un incremento della personalità; si tratta soprattutto di soffrire per gli altri per colmare un disavanzo metafisico; si tratta di *accettare* il dolore come inevitabile, e attraverso l'accettazione trovare in esso una possibilità non solo di superamento, ma anzi di capovolgimento».³⁶

È infine degno di essere riportato come considerazione conclusiva come, nella misura in cui la cristologia pareysoniana mostra la dialetticità divina ed introduce il dramma storico umano nel cuore stesso di Dio, proprio tale riflessione su Cristo contraddica decisamente l'obiezione sollevata nei confronti dell'ontologia della libertà pareysoniana da parte di Roberto Maier, il quale nega che in

³³ Cfr. l'intervista rilasciata dal filosofo a François Ewald, *Paul Ricoeur: un parcours philosophique*, in «Magazine littéraire», 390, septembre 2000, rivista on-line: <http://www.magazine-litteraire.com/mensuel/390/paul-ricoeur-parcours-philosophique-01-09-2000-20594>, ultima consultazione 8 marzo 2015.

³⁴ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 478.

³⁵ Ivi, p. 208.

³⁶ Ivi, p. 207.

Pareyson ci sia un vero coinvolgimento di Dio nella vicenda storica³⁷. La sofferenza espiativa innocente di Gesù Cristo e la dialettica intradivina da essa sollecitata fanno del problema del male una tragedia cosmoteandrica e della sofferenza il luogo della più autentica solidarietà tra Dio e l'uomo. Col che sembra essere inequivocabilmente negata quell'estraneità di Dio nei confronti della storia umana di cui parla Maier. Il Dio dialettico presentatoci dalla cristologia pareysoniana, che vuole soffrire per redimere l'umanità e la creazione immerse nella negatività del male, è infatti tutt'altro che estraneo ed indifferente nei confronti del drammatico dato storico umano.

mattia.coser@hotmail.it

(Universität Wien)

³⁷ Cfr. R. MAIER, *Il male in Dio. Incontro critico con l'ontologia della libertà di Luigi Pareyson*, in S. PETROSINO – S. UBBIALI (ed.), *Il male. Un dialogo tra teologia e filosofia*, Glossa, Milano 2014, pp. 143-166, p. 161.