

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA
Santiago de Compostela (Spagna)

Dalla “ponerologia” alla teodicea: il male nella cultura secolare

Il problema della teodicea si trova inestricabilmente legato a quello del *male*, problema antico quanto l'essere umano. È per questo che la teodicea è sempre esistita ed è ancor oggi necessaria. Come *tesi fondamentale*, il presente articolo intende mostrare come sia “fallita” (I. Kant) soltanto la teodicea che, ad una critica radicalmente secolare, fornisce risposte pre-secolari. Si insiste, quindi, sulla necessità di attualizzare il problema.

▷ ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

Nato nel 1940 ad Aguiño-Ribeira (La Coruña, Spagna), è dottore in filosofia (Università di Santiago de Compostela) e in teologia (Università Gregoriana di Roma). Dal 1968 al 1987 ha insegnato teologia fondamentale nell'Istituto teológico compostelano e attualmente è professore di filosofia della religione all'Università di Salamanca; ha tenuto corsi anche in Messico e in Brasile. Dirige *Encrucillada. Revista galega de pensamento cristián*, è membro del Consiglio di redazione di *Iglesia viva*, del Comitato scientifico della *Revista portuguesa de filosofía* e membro fondatore della SECR (Sociedad Española de Ciencias de las Religiones). È pure membro del Comitato internazionale di direzione della rivista *Concilium*.

Tra le sue opere: *Recuperar la salvación*, Santander 1995²; *Constitución y Evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid 1977; *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1977, 2008² [trad. it., *La rivelazione di Dio nella realizzazione dell'uomo*, Borla, Roma 1991]; *Creo en Dios Padre*, Santander 1998⁵ [trad. it., *Credo in Dio Padre*, Presentazione di B. Forte, Piemme, Casale Monferrato (AI) 1994]; *La constitución moderna de la razón religiosa*, Estella 1992; *¿Qué queremos decir cuando decimos “infierno”?*, Santander 1995 [trad. it., *L'inferno. Cosa intendiamo con questa parola?*, ISG, Vicenza 2002]; *Repensar la Cristología. Ensayos hacia un nuevo paradigma*, Estella 1996; *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Santander 2001³; *El problema de Dios en la Modernidad*, Estella 1998; *Fin del cristianismo premoderno*, Santander 2000; *Esperanza a pesar del mal*, Santander 2005;

I/ LA TEODICEA PRIMA DELLA FRATTURA MODERNA E LA LEGITTIMITÀ DELLA “VIA BREVE”

Il problema ha subito manifestato la sua enorme serietà: religiosamente, a partire dal poema del giusto sofferente in Mesopotamia fino al libro di *Giobbe* nella Bibbia; filosoficamente è iniziato già con Epicuro, con il suo dilemma – «O Dio vuole e non può; o può e non vuole...» – acume difficilmente superabile. Le risposte sono state diverse e numerosissime. Nel cristianesimo sono proliferati i trattati *De malo*. Ma il fatto che il termine “teodicea” sia apparso per la prima volta in G. Leibniz evidenzia una differenza decisiva su cui è necessario riflettere.

Nella tappa premoderna, il male appare all’interno di una fede indiscussa, socialmente plausibile e culturalmente legittimata. Dio era un’evidenza sottintesa. Neanche Epicuro porta il suo dilemma fino all’ateismo: gli dèi vivono nel cielo, senza curarsi degli umani. I cristiani conoscevano il dilemma (Lattanzio lo pubblica), ma l’idea che il male mettesse in questione l’esistenza di Dio era semplicemente impensabile.

Era impensabile perché la situazione permetteva una *logica integrale*, basata su una fiducia profonda, che nessuna ragione astratta poteva scuotere. La memoria storica del Dio salvatore, la figura di Gesù e la sua fiducia illimitata nell’*Abbà* di amore infinito e perdono incondizionato, garantivano la fede di fronte alla logica del dilemma.

Una situazione che andrebbe sintetizzata in questi termini: “Cada la logica, ma perduri la fede”. Per il suo tempo, rappresenta una teodicea autentica: una “via breve” della teodicea, che, ben contestualizzata e consapevole dei propri limiti, possiede un valore permanente.

Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana, Santander 2005. Di lui in Italia sono usciti anche: *La Chiesa oltre la democrazia*, La Meridiana, Molfetta (Ba) 2004; *La risurrezione senza miracolo*, La Meridiana, Molfetta (Ba) 2006.

(Indirizzo: O. Courraliña 23 G, E-15705 Santiago de Compostela, La Coruña, Spagna.
E-mail: atorres@usc.es oppure: torresqueiruga@gmail.com).

II/ LA CRISI DELLA MODERNITÀ E LA NECESSITÀ DELLA TEODICEA

La modernità ha implicato un cambiamento radicale, proclamando l'*autonomia* di una *ragione* che rifiuta qualsiasi imposizione esterna e autoritaria. Ciò anche nella religione, la quale d'ora in poi, come avvertiva Kant, nonostante la sua "santità" dovrà affrontare "l'era della critica". Sicché il dilemma di Epicuro rappresenta per la fede una trappola mortale, se non può essere confutato con una risposta criticamente esplicita e logicamente rigorosa.

La modernità, facendo del male la "roccia dell'ateismo", mostra come non sia sufficiente il semplice ricorso al "mistero". Il *vissuto* religioso rimane ferito a morte se non garantisce criticamente la propria *coerenza logica*. Nessuno riterrebbe degna di rispetto una persona che, *se volesse*, potrebbe porre fine alla fame del mondo, ma – quali che siano i motivi – non lo fa. A maggior ragione rifiuterà un "dio" che, *potendo farlo*, non vuole eliminare, non solo la fame, ma anche tutti gli orrori che crocifiggono la storia umana.

Qualcosa di tanto serio, che trascurarlo porta a dei ragionamenti teologici incredibili. Niente meno che K. Rahner è arrivato ad affermare che «dobbiamo confessare la bontà assoluta di Dio, *senza bisogno di assolverla* [dichiararla innocente] davanti al tribunale umano»¹ e cita le famose parole di Guardini moribondo: al giudizio anche lui avrebbe chiesto ragione a Dio per tanto male nel mondo. E molti hanno sentito come conferma dell'ateismo la domanda dello stesso papa ad Auschwitz: «Perché, Signore, sei rimasto in silenzio? Come hai potuto tollerare tutto questo?». Senza pretenderlo, *oggettivamente* simili domande *danno per presupposto* che, se Dio decidesse di "non restare in silenzio" o di "non tollerare", cose come Auschwitz non accadrebbero. Se questo fosse vero, Epicuro avrebbe ragione... come l'avrebbero quanti affermano che, dopo l'Olocausto, la fede non ha più alcun senso.

¹ K. RAHNER, Warum lässt uns Gott leiden?, in *Id.*, *Schriften zur Theologie* XIV, Einsiedeln 1980, 464 [trad. it., Perché Dio ci lascia soffrire?, in K. RAHNER, *Sollecitudine per la Chiesa. Nuovi saggi* VIII, Paoline, Roma 1982, 542-562, qui 559 e 561].

Il male non mette in discussione semplicemente il *modo*, bensì il *fatto stesso* della fede. La sfida è tra *fede* o *non-fede*: Dio o ateismo. Si dovrebbe riflettere molto seriamente su che cosa significa, in queste circostanze, affermare che la teodicea è impossibile. Per lo meno tentarlo, risulta *inevitabile*. Si tratta di una sfida mortale: non serve a niente rimettersi al *fideismo* o rifugiarsi frettolosamente nel “mistero” o nella inconoscibilità divina, senza prima sottoporre a critica i pregiudizi ed esplorare nuove possibilità.

III/ LA TEODICEA NELLA MODERNITÀ: LA “VIA LUNGA”

Se la *nuova* situazione secolare è la matrice della nuova domanda, fino alla possibile negazione atea, essa apre anche la possibilità di una nuova soluzione mediante la scoperta di un fattore decisivo: *l'autonomia del mondo*, con leggi proprie, senza interferenze extramondane. Contro le comuni impostazioni apologetiche o antireligiose, *oggi* di fronte al male il primo sguardo deve essere diretto non al cielo o all'inferno, a Dio o al demonio, bensì al mondo e alle sue leggi. Credenti o meno, sappiamo che qualsiasi male del mondo ha la sua causa nel mondo: se la peste nera riempì l'Europa di processioni, l'AIDS ha disseminato il mondo di laboratori.

Tutto questo concorre ad un rinnovamento radicale. Perché fa vedere qualcosa sempre presente, ma ora innegabile: il carattere non immediatamente religioso, bensì semplicemente e radicalmente *umano* del male. Tutti nasciamo piangendo; alla fine ci aspetta la morte; e, nel frammenzo, c'è la colpa, la sofferenza, il male commesso o subito, la catastrofe naturale o il crimine umano. È un problema comune, previo a ogni attribuzione religiosa o irreligiosa. Questa, qualunque essa sia, costituisce già una *risposta* strutturalmente posteriore all'interrogativo comune.

Per questo una teodicea veramente *attuale* deve calare il ritmo, avviandosi per una “via lunga” che riprenda il problema dall'inizio. Personalmente credo necessario distinguere accuratamente tre passi fondamentali:

a) La *ponerologia* (da *ponerós*, "cattivo"), trattazione del male *per se stesso*. Come di fronte ad ogni problema umano, la prima cosa da fare è elaborarlo nella sua struttura comune, e solo dopo ha senso dibattere le sue implicazioni religiose o non religiose, che rappresentano già delle *risposte* diverse allo stesso problema.

b) La *pisteodicea* (da *pístis*, "fede", intesa in senso ampio come visione del cosmo), "giustificazione" della risposta globale che venga adottata di fronte al male. È "pisteodicea" tanto quella di J.-P. Sartre, secondo il quale il male rende assurdo il mondo, quanto quella dell'agnostico incapace di optare, nonché quella del credente che basa su Dio l'affermazione del senso.

c) La *teodicea* appare allora come la "pisteodicea cristiana", vale a dire come *una* risposta fra le altre, unita per "aria di famiglia" alle altre pisteodicee religiose e in contrasto critico con quelle non religiose o agnostiche.

Il discorso risulta complesso, ma paga con la sua chiarezza². Qui basta indicare ciò che è fondamentale, insistendo soprattutto sulla inevitabilità e possibilità di una *nuova* teodicea.

IV / LA PONEROLOGIA: IMPOSSIBILITÀ DI UN MONDO-SENZA-MALE

La *ponerologia* rappresenta, quindi, una mediazione irrinunciabile. Al classico "da dove viene il male?", la risposta immediata, consapevole dell'autonomia mondana, è: *dal mondo stesso*. Nessuno oggi pensa ad angeli o a demoni per attribuire loro il raccolto o incolparli della peste. Ogni male ha una causa nel mondo e la *scienza* sa che, date le sue leggi, il male è *inevitabile*.

Ma la *filosofia* cerca le cause ultime. Rimane una seconda domanda: se è inevitabile in *questo* mondo, significa che sarebbe tale anche in *qualsiasi* mondo? Non sarebbe possibile un mondo

² In altri luoghi chiarisco maggiormente questo processo, al quale spero di dedicare presto una monografia. Cf. per es. l'art. *Replanteamiento actual de la teodicea. Secularización del mal, "Ponerología", "Pisteodicea"*, in M. FRAIJÓ - J. MASÍÁ (edd.), *Cristianismo e Ilustración*, Madrid 1995, 241-292.

la cui costituzione evitasse conflitti, rotture, crimini e sofferenze: *un mondo senza male*? È qui che affonda le radici il nocciolo duro del problema. L'*immaginazione* considera ovvia la risposta affermativa: vi contribuiscono i miti e l'illusione infantile di onnipotenza, tanto resistente al "principio di realtà". Ma l'elaborazione del *concetto* mostra che è impossibile.

Analizzate tutte le cause concrete, la filosofia scopre che la radice ultima del male sta nella *finitudine*. Lo percepisce il senso comune: "Non può piovere a seconda del gusto di tutti" e "Non si fa la torta senza rompere le uova". Lo mostra la filosofia: «Ogni determinazione è negazione» (B. Spinoza). Pure Leibniz, sebbene con eccessi razionalistici e residui teologici, lo ha proclamato, rimettendo alla «costitutiva imperfezione della creatura». E, scoprendo il carattere dinamico di ogni realizzazione finita, lo confermano l'evoluzione cosmica e biologica, quella sociale e storica. Per cui – *al di fuori di questa concreta polemica* – è difficilissimo, per non dire impossibile, affermare oggi la possibilità di un mondo perfetto.

La finitudine esclude *necessariamente* la perfezione onnicomprensiva: essere cerchio esclude l'essere quadrato, e sono impossibili ferri-di-legno. In questi esempi, la contraddizione risulta evidente in quanto è limitata ad una dimensione intuitiva. Complicando le dimensioni, risulta più difficile: nella geometria euclidea, pochi percepiscono immediatamente l'impossibilità di un triangolo rettangolo equilatero. Trattandosi del mondo, la cosa si complica enormemente. Ma la struttura è identica: un mondo finito-perfetto sarebbe un mondo finito-infinito: un cerchio-quadrato, una contraddizione.

La conseguenza risulta decisiva: *qualsiasi* mondo che possa esistere sarà necessariamente finito; risulta impossibile *pensare* un mondo senza male. Quale che esso sia, i suoi elementi e modi di articolazione saranno diversi; ma, essendo limitati, saranno esposti allo scontro e alla sofferenza. Se esistesse vita su altri pianeti, non sapremmo *come* si presentano i loro problemi, infermità o conflitti; ma esisterebbero: sarebbero diversi nella loro forma e qualità da quelli conosciuti, ma anch'essi "dovrebbero esserci". Ci sarebbe del "male".

A questa legge non sfugge la *libertà*. Una libertà *finita* – limitata conoscitivamente, condizionata internamente e forzata ad

opzioni escludenti – è inevitabilmente, non dico determinata, ma certo esposta all'errore e al fallimento. Gli stessi Padri negarono la possibilità di una libertà finita impeccabile³, e l'esperienza lo dimostra ogni giorno.

Osservazione importante: che il male sia *inevitabile* nella realtà, non significa che la realtà sia *cattiva*; significa solo che è "finitamente-buona", buona-colpita-dal-male, senza escludere la possibilità – e molte volte la effettività – del fallimento. San Tommaso lo ha espresso sinteticamente: «Ciò che è nella possibilità di fallire (*deficere*), a volte fallisce»⁴. (Per questo io rifiuto l'espressione "male metafisico": la finitudine non è "male", bensì solo condizione della sua possibilità⁵; esistono realmente solo il male "fisico" e il male "morale").

V/ LA PISTEODICEA COME QUESTIONE COMUNE

Essendo inevitabile, il male costituisce un problema per tutti. La domanda è comune: che senso ha, allora, l'esistenza e come affrontarla nel modo più vivibile e coerente? Volere o non volere, siamo tutti sulla stessa barca e adottiamo una visione delle cose, professiamo una "fede" esistenziale. Per entrare nella comunicazione intersoggettiva, questa fede dovrà mostrare le sue ragioni e risolvere le sue difficoltà: dovrà "giustificarsi", elaborando una sua *pisteodicea*.

Sarà *non credente* se prescinde dal fattore religioso: "fede" pessimistica come in A. Schopenhauer o superumana come in F. Nietzsche, disperata come in J.-P. Sartre o eroica come in A. Camus... Sarà *credente* se tiene conto del fattore religioso: magica o personalistica, mistica o profetica, di rinuncia al mondo o di trasfigurazione del mondo... Sarà infine *agnostica*, se non

³ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, II/1: *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, 192-203 [trad. it., *Teodrammatica*, II: *Le Persone del dramma: l'uomo in Dio*, Jaka Book, Milano 1982, 199-204].

⁴ TOMMASO D' AQUINO, *Summa Theologica* I, q. 48, a. 2, ad tertium.

⁵ Cf. V. JANKÉLÉVITCH, *Le mal*, Paris 1998² [trad. it., *Il male*, Prefazione di R. Peccenini, Marietti, Genova 2003].

afferma né nega l'elemento religioso. In definitiva, però, tutte saranno pisteodicee con i loro vantaggi e le loro difficoltà.

In linea di principio, nessuna manca di legittimità, ma tutte dovranno giustificare la propria pretesa di verità. Anche quella cristiana; ed è questa, appunto, la funzione della teodicea.

VI/ LA TEODICEA COME PISTEODICEA CRISTIANA

1/ *Smascherare il dilemma di Epicuro*

A questo punto appare l'importanza decisiva della mediazione ponerologica. È la sola che renda possibile una visione *critica e secolare* del dilemma di Epicuro. Dispiegando l'intera topografia del problema, essa svela il tranello occulto che sembrava renderlo invincibile. Mette in chiaro che, *senza esame critico*, quel dilemma supponeva evidente la possibilità di un mondo-senza-male. Dimostrandone l'impossibilità, la ponerologia evidenzia l'assurdo delle sue domande: è esattamente la stessa cosa chiedersi se Dio "vuole e non può" o "può e non vuole" creare cerchi-quadrati. In questo modo il problema viene affrontato realmente, senza avvolgerlo in retoriche e dissipando l'ombra di "mala fede" che ricopre tanti ragionamenti.

Con questo smascheramento non scompare il problema del male, ma, eliminando lo pseudoproblema, è consentito affrontare la *vera questione*. La quale può essere soltanto questa (si perdoni l'antropomorfismo): perché, sapendo che il mondo sarebbe stato inevitabilmente esposto all'orrore del male, Dio lo ha creato nonostante tutto? Interrogativo duro; ma ora, superato l'assurdo logico, possiamo rispondere senza negare la bontà divina né mettere in discussione l'onnipotenza.

L'*onnipotenza* può essere affermata senza lo strano ricorso ad un dio-finito, come già aveva insinuato Voltaire e come ha sostenuto in termini popolar-divulgativi ultimamente H. Jonas. Ricorso nobile come via d'uscita disperata per non mettere in discussione la bontà divina. Ma, come avverte X. Tilliette, «è necessario sapere a che cosa si espone un antropomorfismo che

alla miseria dell'uomo aggiunge l'impotenza di Dio»⁶. E Rahner lo ricorda con espressione quasi brutale – *grob*, "grezza", dice lui – affermando che Dio non ci potrebbe liberare dall'immondizia «se vi fosse anche lui immerso»⁷. Ricorso errato, attaccarsi a un'idea di Dio in definitiva assurda e contraddittoria. Contro la supposizione del dilemma, l'onnipotenza, essendo *vox relativa*, ha senso solo come capacità di fare tutto ciò che è realmente "qualcosa", non il referente nullo di un assurdo *flatus vocis*. Dio è veramente onnipotente, anche se "non può fare ferri-di-legno".

La stessa cosa succede con la *bontà*, perché così appare chiaramente quello che la tradizione biblica ha sempre insegnato, ovvero la bontà infinita del Dio che fin dalla rivelazione fondatrice dell'esodo si è rivelato come compassionevole e liberatore, come Anti-male. Lo hanno ripetuto instancabili i profeti con il loro incessante appello a collaborare con lui contro la sofferenza e l'emarginazione, proteggendo «l'orfano e la vedova». Lo ha rivelato definitivamente Gesù, ponendo come criterio ultimo del consenso divino il «dar da mangiare agli affamati e vestire gli ignudi».

2/ Logica del "nonostante" e speranza escatologica

Rimane ancora un'altra conseguenza importante. Parlare di "inevitabile" (contro "necessario") ha uno scopo: pretende di eliminare ogni *contaminazione teleologica*, escludendo qualsiasi tipo di *finalità* che "spiegherebbe" il male come *mezzo* necessario per qualche cosa. Qui è necessario evitare i numerosi trabocchetti concettuali. Parlando della totalità, risulta facile confondere "condizioni di possibilità" con "mezzi per". Se, per esempio, come sogliono fare anche le teodicee "ireneane", dico

⁶ X. TILLIETTE, *Aporétique du mal et de l'espérance*, in *Archivio di Filosofia* 56 (1988) 431 (il fascicolo monografico si intitola: «Teodicea oggi?»).

⁷ «...wenn es Gott – um es einmal grob zu sagen – genauso dreckig geht» (P. IMHOF – H. BIALLOWONS, *K. Rahner im Gespräch*, I: 1964-1977, München 1982, 246).

che Dio ha creato un mondo finito con la presenza del male *per rendere possibile la libertà o le virtù superiori...*, il mio linguaggio pare implicare la possibilità contraria: Dio, pur potendo creare un mondo e una libertà perfetti, non lo ha fatto *allo scopo di...* Con questo, magari senza volerlo, si corre il rischio di introdurre l'idea di finalit . (Di fatto, in questo preciso punto affonda decisamente le proprie radici la forza – e la debolezza – dell'argomentazione di John L. Mackie contro la posizione teista... cos  intesa)⁸.

Bisogna usare un'altra logica. Di fronte al "necessario per",   preferibile parlare di "logica-del-nonostante", che sottolinea il carattere "inevitabile", vale a dire *fattuale, indeducibile e ingiustificabile* del male. Dio vuole il mondo per se stesso e lo vuole *nonostante* la finitezza e ci  che essa comporta, perch  la finitudine non   un "mezzo per", bens  *la cosa stessa in concreto*,   il suo unico modo possibile di *essere*. Il male   l'assolutamente non voluto, ma inevitabile; per questo Dio vuole il mondo *nonostante il male*, e lo vuole cos  *unicamente* perch  non esiste altra possibilit  perch  esso esista.

Ma lo vuole perch  *ne vale la pena*: anche se in misura limitata e includendo mali, il mondo   *buono*. Lo   inoltre dinamicamente, in quanto si afferma contro i propri limiti e cerca continuamente di superarli. La teodicea cristiana sa che il mondo non pu  ottenere completa vittoria, ma nella storia pu  contare sul "molto di pi "⁹ del sostegno divino instancabile e generoso, e pi  in l , escatologicamente, si aspetta la vittoria definitiva.

Questa speranza, nell'appoggiarsi a Dio, costituisce la *specificit * delle teodicee religiose. Quella cristiana la vede simboleggiata, confermata e potenziata nel destino di Ges : la sua *morte* mostra l'inevitabilit  del male, ma la sua *risurrezione* – che annuncia quella di tutti – mostra che il male pu  essere definitivamente sconfitto. Infine, contro il dilemma di Epicuro, Dio *vuole e pu  vincere il male*. Una volta sconfitta la morte come

⁸ J.L. MACKIE, *Das Wunder des Theismus*, Stuttgart 1985, spec. 246-248.254-280 [ed. orig., *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*, Oxford University Press - Clarendon Press, Oxford 1982].

⁹   la logica paolina del *poll  mallon* (Rm 5,9.15.17), ben sottolineata da Paul Ricoeur.

l'ultimo dei mali, «Dio sarà tutto in tutti» (1 Cor 15,28), per cui «le sofferenze del tempo presente non sono paragonabili alla gloria futura che sarà rivelata in noi» (Rm 9,18).

VII/ L'ULTIMA OBIEZIONE

Questa risposta potrà essere accettata o meno, ma nessuno può accusarla di incoerenza. Tuttavia, è necessario riconoscere che ciò che costituisce l'ultimo complemento della coerenza, sottolinea anche una grave difficoltà. Aspettando escatologicamente una finitudine-senza-male, la coerenza *religiosa* pare smentire il risultato *filosofico* della ponerologia. Difficoltà formidabile. Si capisce come anche E. Schillebeeckx, dopo aver iniziato un discorso quasi coincidente con quello fatto qui, ceda di fronte alla sua forza: «La finitudine non implica di per se stessa sofferenza e morte. Se così fosse, la fede in una vita sovraterrena, più elevata (che rimane comunque vita di esseri *finiti*) sarebbe una contraddizione intrinseca»¹⁰.

Tuttavia, forse ha abbandonato troppo presto la possibilità di risposta. Io credo che una impostazione debitamente differenziata permetta di affrontare l'obiezione. Innanzitutto, l'obiezione ha senso soltanto *all'interno della piteodicea religiosa* e di conseguenza deve essere affrontata con la sua logica specifica, la quale – adesso sì – deve poter addentrarsi nel *mistero*: non può rinunciare alla coerenza, ma neanche pretendere piena chiarezza. Anselmo lo ha detto: «Comprende razionalmente che è incomprendibile»¹¹.

Orbene, in base a questo atteggiamento necessariamente modesto, pare possibile mostrare che l'obiezione a) non interrompe la coerenza di quanto è stato raggiunto finora, dato che b) ad essa si può rispondere con ragioni che la modificano senza annullarla. Ragioni che poggiano espressamente su *esperienze umane* e che quindi favoriscono un controllo razionale. Sono tre:

¹⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos*, Madrid 1982, 818; cf. 711 [ed. it., *Il Cristo: la storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia 1980, 988].

¹¹ «Rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse» (ANSELMO D'AOSTA, *Monologion* 64).

1) Sant'Ireneo ha già iniziato a dare una risposta. Di fronte all'obiezione pagana per il ritardo del Salvatore, rispose con la *inevitabile mediazione del tempo*. Ciò che è possibile alla fine, non sempre è possibile all'inizio: la madre non può dare subito al figlioletto la carne che potrà dargli dopo¹². Questo aiuta a rispondere a una domanda importante: perché Dio non ci ha creati nella pienezza finale, liberi già dal male? La risposta è chiara: perché ciò risulta impossibile. La persona è tale solo *costruendo se stessa* nel lento e libero maturare della sua propria storia: un uomo o una donna creati già adulti non sarebbero se stessi, ma qualcosa di fantasmatico – privi di consistenza anche per se stessi. Sarebbero come appena nati o una pura contraddizione¹³.

2) Rimane tuttavia la domanda più radicale: è concepibile una salvezza perfetta senza rompere la finitudine? Qui tocchiamo le ultime frontiere, dove la ragione, fecondata dall'esperienza religiosa, accoglie intuizioni che la obbligano a dilatarsi fino al mistero. Ma l'esperienza umana presenta un tratto – *controllabile dalla ragione filosofica* – che apre questa possibilità: l'apertura infinita dello spirito, in quanto nulla di finito può colmare né l'aspirazione della volontà né l'ampiezza dell'intelligenza. Lo hanno studiato bene sia l'idealismo sia M. Blondel e il tomismo trascendentale. La persona offre una tensione unica e particolarissima, che qualifica la sua finitudine fino a introdurla in certo qual modo nell'ambito della infinitudine. Basandosi su san Tommaso, B. Welte parla a questo proposito di «finita infinità» (*endliche Unendlichkeit*)¹⁴.

3) Questa singolarità apre un'altra possibilità fondamentale: che questa apertura infinita possa essere colmata da una comunione che, senza annullarla completamente, ponga la finitudine

¹² IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses* IV, 38,1.

¹³ Anche qui sant'Ireneo ha saputo vederci chiaro: cf. A. ORBE, *Homo puer factus* (Entorno a san Ireneo, *Adv. Haer.* IV, 38,1), in *Gregorianum* 46 (1965) 481-544.

¹⁴ B. WELTE, *Über das Böse*, Feiburg - Basel - Wien 1959, 15-17 [trad. it., *Sul male. Una ricerca tomista*, a cura di O. Tolone, Morcelliana, Brescia 2008, 31-34].

al riparo dal morso del male. La ponerologia mostra che ciò è impossibile nelle condizioni storiche del tempo e della materia; ma un'altra esperienza *constatabile* – per l'appunto la più alta e più intima tra quelle umane – mostra che, una volta superate queste condizioni, ciò non è necessariamente impossibile. Mi riferisco all'esperienza dell'*amore come comunione personale*. In questa esperienza avviene una sorta di travaso delle identità: "Tutto ciò che è tuo è mio, tutto ciò che è mio è tuo".

Nel mondo dell'arte Wagner, riprendendo una tradizione già medievale, lo ha espresso in modo stupendo descrivendo l'estasi dell'amore: «Tu Isotta, io Tristano, non più Isotta»¹⁵. Hegel, che fu assillato da questo tema fin dalla giovinezza, ha aperto *a partire dalla filosofia* la profondità abissale di questa esperienza: «La coscienza, il sentimento di questa identità, di questo essere fuori di me e nell'altro: questo è l'amore»¹⁶. E *a partire dall'esperienza mistica* san Giovanni della Croce, applicandolo espressamente a Dio e – si noti – parlando dell'esperienza in *questa* vita, è ancora più audace:

Essendo infatti l'anima divenuta ormai una sola cosa con lui [Dio], in certo modo è Dio per partecipazione [...]. Poiché Dio si dona all'anima con una libertà e generosità totale, anch'essa, tanto più libera e generosa quanto più è unita in Dio, dona a Dio, Dio stesso. Si tratta, in realtà, di un vero e totale dono dell'anima a Dio¹⁷.

Di più non si può dire. Realmente, la riflessione qui tocca gli ultimi contrafforti dell'essere, lì dove, come hanno sottolineato un Plotino o uno Schelling, solo nell'"estasi della ragione" risulta possibile un qualche barlume. Ma, in certa misura, ci è dato di intuire che l'amore di Dio può realizzare quello che appare

¹⁵ «Du Isolde, Tristan ich, nicht mehr Isolde!» (R. WAGNER, *Tristan und Isolde. Handlung in drei Aufzügen*, II atto, 2).

¹⁶ G.W.F. HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión II*, Madrid 1987, 192 [ed. it., *Lezioni sulla filosofia della religione*, vol. 2, Zanichelli, Bologna 1974, 285].

¹⁷ GIOVANNI DELLA CROCE, *Llama de amor viva*, canc. III, 78 [trad. it., *Fiamma d'amor viva*, strofa 3, 78, in ID., *Opere complete*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2001, 841]. Su questo tema in Meister Eckhart, cf. G. JARCZYK – J.P. LABARRIÈRE, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris 1995, 154-163 [trad. it., *L'impronta del deserto. L'a-teismo mistico di Meister Eckhart*, Guerini, Milano 2000].

come impossibile: una certa “infinittizzazione” della persona finita, perché, nella gloria, la persona può dire: «Tutto quello che è di Dio è mio». Inoltre, al contrario della ipotesi impossibile di una creazione già nella gloria, non c’è alienazione: quello che avviene è un potenziamento inaudito della *propria identità*, e quindi della *propria libertà*, perché la persona viene completata a partire da ciò che essa *ha scelto* di essere.

Alla fine, quindi, appare chiaro: il dilemma che un cattivo uso del linguaggio – per anticipare nella storia ciò che sarà possibile solo nel suo superamento – trasformava in una contraddizione che metteva a rischio o la grandezza o la bontà di Dio, risulta totalmente risolto. La grande verità è che alla fine Dio *può e vuole* vincere il male. Solo che il suo amore deve tollerare – per noi e con noi – la pazienza del tempo. La quale risulta molte volte dura e terribile; grazie alla fede, però, essa appare già illuminata dalla grande vittoria finale, perché allora senza «la morte, né lutto, né lamento, né affanno» (Ap 21,4), «Dio sarà tutto in tutti» (1 Cor 15,28).

(traduzione dallo spagnolo di PIETRO CRESPI)