

Dio e il male

Hans Christian Schmidbaur

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. L'aspetto speculativo ed esistenziale di una domanda inevitabile

«Dio, dov'eri?»: questa domanda, come accusa o disperazione, risuonava il dicembre dell'anno scorso, dopo lo *tsunami*, quell'alta marea nell'Oceano indiano che ha fatto più di duecentosettantamila vittime incolpevoli. La catastrofe naturale non ha provocato solamente uno *choc* collettivo per gli uomini di ogni cultura e religione, e generato una solidarietà concreta, ma ha anche risollevato una discussione globale sulla vecchia domanda della teodicea, come una volta era accaduto con l'eruzione vulcanica del Vesuvio che distrusse Pompei nel 79 d.C.

Già Plinio il Giovane (61-113), nipote e figlio adottivo di Plinio il Vecchio (23-79), che fu una delle vittime dell'eruzione, scriveva una lettera a Tacito, nella quale si trova una riflessione ancora oggi affascinante sull'ambivalenza delle forze naturali.

L'eruzione vulcanica appare primariamente – nella prospettiva lontana del giovane Plinio – come un mistero fascinoso e soprannaturale, che distrugge come un prodigio tremendo tutta la vita dei dintorni, anche il suo padre adottivo che era con Varrone, il naturalista più celebre del tempo. Plinio il Vecchio, che aveva sempre dimostrato nelle sue opere la ragione e l'equilibrio fascinoso dell'*ordo naturalis*, rimane eroicamente per aiutare i suoi prossimi nella città e sprofonda sotto la forza distruttiva della pioggia di cenere vulcanica. Il fenomeno fascinoso non può risarcire né il figlio per la perdita del padre, né l'umanità per la perdita di uno scienziato celebre (Plinio, *Epistulae* VI, 16). Rispetto a questo fatto, neanche la teoria dell'antico politeismo che descrive il mondo come il campo di gioco visibile degli dèi invisibili ed immortali, o lo stoicismo che proclamava solamente un'atarassia assoluta contro l'irrazionalità della sorte individuale, possono offrire una risposta consolante e suffi-

ciente per tutti coloro che pagano direttamente le conseguenze di un Dio apparentemente assente: «Dio, dov'eri?».

Occorre ricordare che nel mondo non esiste solamente il male naturale, ma anche il male morale. Possiamo affermare che per entrambi i mali Dio ha – nella prospettiva del monoteismo – una responsabilità diretta e indiretta. Come creatore del mondo e delle sue strutture Dio ha una responsabilità diretta per tutte le “disarmonie” strutturali. Nel caso del cattivo e malvagio agire dell'uomo come “male morale” esiste certamente una causa immanente nel soggetto umano in possesso di una razionalità e moralità, ma dall'altra parte Dio, come creatore onnipotente, ha anche rispetto all'uomo una responsabilità indiretta per averlo creato debole e con questa tendenza libera e disordinata al male.

Visto nella prospettiva individuale ed esistenziale, anche il male morale ha per lo più molto meno autori che vittime. Divenire o non divenire la vittima o il complice della malvagità si nasconde molto spesso nel mistero incomprensibile della sorte individuale o irrazionale. Anche questo può divenire il motivo di un'accusa disperata: perché io?

Nel gennaio 1943, un soldato tedesco rimasto prigioniero a Stalingrado scriveva una lettera per prendere commiato da suo padre che era un pastore: «Porsi la domanda di Dio a Stalingrado vuole dire negarlo!... Tu sei una guida spirituale, ma nell'ultima lettera si deve solamente dire la verità, o ciò che si prende per la verità: io ho cercato Dio nel bombardamento, in ciascuna casa distrutta, in ciascun cratere, in ciascuna trincea e nel cielo! Dio non si mostrava se io gridavo a lui. Le case erano distrutte, i commilitoni erano coraggiosi e vili come me, sulla terra vi erano fame e assassinio, dal cielo vennero le bombe e il fuoco; solo Dio non era là. No, Padre, un Dio non esiste. E se però esiste un Dio, allora solamente presso di noi, nei libri dei canti e nelle preghiere, nelle parole pietose dei sacerdoti e dei pastori, nel suono delle campane e nel profumo dell'incenso, ma non a Stalingrado!» (cfr. J. B. Brantschen, *Warum läßt der gute Gott uns leiden?*, Freiburg/Br. 1986, 19s.).

Nella sofferenza, nella paura e nel momento della minaccia Dio appare per molti come lontano, duro, senza interesse o come inesistente: Maria di Betania, la sorella di Lazzaro e di Marta, dice a Gesù con tono disperato e di accusa: «Signore, se tu fossi stato qui, mio fratello non sarebbe morto!» (Gv 11,32).

L'umanità è ed è stata confrontata in tutta la sua storia con questi fenomeni del male; non solamente con i “mali naturali”, come per esempio nel caso dello *tsunami* o dell'eruzione di un vulcano, ma anche con “mali morali” come i crimini e i delitti, o una guerra mondiale con milioni di vittime incolpevoli. Nel primo caso non possia-

mo accusare un altro con ragione e moralità. Non esiste un soggetto accusabile per un terremoto sottomarino!

Nel secondo caso siamo di fronte a una minoranza di seduttori e a una volontà di potere che approfitta anche della debolezza, della volubilità e della megalomania della maggioranza che segue la corrente. Da una parte in questo caso si tratta di un *malum morale*, ma dall'altra la percentuale di successi di questo *malum morale* è radicata nella debolezza della natura umana e nella superiorità delle forze terrene.

2. Una domanda senza risposta? La teodicea nell'epoca moderna

G. F. W. Leibniz (1646-1716), il padre della questione e del concetto di una "teodicea" nell'età moderna, sviluppava con il suo famoso libro del 1710 *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* un'analisi speculativa e filosofica di questo fenomeno (cfr. G. F. W. Leibniz, *Saggi di teodicea*, Milano 2000). La sua tesi è: una fede in Dio, giustificata e legittima, presuppone l'accettazione e la supposizione che questo Dio – se crea un mondo – crea certamente il mondo migliore, oppure «il miglior mondo possibile». Però nella sua creazione si trovano molti *mali naturali* o *fisici* che sono una parte integrante della creazione di un Dio onnipotente, libero ed onnisciente. Esistono nel mondo anche creature libere con una propria ragione e una volontà autonoma: gli uomini con la possibilità di un *malum morale*.

Ma la distinzione tra il male fisico e il male morale non è tutto. Un filosofo può anche riconoscere che tutti gli atti di una creazione implicano inevitabilmente una limitazione dell'essere creato. Tutti i mondi possibili, anche il migliore, sono una combinazione di molti elementi differenti, con forze e fini propri. Ciascuno è una parte, ma nessuno è tutto. Per tale motivo, anche la migliore combinazione di tutti questi elementi limitati è inevitabilmente obbligata ai conflitti particolari e ai mali *en detail*. Il concetto utilizzato da Leibniz per descrivere questo fenomeno fu il «male metafisico» (*malum metaphysicum*). Ma l'insieme di questo «conglomerato» è certamente un sistema magnifico, perfetto, congruente, e con una «armonia prestabilita» (*harmonie prestabilisée*). Il mondo è un *perpetuum mobile*, sempre in movimento e sempre in quiete, sempre nuovo e sempre uguale, sempre vecchio e allo stesso tempo sempre giovane. I mali particolari sono necessari per il mantenimento e la conservazione di questa *armonia prestabilita*. La morte dei vecchi è necessaria per lo sviluppo dei giovani, ecc.

Senza dubbio ci scontriamo con alcuni mali fisici e morali come “epifenomeni” del male metafisico, ma questo non è un vero argomento contro la bontà, onniscienza e onnipotenza di Dio: Dio crea certamente il mondo migliore possibile.

L'opera sulla teodicea di Leibniz è un tentativo speculativo per giustificare razionalmente la fede in un Dio onnipotente, giusto ed onnisciente, malgrado tutti i fenomeni malvagi presenti nel mondo. Tuttavia l'argomentazione di Leibniz non è un'argomentazione cristiana, bensì un'argomentazione filosofica sull'influsso del *deismo* e del suo razionalismo. Il deismo vedeva il mondo come un sistema autonomo, invariabile, immutabile e compatto con delle strutture interne, come un orologio. In questo sistema tutti gli elementi dipendenti sono in perfetto ordine e cooperano come in una gigantesca macchina. Gli elementi stessi non comprendono il senso dell'intero sistema, ma collaborano con esso tramite i loro fini parziali in modo da stabilizzare l'armonia del sistema nel suo complesso. L'esistenza dell'intero sistema e l'invariabilità del mondo come un *perpetuum mobile* o un «orologio perfetto» presuppongono l'esistenza di uno spirito assoluto, onnipotente ed onnisciente. All'origine, questo spirito ha creato il sistema del mondo, ma dopo questa creazione lo spirito assoluto è senza possibilità d'influsso sui processi interni al sistema. Il valore ultimo nella concezione del mondo del deismo non è l'uomo singolo o la creatura individuale, ma la totalità del sistema stesso, il suo sviluppo razionale e la sua stabilità interna. Il corso della storia, il corso e le procedure delle differenti forze nel mondo, o le procedure dello sviluppo umano con i suoi errori portano sovente a delle vittime, ma questi sono solamente i «danni collaterali» ed immancabili di uno sviluppo naturale. Sia i mali naturali sia i mali morali, tutti sono necessari e certamente inevitabili per la stabilizzazione del sistema e la sua «armonia prestabilita», come diceva Leibniz, o per lo sviluppo della cultura umana.

3. Le risposte storiche: una “naturalizzazione” del male?

Nel 1755, 45 anni dopo la pubblicazione della sua *Teodicea*, una fortissima scossa tellurica provocò un'alta marea e un'onda di venti metri che distrusse Lisbona, la capitale del Portogallo. In quel periodo era anche la città più ricca e più bella del mondo: 14.000 uomini incolpevoli furono le vittime innocenti di quella catastrofe naturale.

Nel 1759 il filosofo francese Voltaire pubblicava la sua opera cinica *Candide*, prendendo in giro la filosofia di Leibniz e la sua teoria di una «armonia prestabilita»

nel mondo. L'ateismo cinico e polemico del *Candide* provocò il crollo del deismo nella storia filosofica d'Europa. Ben presto i filosofi cercarono altre teorie, come l'idealismo di Fichte, Schelling e Hegel. La filosofia dinamica e dialettica dell'idealismo offriva una nuova possibilità per una reintegrazione della religione, della sua filosofia dinamica della storia e dell'idea di una redenzione degli uomini nel concetto di filosofia.

La domanda della teodicea è una domanda che sorge spontanea in ogni uomo. La prima formulazione storica della domanda proviene dal filosofo greco Senofane di Colofone (570-470 a.C.) che fu il fondatore della scuola degli Eleati. La sua definizione della teodicea ha un valore sovratemporale, ripreso anche da altri filosofi: «Gli uomini dicono: "Gli Dei sono onnipotenti e buoni". Però nel cosmo troviamo i mali! Se gli Dei sono onnipotenti, i mali sono nel mondo perché gli Dei li vogliono! In questo caso gli Dei non sono buoni. Se gli Dei sono buoni, allora non possono volere i mali. In questo secondo caso i mali esistono perché gli Dei non sono onnipotenti! Allora, se gli uomini dicono: "Gli Dei sono onnipotenti e buoni", da dove vengono i mali?».

Ogni religione del mondo offre un'interpretazione alla domanda sull'origine del male nel mondo. Molte interpretazioni sono teorie cosmologiche o metafisiche, come nel caso delle teorie del politeismo antico, della gnosi con il suo dualismo, o dell'induismo e del buddismo. Invece le religioni che seguono il «Padre della nostra fede», Abramo (giudaismo ebraico, cristianesimo e islam), sviluppano interpretazioni morali e storiche sull'origine del male. Per loro non esiste un dualismo ontologico tra le forze del male e quelle del bene, come diceva la gnosi, e il male non è neppure la conseguenza di un conflitto soprannaturale tra dèi differenti con intenzioni differenti, come credeva il politeismo antico.

In effetti, per il monoteismo, il mondo è una creazione libera da parte di un Dio unico e buono (Gn 1,31). L'origine dei mali sulla terra si trova nella falsa volontà degli uomini: non esistono forze nel mondo con un'essenza «sostanzialmente malvagia». Dall'altra parte, la finalità falsa degli uomini distrugge lentamente la bontà, i valori, la bellezza e la ricchezza del mondo. Tutte le creature e tutti gli uomini, colpevoli o innocenti, sono vittime di una distruzione della bontà e dei valori del mondo.

4. Dio e il male nell'interpretazione cristiana e la lotta contro la critica moderna

Tutta la teologia cristiana tra l'epoca patristica e l'epoca del rinascimento era una grande difesa del *proprium* del cristianesimo contro teorie ontologiche e cosmologi-

che sull'origine del male. Sul fondamento di Agostino (354-430) e di Tommaso d'Aquino (1225-1274), il cristianesimo sviluppava una metafisica unitaria e una teologia dinamica della storia contro le teorie razionalistiche e dialettiche che interpretavano l'esistenza del male nel mondo come epifenomeno dell'essere contingente o come sottoprodotto inevitabile dello sviluppo o della crescita dialettica del mondo. Tutto è una «giustificazione segreta del male», inaccettabile e incompatibile con la fede in un Dio buono che è il creatore di un mondo buono e «amante della vita e degli uomini» (cfr. Prv 8,31; Sap 11,26).

Nel confronto con il pensiero moderno la teologia cristiana diventava sempre più silenziosa e timida nel dibattito sulla teodicea. Troppo forti e duri erano gli attacchi dei contemporanei contro la possibilità di una teoria speculativa della teodicea. Anche molti teologi contemporanei respingono questa teoria speculativa e parlano di un «mistero insolubile» (H. R. Schlette, *Kleine Metaphysik*, Frankfurt 1990; A. Halbmayer, *Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus*, Salzburg 2000; H. Lübke, *Theodizee als Häresie*, in W. Oelmüller, *Leiden*, Paderborn 1986; E. Brunner, *Dogmatik II*, Zürich 1950).

Friedrich Nietzsche descriveva tutti i concetti filosofici della teodicea dell'epoca moderna come una «teologia perfida». Al di là della forma usata da Leibniz, Schelling o Hegel, tutti convengono nel depurare l'immagine di un Dio onnipotente, buono ed onnisciente, che deve essere messa in dubbio per l'esistenza del male nel mondo. A giudizio di Nietzsche, la teodicea è «filosofia di obbedienza», «escatologia secolare» e «tentativo di continuare il cristianesimo in un altro modo». E si pone la domanda: perché dobbiamo fare questo? (F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*).

Questa critica produceva un effetto immediato. La filosofia e la teologia contemporanea dubitavano dell'opportunità di continuare il dibattito della teodicea (cfr. Halbmayer, *Lob der Vielheit*, 217). E Heinz Robert Schlette scrive nella sua *Piccola metafisica*: «In effetti con questo tipo di metafisica – dall'affermazione dell'esistenza di Dio alla teodicea – siamo confrontati con dichiarazioni che sono più raggiungibili per la via del pensiero: ricevono il loro contenuto, il loro senso e la loro pretesa di verità da fonti religiose e/o da sorgenti cristiane o teologiche. Ciò che dicono quelle fonti può probabilmente essere vero, ma senza dubbio non è comprensibile filosoficamente; il che vuol dire: non è accettabile e comunicabile senza fede e fiducia» (H. R. Schlette, *Kleine Metaphysik*, Frankfurt 1990, 47).

Questa affermazione è caratteristica del modo attuale di rapportarsi con la domanda della teodicea. Tutti i contributi filosofici e teologici hanno dimostrato un timoroso riserbo verso la metafisica, o hanno trattato il tema su un meta-piano neutrale e scientifico senza attestarsi su una posizione o un'affermazione. Armin Kreiner

constata legittimamente: «Sono discussi i motivi che mossero certi uomini a dare certe risposte»; inoltre veniamo a conoscenza di molte spiegazioni ingegnose dalle «connessioni e dipendenze storiche» della teodicea speculativa. Ma una risposta alla domanda sul perché Dio ammetta i mali non si può trovare. «Le domande e i tentativi di risposta non sono più presi sul serio» (A. Kreiner, *Gott und das Leid*, Freiburg/Br. 1997, 10). Possiamo ancora accettare il puro confronto di posizioni differenti come scienza?

L'analisi dei processi storici desta un interesse maggiore. Hans Blumenberg, il grande ricercatore del pensiero contemporaneo, definisce la teodicea moderna come l'ultimo tentativo di intuire le intenzioni di Dio, «non tanto per difenderlo, ma per afferrarlo e smascherarlo» (H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, Frankfurt 1988, 93). In questo modo l'epoca moderna provocava solamente l'abolizione e l'eliminazione di Dio. Il tentativo di smascherare Dio doveva fallire: l'«impresa teodicea» si rivolgeva inevitabilmente contro l'esistenza di Dio stesso. Tutto conduce primariamente al deismo e all'irrilevanza teoretica e pratica di questo Dio. Così la teodicea ha segato il ramo sul quale sedeva!

Anche Hermann Lübbe designa la teodicea speculativa come una «eresia teologica». La religione è nella sua essenza solamente una «pratica di superamento della contingenza». L'uomo ha bisogno della religione per venire a capo della sua limitatezza, della sua sorte, della sofferenza e della morte. Una soluzione filosofica del problema della teodicea mediante la pura ragione diventa *eo ipso* identica alla distruzione della necessità della religione! Visto dalla prospettiva della teologia, il tentativo di una teodicea speculativa deve essere considerato come eretico. Due analisi interessanti che purtroppo hanno lasciato aperto il problema!

5. Teodicea speculativa: un'assenza di fede o un tentativo senza prospettive?

Il rimprovero di costituire una mancanza di fede mosso al tentativo di una teodicea speculativa è tuttavia antico. Dopo Tertulliano l'impresa di una teodicea speculativa si rivolge inevitabilmente verso una negazione di Dio: la domanda «Da dove vengono i mali?» porta alla domanda «Da dove viene l'uomo?», e tutto sfocia nel problema «Da dove e perché un Dio?» (Tertulliano, *De praescriptione haereticorum* VII, 10-11 [PL 2,19]).

La teologia protestante sottolineava costantemente questo pensiero: Martin Lutero faceva propria l'idea di Tertulliano nella sua opera *De servo arbitrio* (WA

18,712). La teodicea è una pretesa ingiustificata. L'uomo non ha il diritto di pretendere una spiegazione da Dio per le circostanze della sua esistenza nel mondo. Per Martin Lutero e per Emil Brunner la domanda della teodicea è un atto con il quale un uomo già abbandona la fede cristiana. L'uomo mette Dio sotto accusa e si dimostra giudice di Dio. Questo è blasfemo, perché la verità sta esattamente nel senso contrario! (Cfr. E. Brunner, *Dogmatik* II, Zürich 1950, 219).

Questa critica della teodicea offre almeno un'indicazione chiara: la proibizione della domanda per i fedeli. Ma con questo la fede cristiana si avvicina a un fideismo irrazionale. Tuttavia gli autori della Sacra Scrittura non danno l'impressione di essere della stessa opinione. La lotta con il problema della teodicea è onnipresente sia nell'Antico e che nel Nuovo Testamento!

La critica della teodicea si può focalizzare nelle due tesi seguenti: a) la teodicea è una cripto-teologia non seria; b) l'uomo si arroga – meditando su Dio e il male – un punto di vista assoluto che non ha e compie così un atto di incredulità.

Immanuel Kant sottolineava specialmente il secondo argomento con un'intensità estrema: nel suo scritto *Sull'insuccesso di ogni tentativo filosofico in teodicea*, Kant sviluppava anzitutto la sua definizione classica della teodicea. Essa è la «difesa della somma saggezza del creatore del mondo dalle accuse mosse dalla ragione per quel che di contrario al fine si riscontra nel mondo» (I. Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* [Werke 6], hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt 1966, 105 [A 194s.]). Ogni difesa speculativa deve fallire perché la nostra ragione non può conoscere il rapporto proporzionale tra il mondo e la sapienza ultima (cfr. *ibid.* A 210). Far concordare la volontà divina con la libertà individuale è «una veduta fuori dalla portata di qualunque mortale» (A 211).

Una teodicea speculativa è allora impossibile. Tuttavia con questa conoscenza non si esaurisce la totalità della domanda. Kant le apre una nuova possibilità. Secondo il filosofo di Königsberg non possiamo provare l'esistenza di Dio con la ragione umana, ma dobbiamo mantenere il postulato della sua esistenza per fondare e giustificare la moralità comune. Allo stesso modo può esistere una «teodicea pratica» che permette all'uomo – nel caso di conflitti, della dura sorte o nell'esperienza dell'assurdo – di aggrapparsi al predominio ultimo della ragione e del senso nel mondo. Secondo Kant il Giobbe biblico è il prototipo di questa «teodicea pratica» che nella sua sorte dolorosa, incomprensibile e ingiusta si attiene strettamente al postulato di un Dio giusto.

Anche la filosofia dell'esistenza e l'esistenzialismo si dedicano a questa opzione di Kant per una teodicea pratica come decisione libera dell'uomo nell'atto esistenziale della persona; così la incontriamo nell'esistenzialismo francese di Albert Camus

e Jean-Paul Sartre, di Gabriel Marcel e Maurice Merleau-Ponty. Essi interpretarono le “situazione limite” (malattia, guerra, sofferenza, colpa e morte) come un’assurdità, come negazione totale di un senso oggettivo ed indipendente della persona. L’esperienza di quell’assurdità offre la possibilità della creazione libera ed autonoma di un senso proprio per la nostra esistenza. Al contrario di quanto avrebbe fatto l’esistenzialismo francese, la filosofia dell’esistenza di Søren Kierkegaard, di Heinrich Rotter e Peter Wust criticava la teoria di una «esperienza oggettiva dell’assurdità» nell’essere come una costruzione ideologica. In verità il nostro mondo rivela sempre ragione, senso e valore, ma solamente nell’ambivalenza di un *clair-obscur* con il male, la sofferenza e la morte. Questo *clair-obscur* nell’esperienza empirica offre all’uomo uno “spazio di libertà” e la possibilità di un’opzione libera ed autonoma per la prevalenza ultima della ragione e del senso. Così l’uomo può divenire liberamente un’«esistenza religiosa». Vista in questa prospettiva, l’esistenza del male nel *clair-obscur*, o come “negazione parziale” del senso, assume un senso pratico: è Dio che lascia all’uomo lo spazio di una auto-distinzione libera (cfr. P. Wust, *Ungewissheit und Wagnis*, München 1986; W. Weier, *Religion als Selbstfindung. Grundlegung einer existenzanalytischen Religionsphilosophie*, Paderborn 1991).

La distinzione kantiana tra una «teodicea dottrinale e speculativa» illegittima e una «teodicea pratica» legittima diventava il modello ideale per la discussione moderna sulla teodicea. John Lesly Macie, Wolfgang Stegmüller, Norbert Hoerster, Hans Albert e Gerhard Streminger respingono ogni possibilità di giustificazione dell’esistenza e della bontà di Dio rispetto al fatto del male nel mondo. Anche la teologia si sposta verso risposte pratiche o propone una *reductio in mysterium*; Karl Rahner afferma: «L’incomprensibilità della sofferenza è una parte della incomprendibilità di Dio» (K. Rahner, *Warum läßt Gott uns leiden?* [Schriften XIV, Zürich-Einsiedeln-Köln 1980, 450-469]; *Grundkurs des Glaubens*, 54-96). Hans Küng, Erich Zenger, Kenneth Surin, Klaus Berger, Johann Baptist Metz e Hans Urs von Balthasar dicono: «Una risposta teoretica al problema della teodicea... non esiste» (H. Küng, *Credo*, München 1993, 121). Tutti i tentativi speculativi di Agostino, Tommaso d’Aquino, Calvino, Leibniz e Hegel sarebbero condannati al fallimento.

Dobbiamo in futuro accettare questo consiglio di un’“astensione” da una disputa speculativa della domanda? Certamente la teodicea costituisce primariamente una domanda pratica, ma d’altra parte è anche una domanda inevitabile ed esistenziale per ogni uomo nella sua esperienza del male nel mondo. Questa “astensione speculativa” sarebbe anche l’inizio di una irrilevanza esistenziale della religione! Anche i filosofi Odo Marquard, Alois Halbmayer e i teologi Armin Kreiner e Norbert Reck sottolineano il fatto che l’umanità non può lasciar perdere la domanda della teodicea.

Gli uomini discutono di questo – a scuola, a tavola, alla sera davanti al camino – anche se il mondo intellettuale dichiara il tema inspiegabile o meno (O. Marquard, *Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie* [Apologie des Zufälligen, Stuttgart 1986]; *Zur Diätetik der Sinnerwartung*, 48; *Exkulpurationsarrangements*, 24; *Skepsis und Zustimmung*, 11; *Bemerkungen zur Theodizee*, 255; A. Kreiner, *Gott im Leid*, QD 168).

Nella sua famosa opera *Gott im Leid*, Armin Kreiner affermava che il male nel mondo sarebbe «il prezzo per la nostra libertà» e una motivazione continua e necessaria per praticare una solidarietà attiva. A causa della morte una sofferenza eterna è impossibile. La morte finalizza la possibilità della sofferenza per tutti. Proprio per questo un Dio buono può anche ammettere il male nel mondo (A. Kreiner, *Theodizee und Atheismus* [P. Schmidt-Leukel, *Berechtigte Hoffnung*, 107; R. Swinburne, *Die Existenz Gottes*, Stuttgart 1987, 243-308]). Alois Halbmayr e Norbert Reck criticano aspramente questa «giustificazione del male» come una provocazione inaccettabile. Non esiste solamente un dolore o una sofferenza che crea, ma anche una sofferenza che distrugge! Vista dalla prospettiva di Auschwitz quella teoria appare insostenibile (N. Reck, *Kann denn wahr sein, was nicht aussagbar ist? Neue Wortmeldungen zur Theodizeefrage nach Auschwitz* [Orientierung 60 (1996) 191-194]). La teoria speculativa di Kreiner conferma il vecchio sospetto di Blumenberg, Lübke e Marquard: «Teodicea riuscita – Dio morto!» (O. Marquard, *Idealismus und Theodizee*, 33). Anche un avvenimento storico dimostra l'esistenza di questo problema: dopo la liberazione dal campo di concentramento di Dachau nel 1945, un giornalista domandava a una prigioniera ebrea se poteva ancora credere in Dio. La risposta della donna fu dura: «Se Dio esiste dobbiamo punirlo!». Una «giustificazione teoretica del male» è un cinismo inaccettabile. La teoria di Kreiner si getta direttamente nelle braccia del sospetto di Nietzsche! Una realtà come il male che – visto dalla prospettiva metafisica – sia solamente una *privatio boni* come riduzione della bontà, verità e unità dell'essere, non può avere un'importanza primaria per lo sviluppo positivo dell'essere.

6. Sei desiderata per una teodicea teologica del futuro

Dobbiamo allora accettare il consiglio di Kant che dichiarava il problema *Si Deus, unde malum* come un *mysterium stricte dictum* e proclamare il fallimento della teodicea speculativa? Come allora una teodicea cristiana può apparire legittima nel futuro? Proponiamo alcuni *desiderata* sotto forma di sei tesi:

1. Una teodicea cristiana deve collegarsi a una comprensione dinamica della creazione. Il mondo è stato creato da Dio come un mondo buono, ma ha una storia dinamica con un'origine e una fine soprannaturale ed escatologica. La bontà del mondo non è un processo statico, ma dinamico. Il mondo è un "mondo in divenire" con il fine di un compimento in Dio e ha bisogno – come diceva la teologia scolastica – di una *conservatio et gubernatio mundi* (cfr. Tommaso d'Aquino, *STh* I q. 23 a. 2 e 3; q. 104 e 105). Il valore ultimo di questo atto di Dio non è il miglioramento delle condizioni intramondane, ma la conquista del fine soprannaturale delle creature.

2. Una teodicea cristiana deve sottolineare (contro le diverse teorie razionalistiche e dualistiche) il fatto che la realizzazione della destinazione escatologica e soprannaturale del mondo e dell'uomo non è necessariamente connessa con il male e con la sofferenza come conseguenza di un *malum metafisicum*. Il male e la sofferenza non hanno la loro origine nella volontà del Dio creatore, ma nella volontà dell'uomo e nella sua *concupiscentia*. Tommaso d'Aquino dice nella *Summa Theologiae*: Dio non vuole il male, ma vuole solamente che il male sia *possibile*, e questo è bene! Dio può ammettere o permettere qualche male «in modo che non siano impediti molti beni» (*STh* I q. 23 a. 5 ad 3). «Essendo Dio il provviditore universale, appartiene alla sua provvidenza il permettere alcuni difetti in qualche cosa particolare, perché non sia impedito il bene perfetto dell'universo. Ed invero, se si impedissero tutti i mali, molti beni verrebbero a mancare all'universo» (*STh* I q. 22 a. 2 ad 2). Un mondo senza la possibilità del male e del peccato sarebbe un mondo senza ragione, libertà e amore; ancora più imperfetto di un mondo con una ragione libera nel quale il peccato è possibile. Questo vale anche nel caso in cui si sia verificato il peccato!

3. Una teodicea cristiana deve difendere il vero senso della teoria agostiniana e tomista di una *privatio boni* contro una ontologizzazione dualistica del male. Il male come *malum naturale*, *malum morale* e *malum metaphysicum* è una distruzione e perversione dell'essere e della natura che provoca una condizione funesta che è irreversibile per la creatura. La redenzione del mondo è una ricreazione del mondo (Agostino, *De civ. Dei*, XI-XIV). Solamente il creatore del mondo può esserne il salvatore!

4. Una teodicea cristiana deve essere una teodicea soteriologica. Come Agostino diceva nel *De civitate Dei*, la volontà salvifica e l'opera di salvezza non costituiscono un atto successivo o supplementare. L'opera della creazione è collocata nella prevalente volontà salvifica di Dio. Dio poteva solamente rimettere il peccato e il male nel mondo con il suo piano che mira prevalentemente alla salvezza del mondo (cfr. *De civ. Dei* XII,17-23; XIV,11; *Enchiridion* III,11).

5. Una teodicea cristiana deve essere una teodicea cristologica. La redenzione del male e della sofferenza nel mondo è collegata con la volontà prevalente di una accettazione del male, della sofferenza e del dolore di Gesù come Dio incarnato. Con questo anche il dolore, la sofferenza e la morte diventano il luogo dell'unificazione tra Dio e l'uomo. Nella persona di Gesù l'uomo può trovare un Dio capace di sentire e comprendere con un cuore umano.

6. Una teodicea cristiana dove integrare l'idea della provvidenza di Dio. La provvidenza divina è l'ultima parentesi tra la soteriologia, la creazione e l'escatologia; tra il tempo e l'eternità, tra l'essere assoluto e l'essere contingente. Dio ha una conoscenza assoluta e sicura anche dei *futuri contingenti* nel mondo (cfr. Agostino, *De civ. Dei* XI,21; XII,17-23; XIV,11; Tommaso d'Aquino, *STh* I q. 22 a. 2 e 4). Il compimento del mondo era già presente nella conoscenza divina prima della sua creazione. Di conseguenza Dio può rimettere ed accettare il male e il peccato nel mondo perché ne vede certamente il significato per l'opera della salvezza (cfr. H. Ch. Schmidbaur, *Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Teologie der göttlichen Vorsehung*, MThSt Bd. 63, St. Ottilien 2003, 447-710). Secondo questa prospettiva, gli argomenti di Kreiner, Swinburne e Clive Staples Lewis ricevono il loro senso. Un Dio che impedisce tutte le conseguenze malvage dell'uomo cattivo, o un Dio che toglie la libertà umana nel caso di una cattiva volontà, certamente non porta ad un miglioramento dell'uomo; conduce probabilmente solamente all'odio e alla collera dell'uomo. Senza la sofferenza e la morte come movente della sua conversione l'uomo può diventare una bestia demoniaca senza possibilità di una redenzione! Un Dio dell'amore deve rimanere un Dio della libertà, anche nel caso del peccato (cfr. C. S. Lewis, *La mano nuda di Dio: uno studio preliminare sui miracoli*, Roma 1987).

Una teodicea cristiana orientata alla rivelazione di Dio non può certamente offrire una risposta a tutte le domande umane. Ma le sue risposte sono più profonde di tutte le teorie razionalistiche o filosofiche. Se la filosofia scettica sospetta della teodicea cristiana come di un'utopia irrealistica, i teologi non devono irritarsi troppo. Questa critica proviene da una posizione che non ha un'altra soluzione da offrire.