



segni 
e
comprensione

**RIVISTA SEMESTRALE
ANNO XXXVII NUOVA SERIE
n. 104 gennaio/giugno 2023**

D. Migliorini, S. Rindone (eds)

e-ISSN: 1828-5368

“SEGNI E COMPRENSIONE”

Segni e Comprensione is a peer-reviewed international journal which focuses on the phenomenological and hermeneutical research. The Journal, founded in 1987¹ at the Department of Philosophy and Social Sciences of the University of Salento by Giovanni Invitto, in collaboration with the “Italian Centre for Phenomenological Research” in Rome, has been classified by the National Agency for the Evaluation of the University System (ANVUR) as a “scientific journal”. The title *Segni e Comprensione* identifies the editorial proposal: to establish a Journal as a phenomenological-hermeneutical tool for investigating the issues of contemporary philosophical-educational debate. In fact, in these three decades the Journal has been a significant national and international crossroads of knowledge and methods, which through theoretical elaboration have enriched the philosophical and cultural landscape of our time: from the philosophy of existence to sociology and pedagogy, from the philosophy of language to psychology, up to issues related to current events. The Journal publishes original articles and book reviews. *Segni e Comprensione* is published twice a year. Besides ordinary issues according to a Call, special issues devoted to a special topic may be published. All articles go through double-blind review processes.

LEGAL OFFICER

Direttore del Dipartimento di Studi Umanistici e Direttore Scientifico Prof.ssa **Maria Grazia Guido**, Università del Salento, Italy.

EDITOR IN CHIEF

Prof.ssa **Daniela De Leo**, Università del Salento, Italy

Co-EDITOR

Prof.ssa **Gabriella Armenise**, Università del Salento, Italy

EDITORIAL BOARD

Proff. **Andrea Aguti**, Università di Urbino, Italy; **Angela Ales Bello**, Pontificia Università Lateranense Roma, Italy; **Jean-Robert Armogathe**, Ecole pratique des hautes études de Paris, France; **Renaud Barbaras**, Paris I – Sorbonne, France; **Antonella Cagnolati**, Università di Foggia, Italy; **Mauro Carbone**, Université Jean Moulin Lyon 3, France; **Pio Colonnello**, Università della Calabria, Italy; **Umberto Curi**, Università di Padova, Italy; **Franco Ferrarotti**, Università di Roma 1, Italy; **Marisa Forcina**, Università del Salento, Italy; **Luca Illetterati**, Università di Padova, Italy; **Giovanni Invitto**, Università del Salento, Italy; **Sandro Mancini**, Università di Palermo, Italy; **Carlo Sini**, Università di Milano, Italy; **Paolo Spinicci**, Università di Milano, Italy; **Pierre Tamaniaux**, Georgetown University, United States.

¹ The Journal is registered under no. 389/1986 of the Press Register, Lecce Law Court; quarterly until 2017, from 2018 half-yearly; the electronic version is available at the following addresses:

<http://siba-ese.unisalento.it/index.php/segnicompr>

<http://www.segniecomprensione.it>

<http://www.mannieditori.it/Rivista/segni-e-comprensione> (1987-2009)

ADVISOR BOARD

Proff. **Pierandrea Amato**, Università di Messina, Italy; **Giuseppe Annacontini**, Università di Foggia, Italy; **Nicola Antonetti**, Università di Parma, Italy; **Alessandro Arienzo**, Università di Napoli, Italy; **Philippe Audegean**, University of Nice - Sophia Antipolis, France; **Francis Assaf**, University of Georgia, United States; **Francesca Brezzi**, Università di Roma 3, Italy; **Angelo Bruno**, Università del Salento, Italy; **Annalisa Caputo**, Università di Bari, Italy; **Gennaro Carillo**, Università di Napoli, Italy; **Florencio Vicente Castro**, Universidad de Extremadura, Spain; **Hervé Cavallera**, Università del Salento, Italy; **Giovanni Cera**, Università di Bari, Italy; **Claudio Ciancio**, Università del Piemonte Orientale, Italy; **Dino Cofrancesco**, Università di Genova, Italy; **Emanuela Corliano**, Università del Salento, Italy; **Marco Antonio D'Arcangeli**, Università dell'Aquila, Italy; **Roger Dadoun**, Université de Paris VII-Jussieu, France; **Ennio De Bellis**, Università del Salento, Italy; **Antonio Delogu**, Università degli Studi di Sassari, Italy; **Ferruccio De Natale**, Università di Bari, Italy; **Emmanuel de Saint Aubert**, CNRS École Normale Supérieure Paris, France; **Gilberto Di Petta**, Università degli Studi di Napoli "Federico II", Italy; **Silvano Facioni**, Università della Calabria, Italy; **Monica Genesin**, Università del Salento, Italy; **Francesco Giovanni Giannachi**, Università del Salento, Italy; **Ida Giugnatice**, Université de Québec à Montréal, United States; **Elsa Grasso**, Université Côte d'Azur, France; **Lucilla Guidi**, Hildesheim Universität, Germany; **Renate Holub**, University of California – Berkeley, United States; **Pietro Luigi Iaia**, Università del Salento, Italy; **Jean Leclerc**, Western University, Ontario, Canada; **Marcella Leopizzi**, Università del Salento, Italy; **Mariano Longo**, Università del Salento, Italy; **Luca Lupo**, Università della Calabria, Italy; **Roberto Maragliano**, Università Roma Tre, Italy; **Stefania Mazzone**, Università di Catania, Italy; **William McBride**, Purdue University, West Lafayette, Indiana, United States; **Damiano Migliorini**, Università di Urbino, Italy; **Omer Moussaly**, Université du Québec à Montréal, Canada; **Claudio Palazzolo**, Università di Genova, Italy; **Fabrizio Palombi**, Università della Calabria, Italy; **Lucia Perrone Capano**, Università di Foggia, Italy; **Marco Piccinno**, Università del Salento, Italy; **Augusto Ponzio**, Università di Bari, Italy; **Françoise Poulet**, Université de Bordeaux, France; **Salvatore Rindone**, Studio Teologico S. Paolo di Catania, Italy; **François Roudaut**, Université Paul-Valéry Montpellier III, France; **Carmen Guzman Revilla**, Universitat de Barcellona, Spain; **Gamin Russell**, University of Iowa, United States; **Nicola Russo**, Università di Napoli, Italy; **Giovanni Scarafile**, Università di Pisa, Italy; **Fabio Selier**, Università di Napoli "Federico II", Italy; **Paola Ricci Sindoni**, Università di Messina, Italy; **Stella Spriet**, University of Saskatchewan, Canada; **Fabio Sulpizio**, Università del Salento, Italy; **Jennifer Tamas**, State University of New Jersey, United States; **Christel Taillibert**, University of Nice - Sophia Antipolis, France; **Laura Tundo**, Università del Salento, Italy; **Christiane Veauvy**, CNRS École Normale Supérieure Paris, France; **Jolene Vos-Camy**, Calvin University, Michigan, United States; **Carlota Vicens Pujol**, Università isole Baleari, Spain; **Sergio Vuskovic Royo**, Universidad de Valparaiso, Chile; **Frédéric Worms**, ENS, France; **Chiara Zamboni**, Università di Verona, Italy.

EDITORIAL OFFICE

Giulia Longo, Università di Napoli "Federico II", Italy; **Stefania Tarantino**, Università degli Studi di Salerno, Italy.



INDICE

Introduzione

Damiano Migliorini, Salvatore Rindone

p. 6

SAGGI

[Essays]

The Antinomies of Divine Providence

William Hasker

p. 10

Provvidenza e preghiera nel pensiero di Eleonore Stump

[Providence and Prayer in Eleonore Stump's thought]

Marco Damonte

p. 26

The Airy Grave in Which Presence Is Sealed:

Divine Providence and the Death Drive

Rasmus Weirup Gram

p. 52

Problematicità dell'idea tradizionale di provvidenza

[The problematic nature of the traditional idea of Providence]

Roberto Garaventa

p. 76

Criteria per cogliere l'azione della provvidenza
[Criteria for understanding the action of Providence]

Giacomo Canobbio

p. 93

Provvidenza tra escatologia, teologia della creazione e responsabilità.

Alcune provocazioni a partire dal tempo pandemico

[Providence between Eschatology, Theology of Creation and Responsibility.

Some provocations starting from the pandemic]

Leopoldo Sandonà

p. 112

Destino della tecnica e futuro del cristianesimo:

tra Provviscienza e salvaguardia della libertà

[The Destiny of Technology and Future of Christianity:

between Provviscience and the Safeguarding of Freedom]

Salvatore Rindone

p. 128

SCHEDE LIBRI

[Books tabs]

p. 159



INTRODUZIONE

Con l'avvento del cristianesimo e la trasposizione linguistica dei termini filosofici greci nella teologia dei Padri latini, un nuovo significato di provvidenza, caratterizzato stavolta dall'azione del Dio biblico nella storia degli uomini, compare nel pensiero occidentale.

Se il concetto di *providentia* serviva a Seneca per discutere delle ragioni per cui ai cattivi toccano spesso sorti favorevoli, adesso Agostino utilizza lo stesso termine assegnandogli però una nuova connotazione teologica e politica. Il cristianesimo, infatti, marca un punto di non ritorno rispetto all'antica tradizione filosofica; così, mentre il letterato romano provava a unire, alla stregua dei maestri stoici greci, il concetto di fato con quello di provvidenza, il vescovo d'Ipbona separa definitivamente il senso profondo dei due termini. Il mondo per i cristiani non difetta di ordine e di razionalità, tuttavia esso non viene più pensato all'interno di una logica finalistica universale e predeterminata. Il *logos* immanente che per gli antichi filosofi guidava armonicamente la storia degli uomini nell'ordine del cosmo, deve fare ora i conti con il nuovo *logos* divino, identificato nel *Prologo* di Giovanni con la potestà di Cristo.

Il *De civitate Dei* è forse l'opera che con maggiore forza ha evidenziato questa svolta teoretica del pensiero occidentale: l'azione del Dio biblico prende il posto del Fato greco e la provvidenza è ora inscritta all'interno dell'azione misteriosa e trascendente del Creatore. Scrive Agostino: «quel Dio, quindi, che è autore e fonte di felicità, essendo egli solo il vero Dio, concede i regni terreni ai buoni ed ai cattivi; e non lo fa con imprevedente casualità, poiché è Dio e non la Fortuna, bensì secondo un ordine delle cose e del tempo che sfugge a noi, ma è ben noto a Lui» (*La città di Dio*, libro IV, §33). Dinanzi agli sconvolgimenti storici legati alla caduta dell'impero romano, il vescovo filosofo indica il Dio d'Israele e di Gesù Cristo come il «signore e padrone» del nuovo ordine sociale e temporale: Egli non ha voluto privare gli uomini «delle leggi della sua provvidenza» (libro V, §11), ma ha disposto che ogni cosa fosse a lui sottomessa e ogni sua volontà rimanesse a noi nascosta (libro II, §23).

La nozione di provvidenza così delineata, tuttavia, entra immediatamente in contrasto con un'altra visione tipicamente cristiana, secondo la quale l'uomo determina il proprio destino ultraterreno attraverso le sue opere buone, in una libertà che in qualche modo deve sfuggire al rigido determinismo teologico che la nozione cristiana di provvidenza tende a portare con sé. La tensione tra queste dottrine (provvidenza e libertà), com'è noto, emerge

anche nello stesso Agostino, che nella disputa pelagiana sulla grazia, finisce col difendere una posizione marcatamente predestinazionista. Potremmo dire che l'intera teologia cristiana continuerà a tornare, nei secoli successivi, su questa spinosa questione, forse mai del tutto risolta.

La nostra contemporaneità non fa eccezione: anche oggi assistiamo a diversi tentativi di comprendere, in modo filosoficamente fondato, questa misteriosa provvidenza divina, con approcci che si rifanno alle più diverse tradizioni filosofiche, teologiche e delle scienze umane. Questa nuova raccolta di saggi ne è una viva testimonianza. Essa richiama e dà continuità al numero precedente di *Segni e Comprensione* (n. 103) – con il quale abbiamo già pubblicato la prima serie di saggi scaturiti dal convegno *La Provvidenza di Dio e il senso della vita umana* (Roma, 11-12 novembre 2021) e ampliati tramite una *call for paper* internazionale – diversificando ulteriormente le prospettive d'analisi.

L'ordine tematico degli articoli presenti in questo secondo e ultimo volume restituisce ancor più il senso della complessità del tema del convegno e la sua problematicità teoretica. La prospettiva cristiana sulla provvidenza, che caratterizza in modo assai peculiare i saggi pubblicati in questa nuova raccolta, rimette in gioco l'ordine del mondo che il pensiero greco aveva tentato di stabilire. L'idea che una nuova idea di provvidenza divina ordini e governi la storia possiede il vantaggio di dare senso alla realtà e alle vicende umane, ma presenta altresì l'ipoteca metafisica che ha portato spesso anche la teodicea cristiana a legittimare e a giustificare il male, pur nell'orizzonte escatologico della storia.

In particolare, l'assunzione della teoria greca della provvidenza in ambito cristiano mostra, secondo **William Hasker**, le sue principali antinomie. Il noto filosofo americano – che qui ringraziamo per aver concesso la ristampa di un articolo pubblicato quasi vent'anni fa nella rivista *Philosophia Christi* (vol. 4, 2002) – affronta da un punto di vista squisitamente analitico le contraddizioni che emergono da una siffatta impostazione teoretica. Egli si chiede, infatti, quale sia il modo migliore per conciliare la bontà e la potenza di Dio con l'evidenza del male nel mondo e quali vantaggi o svantaggi presenta una visione che riconosce agli uomini un'autentica, anche se limitata libertà d'azione. Accanto alle tesi di Hasker, uno dei maggiori sostenitori dell'*Open Theism* americano, troviamo la posizione di Eleonore Stump, sostenitrice e innovatrice del *Teismo Classico*, argutamente ricostruita da **Marco Damonte**, il quale elabora il ruolo della "preghiera del filosofo" già introdotta da Dewi Z. Phillips e argomentata più recentemente proprio da Stump. Damonte ripercorre così i passi della filosofa e storica delle religioni, abbracciando il cambio di prospettiva proposto da quest'ultima: non si tratta più di mediare lo scontro tra volontà

dell'uomo e volontà divina, ma di comprendere la preghiera nei contesti biblici legati alla sofferenza, esattamente come fa Tommaso nel suo commento a Giobbe, ma provando ad andare oltre lo stesso Aquinate.

Rasmus Weirup Gram cerca invece di far dialogare tra loro due concetti apparentemente contraddittori come quelli di provvidenza divina (teologia) e di pulsione di morte (psicoanalisi) attraverso il concetto di “aldilà” della filosofa femminista Luce Irigaray. L'autore si spinge, nella sua analisi, fino a rintracciare nella “teologia dialettica” di Barth una perfetta controparte al quadro psicoanalitico freudiano e nel concetto di “archiviazione” di Derrida la possibilità di avviare un processo infinito di contrasto alla pulsione di morte. Ciò che richiede ogni credenza è, allora, uno spazio aperto in cui tale processo di “archiviazione” possa avvenire sempre: si tratta di quello che la Irigaray chiama, con un'immagine poetica, *An Airy Grave*, uno lo spazio in cui teologia e psicoanalisi si confrontano e tornano a dialogare tra loro.

Prendendo come punto di riferimento critico il Catechismo della Chiesa Cattolica, **Roberto Garaventa** evidenzia la problematicità dell'idea tradizionale di provvidenza così come è stata acquisita in passato dalla tradizione cristiana. Quest'ultima, infatti, ha rielaborato i termini e i contenuti della tradizione greca a scapito, talvolta, della stessa rivelazione biblica. Se il Dio cristiano è un essere personale, onnipotente, saggio e buono, allora *unde malum?* In che senso la teologia cristiana crede in un Dio che provvede al bene dei singoli? A queste domande cruciali l'autore del saggio cerca di rispondere riconoscendo la costitutiva tragicità del mondo e la necessità della speranza cristiana in un “mondo controfattuale”. Da un punto di vista prettamente teologico, sebbene a beneficio della filosofia, **Giacomo Canobbio** compie un'analisi più sintetica e conciliante che mira alla legittimazione delle due tradizioni occidentali (quella greca e quella giudaico-cristiana) attraverso l'individuazione di alcuni criteri utili e necessari per affermare l'azione provvidente di Dio. Tali criteri collimano in quei segni che ogni soggetto ricava dagli avvenimenti storici che hanno lo scopo, in ultima analisi, di avvicinarlo sempre di più alla salvezza operata da Cristo.

Gli ultimi due saggi presenti in questo volume affrontano la questione della provvidenza a partire dalle provocazioni filosofiche provenienti dalla recente pandemia e dalla messa in questione della libertà umana dinanzi all'avanzare delle scienze e del progresso scientifico. **Leopoldo Sandonà** rielabora la nozione di provvidenza lasciandosi interrogare dalla storia recente e, in particolare, dalla recente pandemia da Covid-19. L'autore compie il suo sforzo teoretico rileggendo gli ultimi tre anni attraverso la lente teologica dell'escatologia di Jürgen Moltmann. L'interruzione delle attività lavorative,

il distanziamento sociale, la liturgia via *web* hanno rivelato, secondo Sandonà, una nuova esperienza antropologica dell'età secolare che deve fare i conti questa volta anche con un senso nuovo della *vulnerabilità* umana.

Il saggio di **Salvatore Rindone**, infine, rimette al centro la questione filosofica della libertà. L'autore propone il ritorno all'ontologia della libertà del filosofo italiano Luigi Pareyson, in contrapposizione al pensiero di Emanuele Severino e di altri intellettuali che fanno coincidere il destino della scienza con quello del cristianesimo, consegnando così il senso della storia al nichilismo scientifico. Pareyson ha tentato di trovare un senso alla sofferenza e all'origine del male nel mondo. Attraverso un'ermeneutica dell'esperienza religiosa, cioè un'interpretazione "laica" di Genesi, Pareyson elabora un pensiero che non contrappone la libertà di Dio con l'idea di provvidenza, opponendosi coraggiosamente a ogni logica deterministica.

Ringraziamo ancora una volta *Segni e Comprensione* per aver ospitato anche questa seconda parte degli *Atti del Convegno*, la prof.ssa Daniela De Leo, Direttrice della rivista, il prof. Andrea Aguti, Presidente AIFR, e i gentili revisori che hanno offerto con generosità la loro competenza anche nella valutazione dei saggi qui presenti.

Salvatore Rindone
Damiano Migliorini

THE ANTINOMIES OF DIVINE PROVIDENCE

WILLIAM HASKER*

SAGGI

Abstract: This article considers several antinomies that arise in our consideration of divine providence, and shows how these antinomies are resolved in the light of the three main theories of providence: Augustinianism, Molinism, and Open Theism.

Keywords: Augustine, Molinism, Open Theism, Divine Providence, Human Freedom

* Emeritus Professor of Philosophy, Huntington University

«How does God run the world?»¹. That is the central question about divine providence. An answer to this question, at a suitable level of generality, is what I shall term a theory of providence. This essay will review and assess the logical structure of the main theories of providence that are available to orthodox Christians. The essay has a tripartite form, somewhat like an arched entryway. The pillars on either side of the entryway consist of major antinomies arising from the doctrine of providence; these are perplexities that have occurred to many reflective believers, and they serve to delineate the range of options that are available to us. The connecting arch between the pillars consists of two additional antinomies that pertain to one particular theory of providence. It is hoped that, by passing through the entryway, we will reach a standpoint from which we can obtain a clear view and a better appreciation of the attractions and disadvantages of the various theories that compete for our acceptance.

1. *The First Pillar: The Antinomy of Divine and Human Control*

The first antinomy of providence is familiar to all of us; I term it the *antinomy of divine and human control*. There is no question that the Christian mind, in certain contexts, wishes to affirm that everything that takes place occurs in accordance with the divine will and control. To multiply citations would be to becloud the obvious, so I will content myself with a single biblical text, Ephesians 1,11, which refers to «the plan of him who works out everything in conformity with the purpose of his will». It is equally clear, on the other hand, that we do and must consider certain matters as lying within the control and responsibility of human beings, and perhaps other rational creatures. Here again, a single text will have to suffice, so we turn to the challenge issued at the end of his life by Moses to the people of Israel: «See, I set before you today life and prosperity, death and destruction. For I command you today to love the Lord your God, to walk in his ways, and to keep his commands, decrees, and laws; then you will live and increase, and the Lord your God will bless you in the land you are entering to possess» (Deuteronomy 30,15-16).

The antinomy can now be stated as follows: God fully controls everything that takes place in the world; nevertheless, certain matters are within the

¹ This article was previously published as: W. Hasker, *The Antinomies of Divine Providence*, in “Philosophia Christi”, 2002, n. 4, pp. 365-379. Reprinted with the permission of the Journal. More info can be found about “Philosophia Christi” at: www.epsociety.org (17\04\2022).

control and responsibility of human beings. It should be noted that this antinomy embodies a genuine contradiction; at least, this is so if “control” is used univocally in its two occurrences. “Control” in this sense cannot be exercised simultaneously over the same matters by two independent agents. Control can, of course, be shared between agents, but in that case neither agent has full control independent of the other. In order to resolve the contradiction, either “control” must be used in different senses when speaking of God and of created agents, or else the extent and nature of the control exercised must be qualified on one side or the other.

But are such modifications really needed? Can’t we simply accept each side of the antinomy in its full force, acknowledge the resulting paradox, and move on to other matters? What is at stake here, of course, is whether logical contradictions must be expunged from theology. There is a considerable tradition that holds this need not be done; reality is either inherently paradoxical, or else so impenetrably mysterious that we can have no reasonable hope of grasping it in a way that is free from contradictions². I have to say, however, that I am simply unable to adopt this strategy as my own. If logical contradiction does not constitute a sufficient reason for rejecting a position, then I will turn in my philosopher’s union card; I no longer know any way of practicing my trade. To be sure, if all the available options reveal themselves as hopelessly flawed, we may find ourselves with a tension in our thinking we are unable to resolve. But that unhappy conclusion should at least wait until we have exhausted the non-contradictory options available to us.

Each of the three major theories of providence makes an attempt to resolve the contradiction. The first such theory is that of theological determinism or, to give it a historical label, Augustinianism³. This theory holds, quite simply and straightforwardly, that God determines everything that happens. There are no constraints whatever, independent of the divine will, to which that will must adjust its plans. Human beings and other created agents have control in the sense that what they do has an effect, sometimes a major

² For a view of this type, see J. I. Packer, *Evangelism and the Sovereignty of God*, InterVarsity, Downers Grove 1961, pp. 18-24. Packer views an antinomy as an *apparent* contradiction, one for which however we are unable to find any rational resolution. A major problem for this approach is how we are to distinguish such “merely apparent” contradictions from real contradictions.

³ This is preferable to other possible designations, such as Thomism or Calvinism, in being comparatively non-denominational. Augustine was the first Christian theologian to give a clear articulation of this view, and he was unquestionably a major influence on later theological determinists, whether Catholic or Protestant.

effect, on the course of worldly events. But they are “controlled controllers”; whatever power they exercise is ultimately God’s power, and *they do and must exercise it precisely in the way that God has efficaciously decreed*. The antinomy is resolved by assigning all control finally to God and none to creatures.

The second theory of providence to be considered is the one that is coming to be known as the “open view” of God. This phrase, derived from the book, *The Openness of God*⁴, has multiple connotations: God is relationally “open” towards his creatures, and also towards the future, which is itself “open” to alternatives and thus as yet ontologically indeterminate. As a further descriptive label for this view, I suggest we call it the “risk-taking” theory of providence. The key idea is one that has become quite familiar in recent years: God, who potentially has absolute, meticulous control exactly as posited by theological determinism, *has willingly chosen to become self-limited* by creating free persons on whom he bestows limited but nevertheless quite significant powers to affect both their own lives and the world around them. Since God has chosen to create these beings, and is capable at any time of acting in ways that would constrain or terminate their power to act independently of his control, it can be truthfully said that God at all times retains ultimate control over his creation. But insofar as he chooses to permit them the freedom to choose their own paths through the world, God runs a very real risk that they will reject his will and adopt a course of action that is seriously destructive. He does this, according to the risk-taking view, because he loves us and because we can return his love in a meaningful fashion only if he allows us the freedom to choose whether or not to love and serve him. So once again, the antinomy is resolved, this time by asserting that God’s control, while potentially absolute, is *voluntarily self-limited* so as to allow a measure of freedom and control to the creatures. The full conformity of creation to the Creator’s will posited in Ephesians 1,11 is to be realized in the final consummation; this text is not by any means an empirical description of the present state of the world.

It should perhaps be added here that the theory of divine risk-taking, in its consistent form, holds that since the contingent future is as such ontologically indeterminate it is not capable of being known with exactness even by a perfect Knower. (A perfect Knower knows all and only what exists to be known.) This, however, is by no means the most significant part of the theory. Rather surprisingly, this matter of comprehensive divine foreknowledge turns

⁴ Cfr. C. Pinnock, R. Rice, J. Sanders, W. Hasker, D. Basinger, *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, InterVarsity, Downers Grove 1994.

out to be theologically quite unimportant! This is so, because “simple foreknowledge” (foreknowledge without middle knowledge) and divine timelessness, as these views are usually understood, afford *no advantage whatsoever* over the open view of God with respect to God’s providential governance of the world⁵. The doctrine of timelessness can, however, be combined with theological determinism (as it is by most Thomists) or with middle knowledge; in principle, then, timelessness is neutral between the three views of providence, rather than constituting a distinct alternative on its own.

The third theory of providence to be considered is the theory of divine middle knowledge, also called Molinism after the sixteenth-century Jesuit theologian Luis de Molina. This theory has the best claim of the three to maintaining both sides of the original antinomy, though as we shall see, some modification is still required. The distinctive affirmation of Molinism concerns God’s knowledge of a certain class of propositions, often referred to as “counterfactuals of creaturely freedom”. These propositions have to do with the outcomes of choices made by creatures who are free in the libertarian sense. God, of course, is thought to know in advance how each such choice will be made. But God’s knowledge is not limited to *actual* free choices; rather, God is said to know, concerning each actual creature, what that creature *would choose* to do in any *possible* situation of libertarian free choice in which it might be placed. Furthermore, God knows concerning *possible but non-actual* free creatures⁶ what each of them would freely choose to do in any of the myriads of situations in which it might find itself.

The ascription of this sort of knowledge to God has some impressive theological payoffs. For one thing, it gives us a way of understanding God’s knowledge of the future which does not involve the difficult notion that God has somehow “direct vision” of an as yet non-existent future state of affairs.

By knowing his own creative intentions, God knows which creatures he will create and which situations they will encounter, and the relevant counterfactual of freedom then informs God what each such creature will do in the situation in question. Even more important, however, is the benefit this theory offers for divine providence. The counterfactuals of freedom enable God to anticipate the precise outcome of any divine actions in creation and providential governance. God is thus able to review all of the feasible scenarios for the course of universal history, and select the very one that best corresponds with

⁵ For argument, see my *God, Time, and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca 1989, ch. 3.

⁶ Since there are no creatures that do not exist, this knowledge strictly speaking concerns uninstantiated essences, and states what their instances would do in various situations.

his creative purposes. In this way God can be absolutely certain in advance that his plan will be realized exactly as he conceives of it; the element of risk is eliminated entirely.

And now we are in a position to see how it is that Molinism can satisfy – or nearly satisfy – both sides of the original antinomy. Human control is maintained without qualification; human beings have it fully within their power to act in any of several different ways, and it is their free decisions that, in important respects, shape the course of events. Yet it can also be said that each and every event is fully under God’s control, since each event that occurs is part of a providential plan God has formulated from eternity and whose exact fulfillment in every detail is guaranteed. There is, however, a significant qualification to this affirmation of divine control. God does *not* control the counterfactuals of creaturely freedom; they are “givens” to which God has no choice but to adjust his plans. And this does place constraints on God’s control, so that it is quite possible that God *is not able* to bring about the sort of world he most desires. Perhaps God would prefer a world in which a great many creatures freely choose to love and serve him, but in which sin never raises its ugly head. But if, as Alvin Plantinga has speculated, all possible free creatures are tainted with “transworld depravity”⁷, a world of the sort described cannot be actualized by God. So Molinism doesn’t mean that God can get just any world he wants, but it does mean he can be sure of getting the world he plans for.

Having set out the three main theories of providence, we move on to the task of assessment. Perhaps I should state, however, that Augustinianism will receive somewhat less attention here than either Molinism or the theory of divine openness. This should not be taken to imply that Augustinianism is less worthy of a careful assessment; it is just that one can’t do everything in a single essay.

2. *The Arch: Two Molinist Antinomies*

We now address two antinomies that have their home within a specific theory of providence, namely Molinism. It might be thought that this procedure shows bias – that we ought rather to select antinomies even-handedly from both the risk-taking view and Molinism. It is a fact, however, that the

⁷ A creaturely essence suffers from transworld depravity if and only if, in every feasible world in which that essence is instantiated and the instantiation is free with respect to some choice between moral good and evil, the instantiation makes at least one morally wrong decision. See A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford 1974, pp. 186-189.

risk-taking view is remarkably free of the sorts of antinomies we will be considering here. The perceived deficiencies of that view stem rather from its theological implications, which will be addressed in the next section of the paper. For now, then, we turn to the antinomies generated by the theory of divine middle knowledge.

The first of these may be termed the antinomy of the ungrounded conditionals. Stated more fully, the antinomy consists in the fact that the counterfactuals of freedom are said to be true propositions, but there is no intelligible basis, reason, or ground for their being true. One way for the Molinist to meet this objection is to demand an account of the “grounding relation” which is assumed in the objection⁸. I have no general account of this relation to offer, but the point can be made by rehearsing the sorts of grounds that exist for other classes of conditional propositions. Logically necessary conditionals are true in virtue of the laws of logic, plus the logical properties of the concepts involved in those propositions. Metaphysically necessary conditionals are grounded in the same way, and in addition by the essential properties of individuals and kinds of individuals mentioned in the propositions. Laws of nature are true in virtue of the inherent causal powers of the natural entities referred to in the laws. Probabilistic conditionals are true in virtue of the non-deterministic propensities of the entities involved. And finally, a material conditional is true in virtue of the falsity of its antecedent or the truth of its consequent.

None of these sorts of grounding is available for the counterfactuals of freedom. They are not logically or metaphysically necessary, nor are they supported by natural laws. (If they were, they could not be counterfactuals of *freedom*.) Nor are they truth-functional like material conditionals. They have not been caused to be true either by God or by the created agents involved. The superficially plausible suggestion that they are true in virtue of the character and disposition of the creaturely agents also fails, because in each case where a genuinely free choice occurs, there is a possible world where the agent has exactly the same disposition and character, functioning in exactly the same circumstances, in which a different choice is made.

The fact of the matter is that, in spite of considerable efforts by friends of Molinism, no remotely plausible grounding for the truth of counterfactuals of freedom has yet been suggested. In the light of this situation, it seems the best the Molinist can do is to posit these counterfactuals as ultimate, ungrounded facts: they just *are true*, in spite of the fact that there is no further

⁸ For this see A. Plantinga, *Replies to my Colleagues*, in J. E. Tomberlin, P. van Inwagen (eds.), “Alvin Plantinga”, Riedel, Dordrecht 1985, p. 378.

fact whatsoever in virtue of which they are true. Whether this is a satisfactory answer or not is something readers must decide for themselves.

The second Molinist antinomy may be termed *the antinomy of the open causal past*. In order to understand this antinomy, a bit of stage-setting is needed. It is obvious upon reflection that it is possible to state propositions concerning a particular time, whose truth depends on events that will occur subsequent to the time in question. Consider, for instance, the following example: “During 1998, the future Democratic presidential nominee was investigated for possible campaign finance violations”. Clearly, the truth of this depends on whether Al Gore is ever nominated for the presidency, and we may assume that the answer to this question is as yet undetermined (I am writing this in late 1998). If this is so, and it is an open possibility whether or not his nomination will occur, it must be similarly an open possibility whether the proposition cited will turn out to be true or false.

That a proposition is about the past, yet its truth and falsity are both still open possibilities, seems to conflict with our intuition that the past is fixed, settled, and beyond anyone’s power to make it otherwise. Recently, this difficulty has been met by distinguishing “hard facts” about the past, those whose truth is indeed irrevocably determined, from “soft facts” whose truth remains an open question until some future event has occurred. But delineating these two classes in detail has proved a difficult problem, as can be seen from the continuing controversy over the compatibility of divine foreknowledge and human freedom⁹. There is, however a very plausible candidate for a *sufficient condition* for a fact’s being “hard”, determinately settled, and beyond anyone’s control. The candidate condition is as follows: *A fact is fixed and definite at a time t if it has had a causal influence on the world’s history prior to t*. A little reflection suggests that this is hard to deny. Events that have a causal influence are, by definition, events such that the future might have been different had they not occurred. So if an event has had such an influence, and yet it is an open question whether the event occurred or not, it must also be an open question whether any of the subsequent events influenced by that event occurred or not. Assuming that the spread of causal influence is limited by the speed of light, it follows that the later events that could in principle be influenced by a given event include *all* events on the same planet which occur even a fraction of a second later. So if an event that has exerted causal influence is nevertheless “open”, in the sense that it could still turn out otherwise,

⁹ For a selection of articles debating the freedom/foreknowledge issue in these terms, see J.M. Fischer (ed.), *God, Foreknowledge, and Freedom*, Stanford University Press, Stanford 1989.

then *all* subsequent events on the same planet are likewise open, and the supposed fixity of the past is sheer illusion. And this, I submit, is a conclusion we ought to be extremely reluctant to accept¹⁰.

Now, consider Molinism's account of the counterfactuals of freedom and divine middle knowledge. God's middle knowledge is part of the "prevolitional" knowledge by which, prior to deciding upon his act of creative will, God knows what the full consequences of any particular decision on his own part would be. Indeed, God's decision about which creative act of will to perform (as Plantinga would say, about which possible world to weakly actualize) is *crucially guided* by his middle knowledge; that, in fact, is the whole point of the Molinist conception of providence. In the light of his middle knowledge, God surveys the creative options available to him¹¹, and selects the one that is most pleasing and most in harmony with his ultimate purposes for his creation. Middle knowledge is intimately involved in the process by which the world comes to be as it is; it is causally relevant in the highest degree. This is, in fact, one of the important differences between middle knowledge and divine foreknowledge of the actual future. From the Molinist perspective, one of the most striking things about divine foreknowledge is that it is *not* thus causally embedded in the past history of our world. As Thomas Flint says,

It is important to note that, on this Molinist picture, God's foreknowledge is neither the effect nor the cause of our free actions. Foreknowledge follows immediately from God's conjoining his creative act of will to his prevolitional knowledge; he has no need to observe or to be causally impacted in any way by the events he foreknows in order to know them. Even so, *that foreknowledge should not be seen as in any sense the cause of that which is foreknown*. God's foreknowledge and the contingent event foreknown are, in effect, two separate consequences of the creative act of will God selects. Indeed, foreknowledge is virtually *epiphenomenal*, in the sense that it is the *causally impotent byproduct* of a causally cornucopian act of divine will¹².

¹⁰ Conceivably, one might hold that if a causally effective past event is still "open", its openness affects only those subsequent events that *actually* would have been different, had the past event not occurred. This doesn't seem right to me; I think the right way to think about the immutability of the past makes this a *logical* constraint, not one whose extent is controlled by empirical accident with regard to the spread of causal influence. But even if the proposed modification were adopted, the consequences for Molinism would be extremely serious.

¹¹ This does not, of course, involve temporal succession; we are concerned here rather with logical dependence, or explanatory priority.

¹² T. Flint, *Divine Providence: The Molinist Account*, Cornell University Press, Ithaca 1998, pp. 44-45 (emphasis added).

Flint goes on to quote Molina to the effect that it is precisely because foreknowledge has no causal consequences that «no prejudice at all is done to freedom of choice or to the contingency of things by God’s foreknowledge»¹³.

But if this is so, then we are led by the foregoing discussion to count God’s knowledge of the counterfactuals of freedom, and with it the counterfactuals God knows, as part of the world’s causal history and thus part of the fixed past. Molinism, however, is unable to accept this conclusion. For suppose, as in Flint’s example, Cuthbert is at a certain point in time considering the purchase of an iguana¹⁴. Suppose that the true counterfactual of freedom – the counterfactual God contemplated and which played a role in his decision concerning which possible world to actualize – states that, under the given circumstances, Cuthbert would freely choose to purchase the iguana. If however Cuthbert is *free* in the given situation, then it must be an open possibility that he will *not* purchase the iguana. But for that to be an open possibility, the truth or falsity of the counterfactual of freedom in question must also be an open possibility, and so must be the fact that it is *that* counterfactual that God contemplated in making his creative decision rather than some other counterfactual stating that Cuthbert would make a different decision.

So in order to avoid the conclusion that Cuthbert’s decision is already fixed, “hardened”, and such that he could not make it differently, the Molinist is compelled to hold that *the occurrence or non-occurrence of events that have had a causal influence in the past still remains an open question*. And if this is so, our intuitions about the fixity of the past must be almost entirely illusory. Once again, the reader must decide for herself whether this conclusion is tolerable.

3. *Second Pillar: The Antinomy of Divine Planning and Pathos*

The second general antinomy of divine providence is here entitled the antinomy of divine planning and pathos. It may be stated as follows: God has a detailed plan for everything that occurs in the world, yet God exhibits powerful affective responses to the various things that take place. Unlike the antinomy of divine and human control, this antinomy does not even have the appearance of a formal contradiction. Yet there does seem to be at the very

¹³ Ivi, p. 45; the citation is taken from L. de Molina, *On Divine Foreknowledge: Part IV of the Concordia*, translated with introduction by A. J. Freddoso, Cornell University Press, Ithaca 1988, in “Disputation 52, section 29”, p. 184.

¹⁴ For Cuthbert, see Flint’s *Divine Providence*, op. cit., p. 39.

least a strong incongruity: if everything that happens is in accord with God's plan, then why is God so powerfully affected by these events when they occur? In a sense, this antinomy lies even deeper than the antinomy of divine and human control, so that if one considers that antinomy to have been successfully resolved, one is still left to wonder at the divine pathos¹⁵.

This notion of the divine pathos, however, needs a bit of spelling out. In reading the books of the prophets, one cannot help but be struck by the intense emotional involvement of God with his people. God is alternately comforting, indignant, triumphal, furious, grief-stricken, tender, threatening – the range of emotive responses is very wide. Consider, for example, these words from the prophecy of Hosea:

Rebuke your mother, rebuke her, for she is not my wife, and I am not her husband. Let me remove the adulterous look from her face, and the unfaithfulness from between her breasts. Otherwise I will strip her naked, and make her as bare as on the day she was born. I will make her like a desert, turn her into a parched land, and slay her with thirst. Therefore I am now going to allure her; I will lead her into the desert, and speak tenderly to her. There I will give her back her vineyards, and will make the Valley of Achor a door of hope. There she will sing as in the days of her youth, as in the day she came up out of Egypt. (Hosea 2, 2-3;14-15)

There is a strong contrast here between the rightful anger of Yahweh as the ill-used husband, and the tender yearning in which he purposes to restore Israel as his beloved bride. Similar dramatic portrayals of divine emotion are frequent in the pages of Scripture; the question is how they should be understood. One possibility is to take them at face value, as presenting an essentially truthful picture, allowing of course for figurative language and anthropomorphism, of God's emotive responses to the various things that occur in the world and in the lives of his people.

But theologians and philosophers are often reluctant to accept such passages as even approximately truthful. A sharply contrasting view was suggested (in a different religious context, to be sure) by the Greek philosopher Xenophanes, who wrote:

¹⁵ This term is taken from Abraham Heschel, who writes, «God does not simply command and expect obedience; He is also moved and affected by what happens in the world and he reacts accordingly. Events and human actions arouse in Him joy or sorrow, pleasure or wrath. He is not conceived as judging facts, so to speak, “objectively”, in detached impassibility. He reacts in an intimate and subjective manner, and thus determines the value of events» (A.J. Heschel, *Between God and Man: An Interpretation of Judaism*, ed. Fritz A. Rothschild, The Free Press, New York 1959, p. 116).

If oxen and horses and lions had hands, and could draw with their hands and do what man can do, horses would draw the gods in the shape of horses, and oxen in the shape of oxen, each giving the gods bodies similar to their own¹⁶.

Without doubt, Xenophanes would have been just as severe in his strictures on the attribution of emotions to God, as he was with regard to physical descriptions of the deity. Such talk about the gods, he tells us, however affecting it may be, belongs to the domain of *mythos* rather than that of *logos*. A fitting account of the divine must be drawn rather from the insights of the philosophers.

A stance such as that of Xenophanes is incompatible with regarding the Scriptures as in any serious sense a divine revelation. And yet, a somewhat similar account has actually been accepted as normative by the major traditions of Christian theology. The descriptions of God in terms of human emotions, according to this account, are by no means to be accepted as accurate depictions, but neither are they to be dismissed as sheer mythology. Rather, they represent what one theologian has termed “the divinely inspired misinformation about God”. On this view, God is not really affected by emotions, any more than he carries out his actions by means of bodily movements. However, it serves God’s purposes that he should be authoritatively represented as undergoing emotive states that are never actually his. This, it is said, is part of the “accommodation” of revelation to human capacity. But what, it may be asked, is the point of the accommodation in this case? Only one answer seems at all plausible: God is represented as undergoing emotive states, because in this way the human recipients of revelation are motivated to respond to God in the ways God wishes them to respond. But this, if correct, suggests a kind of strategy that, in a human ruler, would seem far less than admirable. Consider the case of a governor of a state who, in the midst of a natural disaster affecting its citizens, puts out repeated bulletins emphasizing his profound sympathy with the victims. In fact, however, he remains quite unaffected, except for considerations about how his handling of the disaster may affect his chances for re-election. Unfortunately, such conduct would not really shock or surprise us very much, but it hardly seems a fitting model for the divine governance of the universe.

However that may be, this model (absent the unflattering comparison with a human ruler) has actually been the one most frequently adopted, in keeping with the doctrine of divine impassibility. This doctrine has usually

¹⁶ J. Mansley Robinson, *An Introduction to Early Greek Philosophy*, Houghton Mifflin, Boston 1968, p. 52; Diels-Kranz 21 B 15.

been justified on metaphysical grounds. But there is a fairly direct route to the doctrine of impassibility from the considerations about divine providence discussed in this paper. If indeed God has a detailed plan for everything that occurs in the world, and everything that takes place is strictly in accord with that plan, then how is it possible to accept at anything like face value the ascription to God of intense emotional responses to the events as they occur? In particular, how are we to understand the adverse responses – the anger against sin, the pain of the spurned lover, the indignation at the harms inflicted by the enemies of Israel? Aren't we forced to discount such reactions – to regard them as part of the dramatic narrative, but as by no means accurate depictions of God's state of mind? The situation is particularly difficult for Augustinianism, for on this view *everything that takes place is exactly as God wishes it to be; there is no possible world God would prefer to the actual world in any respect*. If we are told, then, that God has a deep and abiding anger at the unrighteousness that takes place on the earth, our only possible response is that this simply cannot be: to represent God as angry and hostile to situations which are exactly as he wishes them to be, is just incoherent – or worse, it is to represent God as afflicted with something like schizophrenia. It may, all the same, please God for some reason to *represent himself* as opposed to sin and angry with its perpetrators. But the wise will understand that such representations can in no way correspond with the actual truth of the matter.

The situation is only marginally better for Molinism. It is true that for Molinism the evil deeds done by free creatures are chosen by them in the face of the real possibility of their acting otherwise. Even so, God retains a very large measure of control. As Thomas Flint has stated, «if Judas sins, it is because God knowingly put him in a set of circumstances in which he would sin, and knowingly refrained from putting him in a set of circumstances in which he would act virtuously»¹⁷. Viewing the situation in a broader context, it remains true that, whatever wrongs and harms the world's history may contain, God has specifically chosen the enactment of *that particular history* in preference to any other history that is feasible, given the counterfactuals of freedom that are actually true. At most, God's bliss in contemplating this world might be tinged faintly with regret that, in certain respects, things are not even better. But God is certainly familiar with the truth that you can't make an omelet without breaking eggs, and God has specifically chosen which eggs will get broken in order to make this most excellent of omelets. The doctrine of divine impassibility is nearly as inescapable for Molinism as it is for Augustinianism.

¹⁷ T. Flint, *op. cit.*, p. 118.

For the open view of God, things are much different. That view freely confesses that in this world of ours *things do not always go in accordance with God's plan*. To be sure, God is not resourceless when this occurs: in the words of Thomas Oden, «If Eden is Plan A, and Eden does not work out, due to the self-determining volatility, frailty, and fallibility of human freedom, then God has a Plan B and a Plan C»¹⁸. But the deviations from God's perfect and loving intentions that make Plan B and Plan C necessary are not in any sense approved or intended by God. And because of this, the open view is able to take very much at face value the biblical ascription to God of a wide range of emotional responses to such worldly events. Whether this constitutes a strength of the open view (as I think it is) or a weakness, is something readers must judge for themselves.

Closely related to the issue of the divine pathos is the problem of evil. For the problem of evil asks, If God is indeed supremely good and thus is adamantly opposed to sin and evil, then why do we see so much of both sin and evil in this world? Clearly, one's answer to this is greatly affected by one's overall theory of providence. It seems clear to me, as to many others, that the more complete one asserts God's control over worldly events to be, the more difficult it is to find a viable solution to the problem of evil. Thus, I judge the problem to be rationally insoluble for Augustinianism, to be only slightly easier for Molinism, and to be considerably less difficult (though still far from easy) for the open view of God. Thomas Flint, however, questions my claim that the open view is better placed than Molinism to deal with this problem¹⁹. He claims, on the contrary, that

all things considered, God's lacking middle knowledge would make the problem of evil even more difficult for the Christian to handle. For if God knows only probabilities, then he takes enormous risks in creating significantly free beings: he risks creating a world in which many, or most, or even all of his free creatures consistently reject him, a world in which they use their freedom to degrade others and themselves. It seems to me that one can reasonably argue that a good and loving God would not take such a risk²⁰.

In response to this, I invite Flint to consider *the actual world*, in which not all (God be thanked!), but certainly many and perhaps most of our fellow-

¹⁸ T.C. Oden, *The Living God, Systematic Theology: Volume One*, Harper, San Francisco 1987, p. 306.

¹⁹ That the problem is more easily answered without the Molinist assumption is affirmed both by Alvin Plantinga (*Replies*, op. cit., p. 379), and by Robert Adams (*Middle Knowledge and the Problem of Evil* in his "The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology", Oxford University Press, New York 1987, p. 90).

²⁰ T. Flint, op. cit., p. 107.

creatures «consistently reject him, [...] [and] use their freedom to degrade others and themselves». And now consider this question: is this situation *easier* to reconcile with the goodness and love of God if we suppose that *every particular instance of evil and suffering was specifically planned and ordained by God to occur*? Or is it better to say that God has indeed taken risks in creating this world, and that God's heart is deeply grieved at the grave misuse many of us make of our freedom?²¹

It seems likely that Flint and I are conceiving of the problem of evil in somewhat different ways. The question he seems to be asking is: which view of providence is the one that, provided we embrace it confidently, best assures us that the evils of the world are “under control”, that every one of the evils that perplex us has a good reason in God's ultimate purpose? If this is the question we are asking, the right answer may well be Augustinianism, which assures us that each particular evil has been deliberately selected by God as part of the world-history that, out of all the logical possibilities, is most pleasing to God and most in accord with his creative purposes. Augustinianism does not even need the reservation offered by Molinism, that the counterfactuals of freedom are less favorable than they might be, thereby limiting the range of God's creative choices. For Augustinianism everything is, quite literally, just as it should be and just as God wants it to be. (There is, to be sure, the important ethical question whether we *ought* to be thus reconciled to the world's evils.)

My own view of the problem of evil is rather different. The question as I see it is: which view of providence offers the best chance of reconciling

²¹ Jeff Jordan, commenting on an earlier version of this paper, agreed with me that risk-taking can be morally admirable in certain circumstances. He pointed out, however, that there is a need to discuss what those circumstances are, and whether divine risk-taking meets the requirements. This is an important question, one that deserves a fuller response than can be given here. But we can identify certain conditions that, if satisfied, tend to make the taking of risks morally admirable rather than the reverse. A wise person does not take serious risks for their own sake, but in order to obtain some important good that could not, or not so well, be obtained in any other way. In the case of God's risk-taking, the primary good in view is the creation of a community of persons in free and loving communion with God and with each other. Secondly, insofar as a risk is taken that imperils other persons, those others should be among those who can benefit if the risk succeeds. Thirdly, if risk-taking results in undeserved harm or loss to others, the risk-taker should share in that harm or loss to the extent possible. (It is partly for this reason that the open view insists on divine passibility.) Finally, insofar as it lies in his power, a good person will see to it that others are not finally and irremediably harmed through a risk he has taken, except through their own fault. It is because of this that I find myself constrained to hold that every human being has a genuine opportunity to share in the salvation made possible by Jesus Christ, even though it remains mysterious, in many cases, when and how that opportunity is offered to them.

the goodness and power of God with the evidence of evil in the world? And this question leads in a very different direction than the one posed in the previous paragraph. Asserting God's absolute, risk-free control over the events of history may be reassuring, provided one is able to accept such a view. But the more absolute the control, the stronger the apparent conflict between the goodness and love of God and the tragic course often taken by events. In this context, all the advantage lies with a view which recognizes that a genuine though limited autonomy has been granted by God to created agents.

The Molinist view of providence presents to us the idea of a world that is, in certain respects, remarkably *safe*; it is a world in which, «down to the smallest detail, things are as they are because God knowingly decided to create such a world»²². In such a world, we think, there may indeed be many things whose reasons we do not understand. After all, who are we to claim to plumb the secrets of the divine counsels? But there will be, there can be, nothing *ultimately* without a good reason, nothing which does not, in the end, play a constructive role in the wise and good plan God has for the world.

Without doubt, many Christians would like to believe we live in such a world, and find comfort in the thought that we do. That everything that ever happens has its good and sufficient reason in the divine plan, and thus no evil is ultimately pointless (though many evils may seem pointless to us in our present, inevitably short-sighted, view of things) – that this should be so is a source of comfort to many. Until, that is, a truly horrendous example of evil confronts us, such as the case of Zosia, a young Jewish girl in the Warsaw ghetto, whose eyes were literally ripped from their sockets by Nazi soldiers for their own amusement²³. Isn't there is something obscene about supposing that there is some "greater good" in terms of which such an enormity can be justified? The New Testament, in contrast, does not view the world as a safe place. On the contrary: as Greg Boyd has recently reminded us, the world is seen to be a *war zone*, and in a war zone atrocities and horrendous evils are the norm rather than the exception. The ultimate victory of God's cause is not in doubt, but at present that victory for the most part *is not evident to us*. Our God is a *fighting God*, one whose arm is strong and whose final triumph cannot be prevented – but in the meantime, much can and does happen that is contrary to his loving will and purpose for his creatures. It is this vision of God, and his providence, that the open view of God seeks to capture.

²² Ivi, p. 75.

²³ See G.A. Boyd, *God at War: The Bible and Spiritual Conflict*, InterVarsity, Downers Grove 1997, pp. 33-34.

PROVVIDENZA E PREGHIERA NEL PENSIERO DI ELEONORE STUMP

MARCO DAMONTE*

Abstract: Petitionary prayer is often viewed with suspicion by philosophers as an impure form of prayer which, in making requests to God, runs the risk of opposing belief in Providence. This objection, in the context of the analytic philosophy of religion, was introduced by Dewi Z. Phillips on Kantian suggestions, and was formulated by Stump in terms of the compatibility between (1) the belief in the efficacy and usefulness of petitionary prayer and (2) the belief in an omniscient, omnipotent, and perfectly good God. After having considered, in the first section, the difficulties raised in modern time and, in the second, having contextualized the thought of analytical authors, I will focus on Stump's account. She promoted a change of perspective: she became interested in how this type of prayer is presented in biblical texts, especially in contexts where the question of suffering is addressed. The historical-critical reconstruction of her proposal will allow us to grasp Stump's originality and legacy, highlighting two aspects. The first, more theoretical, suggests that the prayer of petition is under-determined by the conception of divine attributes and, conversely, can help to understand them correctly. The second, more historic, highlights the importance of Aquinas' thought, whose interpretation involves the proposal of a model in which the prayer of petition is part of the project of a provident God.

Keywords: Providence, Petitionary Prayer, Religious Language, Aquinas, Stump

* Professore di Correnti del Pensiero Contemporaneo, Università di Genova

1. *Provvidenza e preghiera nel contesto della filosofia moderna*

La critica propria della filosofia moderna nei confronti della preghiera riguarda la sua coerenza con gli attributi di Dio. Se Dio è onnisciente, che senso ha chiedergli ciò che già sa? Se è onnipotente, non può forse agire indipendentemente da ciò che gli esseri umani chiedono? Se è perfetto, la preghiera non costituirebbe un tentativo vano e goffo di alterare la sua volontà? L'eternità di Dio non implica l'esistenza di un disegno provvidenziale già stabilito e dunque indipendente dalla preghiera dell'uomo? A tale pletora di interrogativi Martin Heidegger risponde in modo risoluto: «a questo Dio l'uomo non può presentare preghiere o sacrifici; davanti alla *causa sui* l'uomo non può cadere in ginocchio per il timore, né può, davanti a questo Dio, far musica o danzare»¹. Tale concezione ha avuto come conseguenza quella di mettere in scacco ogni tentativo di proporre una filosofia della preghiera. In realtà, le conseguenze tratte da Heidegger dipendono da una riflessione che coinvolge il Dio proposto dalla metafisica e la preghiera propria di una fede filosofica, rinunciando a prestare attenzione al fenomeno della preghiera così come le religioni lo presentano e, soprattutto, lo vivono.

1.1. *La cattiva reputazione della preghiera di richiesta*

L'influenza della filosofia sulla preghiera è palese e determinante nell'epoca moderna e contemporanea ad opera di autori protestanti, tra cui Lutero, Calvino e Karl Barth, passando attraverso Kierkegaard. L'incisività della loro posizione è imputabile al modello antropologico-metafisico di riferimento, mirante ad accentuare la fondamentale distanza tra Dio e il mondo, più ancora che alla loro appartenenza confessionale, la quale esalta il ruolo del peccato e considera in modo peculiare la grazia l'unica possibile relazione tra fedeli e Dio. Ritenerne che il governo del mondo si compia attraverso leggi naturali autoreferenziali e rigidamente causali (nel senso della causa efficiente scientifica) comporta la coincidenza tra volontà divina e corso degli eventi nel mondo e, dunque, implica una preghiera che può consistere esclusivamente nel rassegnarsi al destino e che può avere come scopo soltanto il riconoscimento pieno di gratitudine della propria sorte come disposizione salvifica divina. Non a caso Cornelio Fabro definisce lo stato della preghiera in epoca moderna un "lungo

¹ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, in *Gesamtausgabe*, Band 11, Klostermann, Frankfurt am Main 1992, p. 77 (qui come altrove, se non diversamente indicato, le traduzioni sono dell'autore).

penoso insopportabile esilio” dovuto, più che alla scarsità di riflessioni sul tema, all’inadeguatezza delle categorie filosofiche di riferimento².

La religione diventa un sentimento di dipendenza assoluta, come afferma Friedrich Schleiermacher, il quale, non a caso, pone al centro della sua riflessione la preghiera di lode. Analogamente, se Dio, oltre che garante dell’ordine naturale del mondo, è considerato anche garante dell’ordine morale, allora la preghiera si identifica con il proposito di avere una buona condotta nella vita, proprio come prevede la posizione kantiana. La preghiera produce così da sé il suo oggetto, l’agire morale. La preghiera diventa riflessione su se stessi e la richiesta diretta verso un Dio che esiste al di fuori dell’uomo e che la ascolta si trasforma in mera illusione, di cui un uomo “illuminato” si dovrebbe addirittura vergognare, perché, così facendo, non prende sul serio il fatto che l’individuo in questo mondo è l’unico soggetto che agisce deliberando. La relazione con un Dio che sia realmente di fronte all’essere umano e a cui, come tale, ci si possa rivolgere, che sia cioè “persona”, viene al contempo elusa ed esclusa. L’uomo orante rimane presso di sé e la preghiera diventa riflessione sulle proprie possibilità di agire. Una preghiera che possa venire ascoltata è illusoria, come sosterranno i “maestri del sospetto” a partire dalle diverse prospettive psicanalitiche, sociologiche, de-costruzioniste³.

La funzione propria della preghiera si riduce a un esercizio – per quanto importante – primariamente terapeutico e tranquillizzante (Schleiermacher), oppure nell’aver il compito di sollecitare l’agire morale (Kant). In entrambi i casi, la preghiera finisce col perdere il suo carattere dialogico di relazione. Come confermano gli studi di Umberto Regina⁴, la quintessenza della preghiera concepita nella modernità si trova nella nota distinzione kantiana tra l’ipocrisia tipica della *preghiera positiva* (recitazione di formule pubbliche o private) e la positività propria dello *spirito di preghiera* (l’intenzione che deve accompagnare tutte le azioni umane di essere compiute come se fossero fatte a servizio di Dio) che si connota come un espediente psicologico-morale, un soliloquio dell’essere umano con se stesso nel proposito di fortificarsi nell’imperativo categorico. Pur ammettendo, con Fabro, che senza l’apporto di Kant non si sarebbe arrivati a definire oggi la preghiera quale “atto esistenziale costitutivo” e “rapporto esistenziale fondamentale”, resta il fatto

² Cfr. C. Fabro, *La preghiera nel pensiero moderno*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1979, p. 52.

³ Cfr. A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 357-373.

⁴ Cfr. U. Regina, *La preghiera e l’autonomia della morale in Kant*, in “Filosofia”, 1976, n. 27, pp. 193-222.

che, al contrario della preghiera di lode, quella di richiesta ha subito il sospetto di idolatria ed è stata ritenuta indegna dalla riflessione filosofica.

1.2. *Preghiera di lode vs preghiera di petizione*

La tensione che, a partire dall'epoca moderna, la filosofia avverte come la più lacerante è pertanto quella tra preghiera di richiesta (lamento) e preghiera di lode (ringraziamento), la prima, polarizzata sull'essere umano, sarebbe un tentativo di cambiare il corso della provvidenza; la seconda, centrata sul divino, non considererebbe il corso degli eventi umani nella loro autonomia, limitandosi ad accettarli come ineluttabili nell'ottica della provvidenza. Sotto il profilo antropologico, la richiesta sarebbe umiliante per gli esseri umani, perché li obbligherebbe ad ammettere uno stato di povertà, mentre la lode esprimerebbe in maniera più adeguata la loro dignità. Ma davvero è possibile contrapporre questi due tipi di preghiera? Formulando una preghiera di richiesta, l'essere umano prende coscienza della propria finitezza e del proprio peccato, nel momento stesso in cui si rende conto della propria responsabilità nella lotta contro il male e nell'opera di trasformazione del mondo. Ringraziando sotto forma di preghiera, egli riconosce la presenza della trascendenza che lo precede in modo gratuito e provvidenziale. Questi due modi di pregare sembrano meglio comprensibili se rapportati a due atteggiamenti della religiosità, il timore e lo stupore, a loro volta legati a due aspetti fondamentali del sentimento umano, quali la fruizione e il desiderio. Anche un approccio che considera la preghiera un atto linguistico suggerisce questa prospettiva⁵.

Tale frattura negli ultimi secoli è diventata canonica, nonostante l'unità tra questi due tipi di orazione venga riconosciuta anche da Giovanni Calvino: «due sono le parti dell'orazione: la richiesta e l'azione di grazie»⁶. In realtà, si domanda per ottenere (*petere*), ma anche per sapere (*quaerere*): l'averne dei favori sfuma nell'ottenere conoscenza e sapienza. Nel chiedere c'è uno scambio, una sfida reciproca, un dare e un prendere gratuito basato sulla fiducia. Ogni richiesta poggia sulla confessione di essere dipendenti, su una umile valutazione della situazione creaturale della persona; inoltre, lascia trasparire la speranza che la richiesta sia accolta o, almeno, ascoltata e valutata e, infine, predispone alla disponibilità ad essere aiutati. Lo stretto legame tra richiesta e fiducia, attraverso la consapevolezza dell'autonomia e della dipendenza, fa sì che la preghiera di richiesta sfumi in quella di lode. Basti ricordare

⁵ Cfr. M. Bianca, *Richiedere e pregare*, Franco Angeli, Milano 2006.

⁶ G. Calvino, *Istituzioni della religione cristiana*, Bocca, Milano 1953, p. 69.

la chiusa delle *Confessioni*, dove petizione e lode arrivano a confondersi: «chiediamo a te, cerchiamo in te, bussiamo da te. Così otterremo, così troveremo, così ci sarà aperto»⁷. Ammettere l'esistenza di una "preghiera pura", comporta rinunciare ad apprezzare tanto la modalità di richiesta, quanto quella di ringraziamento come parte di una medesima dinamica relazionale, centrata sulla categoria di intenzionalità⁸. Aver trascurato tale categoria ha avvallato la svalutazione della preghiera di richiesta.

2. *Il difficile rapporto tra provvidenza e preghiera nella filosofia analitica della religione*

I presupposti kantiani e le energie profuse nel definire l'essenza della preghiera come fosse un mero oggetto, a scapito della sua dimensione relazionale di atto, hanno condizionato la riflessione contemporanea, compresa quella sorta in ambito analitico, di cui mi limito a riportare quelle tappe utili a comprendere il contesto in cui si è inserita Eleonore Stump.

2.1. *Le origini*

Tra i primi ad occuparsi in modo sistematico della preghiera all'interno della filosofia angloamericana va annoverato Dewi Z. Phillips⁹ che a metà degli anni Sessanta del secolo scorso, leggendo le opere allora disponibili di Wittgenstein e affiancandole a quelle di Kierkegaard e di Weil, formulò quello che verrà chiamato "fideismo wittgensteiniano"¹⁰. In quel contesto, il suo principale obiettivo era difendere l'autonomia della sfera religiosa dagli attacchi di insensatezza mossi dai neopositivisti, una difesa condotta sulla scorta della filosofia del linguaggio (ordinario) e che approdava all'incommensurabilità e a una eccessiva frammentazione ontologica, rese ancor più assolute dal mancato ricorso alla nozione di analogia. L'atto del pregare, in definitiva, poteva essere compreso solo da chi era coinvolto direttamente in quel "gioco linguistico" e in quella specifica "forma di vita" religiosa nella quale la preghiera assume significato e al di fuori della quale non può essere apprezzata, né indagata con

⁷ Agostino, *Le confessioni*, l. 13, 38 (53), Città Nuova, Roma 1965, p. 503.

⁸ Cfr. M. Damonte, *Homo orans. Antropologia della preghiera*, Centro Studi Campostrini, Verona 2014.

⁹ Cfr. D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, Basil Blackwell, Oxford 1981 (ed. or. Routledge & Kegan Paul, London 1965).

¹⁰ Cfr. M. Damonte, "Fideismo Wittgensteiniano". *Breve storia di una (in)opportuna etichetta*, in "Humanitas", 2021, n. 76, pp. 840-853.

cognizione di causa. Comprendere in maniera esaustiva il senso della preghiera implica certamente l'attività del pregare, ma resta vero che una riflessione sulla preghiera può essere condotta da chiunque nutra interesse per essa e non necessariamente da chi la pratica. Phillips ha senz'altro avuto il merito di cogliere l'importanza della preghiera, considerandola centrale per la stessa filosofia della religione e addirittura per una teologia naturale¹¹. Per questo non ha avuto remore a considerarla tra i temi rilevanti per la filosofia e l'ha preservata dal veto posto da una cieca applicazione del principio di verificaione. Importanti eredità del pensiero di Phillips vanno ribadite: il compito della filosofia non è giustificare la preghiera, ma chiarirla; la preghiera può essere oggetto di indagine, perché dotata di un suo senso che viene fornito dal suo uso; l'intelligibilità della preghiera emerge dalla comunità religiosa orante; la preghiera assolutamente privata non esiste; il discorso sulla preghiera che prescinde dalle religioni storiche è inutile astrazione; la distinzione tra parlare "di" Dio e parlare "con" Dio deve sempre essere tenuta in debito conto e una filosofia della preghiera non può neppure ridursi a un "parlare di come parlare" con Dio.

Phillips mette in evidenza un rischio reale quando denuncia la possibilità di concepire Dio, nella preghiera di petizione, come un esistente fra esistenti, un agente fra agenti, un Dio che si lascia strumentalmente influenzare, modificare dalla preghiera. D'altra parte il suo discorso diventa inaccettabile se davvero implica, secondo un diffuso tipo di interpretazione, una posizione di stampo anti-realistico, se la sua preoccupazione di evitare l'antropomorfismo lo porta davvero a rendere evanescente la realtà divina e a prospettare quindi la preghiera come efficace unicamente nel senso che procura vantaggi spirituali per l'orante o modificazioni significative interne al suo modo di vivere¹². Grazie a Phillips dalla domanda "che cosa filosofi e teologi hanno detto della preghiera?" si è passati a chiedere "che cosa stanno facendo le persone quando parlano a Dio?", ponendo le basi per un nuovo approccio che potesse farsi carico di interrogativi cari alla tradizione filosofica e teologica. Nella prospettiva da lui auspicata, infatti, la pratica della preghiera prende in sopravvento rispetto alla riflessione sul pregare, ma ancora una volta la domanda circa rapporto tra la preghiera di petizione e la provvidenza viene tendenzialmente elusa nella sua accezione filosofica.

¹¹ Cfr. D. Z. Phillips, *Philosophy, Piety and Petitionary Prayer. A Reply to Walter van Herck*, in A. F. Sanders (a cura di), *D. Z. Phillips' Contemplative Philosophy of Religion. Questions and Responses*, Ashgate, Aldershot 2007, pp. 139-152.

¹² Cfr. M. Micheletti, *Il concetto di 'preghiera' e il concetto di 'Dio'*, in "Fogli Campostrini", 2013, n. 5, pp. 95-103.

Il banco di prova per testare se la preghiera venga concepita o meno come rapporto dialogico è la constatazione della presenza del male che rappresenta, per la filosofia tutta e per quella analitica in particolar modo, addirittura una possibile prova a sostegno dell'ateismo. L'esperienza del male devastante, della sofferenza degli innocenti – compresa quella degli animali –, dell'imperversare della violenza umana o delle catastrofi naturali che entrano con sempre maggior prepotenza nella nostra esperienza attraverso i *media*, può condurre ad una reazione di rigetto nei confronti di Dio e rendere vano ogni tentativo di rendere ragione dell'opportunità del pregare. Dio sembra essere indifferente, impotente, forse crudele, benché la tradizione della teologia filosofica ce lo presenti come provvidente, buono, onnipotente, onnisciente. Perché allora continuare a pregare? Formulare questa obiezione significa considerare la preghiera come proiezione alienante di un desiderio umano che ha conosciuto il fallimento nell'ora della tragedia e che, non essendosi realizzato, dichiara apertamente la “morte di Dio”. Seppure con scarsi riferimenti alla preghiera di petizione, tutta la problematicità di questo attrito tra la provvidenza e il male è stata tematizzata da Peter Geach tra gli anni Sessanta e gli anni Settanta del secolo scorso¹³. Da un punto di vista logico il tentativo di Geach fu quello di mostrare la non incompatibilità tra la provvidenza divina e la presenza del male. La strategia adottata, ripresa poi anche da Stump, e divenuta canonica per molti autori analitici¹⁴, consiste nel risemantizzare i termini in questione, cioè nel ripensare che cosa significhi attribuire a Dio la caratteristica dell'onnipotenza e riconoscergli la capacità di creare. Con una mossa analoga Geach si occupò, nello stesso periodo, anche dei problemi logici sollevati dalla preghiera in rapporto a eventi già avvenuti, interrogandosi su una eventuale incompatibilità tra volontà divina e proposizioni circa il passato¹⁵.

2.2. *Sviluppi recenti*

Il filone di indagine inaugurato nell'alveo della filosofia analitica da Phillips, Geach e Swinburne ha trovato un esito di rilievo nella discussione

¹³ Cfr. P. Geach, *Providence and Evil. The Stanton Lectures 1971-72*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.

¹⁴ Cfr. R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford University Press, Oxford 1998.

¹⁵ Cfr. P. Geach, *God and the Soul*, Routledge and Kegan Paul, London 1969, pp. 89-92. Sullo stesso tema cfr. anche M. Dummett, *Bringing about the Past*, in “The Philosophical Review”, 1964, n. 73, pp. 338-359 e, recentemente, K. Timpe, *Prayers for the Past*, in “Religious Studies”, 2005, n. 41, pp. 305-322.

circa l'opportunità della preghiera di petizione che ha visto contrapporsi Daniel e Frances Howard-Snyder, da un lato, e Scott A. Davison, dall'altro. I primi difendono la preghiera di petizione sostenendo che Dio avrebbe validi motivi per aver istituito tale tipologia di preghiera, cioè per aver stabilito che alcune cose succedano solo se qualcuno le chiede. I due studiosi non specificano quali sono le preghiere convenienti da rivolgere a Dio, quali criteri distinguono le preghiere di petizione legittime da quelle inappropriate e come facciamo a conoscere le richieste da fare. Per loro è sufficiente mostrare che questa decisione di Dio ha lo scopo di incrementare la responsabilità umana e di migliorare il benessere dell'orante e delle altre persone¹⁶.

In risposta al loro ottimismo, Davison osserva che nella Bibbia Dio non si obbliga a rispondere alle preghiere di petizione che gli vengono rivolte e arriva a dubitare che la sua libertà e la sua bontà, cioè il suo disegno provvidenziale, gli consentano di agire in risposta a tali preghiere. Inoltre, concesso che non tutte le preghiere di petizione vengono esaudite, o per il loro oggetto o per la loro modalità, diventa lecito chiedersi se ciò non possa danneggiare il rapporto tra Dio e un orante che non trova soddisfazione alle sue richieste. Tutto considerato, conclude Davison, non parrebbe per Dio una buona scelta aver dato alle persone la possibilità di rivolgersi a lui ed essersi vincolato alle loro richieste. Inoltre, si possono ipotizzare altre capacità che Dio avrebbe potuto dare alle persone al fine di aumentare la loro responsabilità e l'efficacia delle loro azioni a prescindere dal ricevere richieste puntuali. D'altronde «suppongo che uno possa appellarsi al fatto che Dio è onnisciente, e se Dio lo ha ordinato [= di rivolgergli preghiere di petizione] deve averlo valutato abbastanza, considerando tutti gli aspetti»¹⁷. Davison solleva poi alcune riserve circa il rapporto tra la preghiera di petizione e la responsabilità umana. Tale rapporto potrebbe darsi solo se colui che ha rivolto la preghiera potesse sincerarsi della sua realizzazione da parte di Dio e se la sua preghiera potesse rientrare in una serie causale di ragioni che portano Dio ad agire in un determinato modo. Nel primo caso, eccetto alcuni casi presenti nella rivelazione, la singola persona non può “davvero” sapere se ciò che accade, e di cui, per altro, non ha né conoscenza piena, né controllo, accade in seguito alla

¹⁶ Cfr. D. Howard-Snyder, F. Howard-Snyder, *The Puzzle of Petitionary Prayer*, in “European Journal for Philosophy of Religion”, 2010, n. 2, pp. 50-62.

¹⁷ S.A. Davison, *On the Puzzle of Petitionary Prayer. Response to Daniel and Frances Howard*, in “European Journal for Philosophy of Religion”, 2011, n. 3, pp. 228-229. Le successive opere di questo autore sono S.A. Davison, *Petitionary Prayer: A Philosophical Investigation*, Oxford University Press, Oxford 2017 e Id., *God and Prayer*, Cambridge University Press, Cambridge 2022.

sua preghiera o per altre ragioni. Inoltre, potrebbe darsi il caso in cui una preghiera venga esaudita, ma attraverso modalità non previste o non prevedibili dall'orante. Nel secondo caso, considerare la preghiera una causa efficiente dell'operato di Dio sembra incompatibile con la sua provvidenza. Non senza un velo di ironia Davison incalza i suoi interlocutori:

molti tesisti appartenenti alla tradizione sono attenti a prendere le distanze da quella posizione secondo cui la preghiera di petizione sarebbe efficace nello stesso modo in cui potrebbe esserlo una formula magica, infatti Dio è una persona, Dio è libero e Dio non è obbligato a rispondere a determinate preghiere. Ma affermare che la preghiera di petizione è necessaria e sufficiente a conseguire un risultato (dato che così è stato posto) sembra davvero molto vicino ad assimilarla ad una formula magica¹⁸.

Piuttosto:

conoscere in anticipo il risultato di un'azione non è necessario per la responsabilità. Da ciò non segue che l'orante è responsabile in un qualche senso sostanziale per come Dio agisce in risposta alla preghiera di petizione. Per mostrarlo, abbiamo bisogno di una condizione sufficiente per la responsabilità e di un argomento per concludere che quella data condizione sufficiente sia stata soddisfatta in quella particolare circostanza. Rimango scettico sulla possibilità di formulare un tale argomento¹⁹.

L'autore, ponendo un'analogia con l'agire tipico degli esseri umani, prosegue:

mi sento di sostenere la stessa cosa nel caso della preghiera di petizione: se Dio ha dato seguito alla preghiera di petizione di X per aiutare Y, allora Dio è l'unico responsabile per quell'atto di amore che ha fatto la differenza per Y, mentre X resta responsabile solo per la richiesta (che, in quanto tale, posso concederle, è un atto di amore)²⁰.

Davison ammette che, date certe circostanze, potrebbe essere opportuno per Dio agire in risposta ad una richiesta, piuttosto che non avere alcuna richiesta per agire in quel determinato modo: l'orante però non conosce quali siano tali circostanze, il che rende la preghiera di petizione forse ragionevole, ma non opportuna, almeno nella maggior parte dei casi in cui viene effettivamente pronunciata. Al più, essa potrebbe essere concepita come una sorta di scommessa, con il pericolo di ingannarsi se quanto chiediamo accade. La maggiore difficoltà, però, non riguarda la plausibilità della preghiera di petizione da parte degli uomini, quanto la sua possibilità dal punto di vista di Dio, per il quale

¹⁸ Ivi, pp. 232-233.

¹⁹ Ivi, p. 233.

²⁰ Ivi, p. 234.

le nostre richieste non possono rappresentare nuovi obblighi. Le preghiere di petizione, infatti, sono fatte nel tempo, mentre i decreti divini sono eterni.

La discussione della quale ho riportato i passaggi principali evidenzia come, seppur in termini diversi, la preghiera di petizione viene considerata un problema, addirittura un “enigma logico” che concerne la sua compatibilità con la provvidenza. Sotto questo profilo la filosofia analitica non pare aver fatto molti passi avanti, nonostante l’acribia delle argomentazioni fornite²¹. Resta confermato che lo statuto della preghiera di petizione dipende dalle caratteristiche di Dio, a cui aggiungere a quelle più tradizionali di onnipotenza, onniscienza e bontà, anche quella dell’“atemporalità”. Lo sforzo ad approfondire il tema pare andare pericolosamente di pari passo con la possibilità di concettualizzare l’agire divino, in un contesto dove la nozione di causa patisce il riduzionismo naturalista e lo strumento dell’analogia rischia di concedere troppo all’antropomorfizzazione. A fronte di questo scenario, dal quale pure in buona misura dipende, la proposta di Stump rivela la sua originalità.

3. *La preghiera di petizione secondo E. Stump: analisi descrittiva*

Fin dalle righe iniziali del primo contributo dedicato da Stump²² al tema considerato in questo contributo, la studiosa precisa che la dizione corrente *petitionary prayer* trova pochi riscontri nella tradizione, la quale utilizza il termine *impetration*²³. Grazie a questa puntualizzazione, Stump sottolinea come la preghiera di petizione possa essere compresa solo se apprezzata come un tipo particolare di orazione, distinta, ma non separata, dalle orazioni di tipo contemplativo, quali l’adorazione e il ringraziamento. Ciò suggerisce una inedita distinzione tra “preghiere teoretiche” e “preghiere pratiche” che consente di evitare una loro classificazione in base al tentativo, per così dire, di forzare la volontà divina. Stump, da questo punto di vista, osserva come la preghiera fu oggetto di studio già nella patristica, richiamando il primo trattato sistematico risalente a Origene²⁴ e nel mondo medievale, con riferimento a Tommaso²⁵.

²¹ Cfr. S.A. Davison, *Petitionary Prayer*, in E. Zalta (gen. ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, First published Wed Aug 15, 2012; substantive revision Thu Dec 9, 2021, <<https://plato.stanford.edu/entries/petitionary-prayer/>> (10 giugno 2022).

²² Cfr. E. Stump, *Petitionary Prayer*, in “*American Philosophical Quarterly*”, 1979, n.17, pp. 81-91.

²³ Il termine “impetrare” è tipico del linguaggio teologico e indica il tentativo di ottenere qualcosa dietro richiesta alla divinità.

²⁴ Cfr. Origene, *La preghiera*, Città Nuova, Roma 1997; Stump fa riferimento a E.G. Jay, *Origen’s Treatise on Prayer*, SPCK, London 1954, voll. V-VI.

²⁵ Stump rimanda alla *Somma di teologia*, II-II, 83, 1-17; *Somma contro i gentili*, I, III, 95-96 e al *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, IV, XV, 4, 1. Una antologia completa dei testi

In contrasto con queste trattazioni ampie, Stump rileva che presso i suoi contemporanei la discussione si riduce a studiare i nessi tra la preghiera di petizione e i miracoli²⁶. Anche quando il tema viene ampliato, ci sono assunzioni che rendono la preghiera di petizione una questione irrilevante dal punto di vista filosofico: Stump pensa a Phillips²⁷ e a Keith Ward²⁸. Il primo, riduce l'essenza della preghiera a "sia fatta la tua volontà"; il secondo considera Dio un'entità ultima non conoscibile e del tutto imperscrutabile: in entrambi i casi non ci sarebbe neppure la possibilità di interrogarsi su come una preghiera di petizione possa ritenersi utile ed efficace. Affinché la preghiera di petizione diventi un soggetto interessante per l'indagine filosofica occorre non solo presupporre (1) l'esistenza di una preghiera di petizione in quanto tale e (2) la possibilità di parlare dell'azione divina, ma anche (3) che gli esseri umani siano liberi. Ecco dunque come Stump dichiara di affrontare la questione:

le questioni di cui mi occupo in questo articolo riguardano il caso in cui qualcuno rivolgendo una preghiera di petizione fa una specifica richiesta liberamente (almeno dal suo punto di vista) a un Dio onnisciente, onnipotente e perfettamente buono, cioè concepito secondo i canoni della tradizione più ortodossa. Ho specificato che la preghiera deve essere fatta liberamente perché voglio discutere questo tema assumendo che gli esseri umani abbiamo il libero arbitrio e che non tutto sa predeterminato. Pongo questo assunto innanzitutto perché intendo esaminare la questione per come viene ordinariamente posta dai credenti appartenenti alla religione cristiana, e ritengo che la loro comprensione del problema tipicamente presupponga il libero arbitrio umano; secondariamente perché adottando il punto di vista opposto il tentativo di comprendere e giustificare la preghiera di petizione si complica enormemente. Se tutte le cose sono predeterminate – e peggio, se sono tutte predeterminate dal Dio onnipotente e onnisciente al quale ci si rivolge – diventa molto più complesso formulare una giustificazione soddisfacente per la preghiera di petizione. Una conseguenza del porre questa assunzione è che non mi confronterò con quella importante tradizione protestante circa la preghiera, quale quella offerta da Calvino e Lutero, ad esempio, in quanto, pur sollevando profonde e interessanti questioni, assumono che Dio predetermini qualsiasi cosa²⁹.

Specificati questi aspetti, Stump propone, a livello metodologico, l'opportunità di avviare la sua riflessione a partire dal Padre Nostro, una preghiera che i cristiani considerano normativa in quanto attribuita dai vangeli

di Tommaso sulla preghiera che ha costituito la fonte primaria per gli studiosi di lingua nell'ultimo trentennio cfr. S. Tugwell, *Albert and Thomas. Selected Writings*, Pulist Press, New York 1988.

²⁶ Cfr. R. Young, *Petitioning God*, in "American Philosophical Quarterly", 1974, n. 11, pp. 193-201.

²⁷ Cfr. Phillips, *The Concept of Prayer*, cit.

²⁸ Cfr. K. Ward, *The Concept of God*, St. Martin's Press, New York 1974.

²⁹ E. Stump, *Petitionary Prayer*, cit., p. 81.

allo stesso Gesù Cristo allo scopo di insegnare ai suoi discepoli come pregare. Per inciso, stando al racconto evangelico, va notato che Gesù impartisce questo insegnamento dietro richiesta esplicita dei discepoli e non per sua iniziativa. Dichiarando di esimersi da un confronto con l'esegesi biblica più aggiornata e di non intendere offrire ad essa alcun contributo, più modestamente, Stump è interessata a mostrare che cosa i cristiani fanno recitando questa preghiera. Il testo considerato è quello che si trova nell'undicesimo capitolo del vangelo secondo Luca, dove il Padre Nostro contiene sette richieste da rivolgere a Dio. Le ultime quattro hanno a che fare con le necessità personali dell'orante, ma le prime tre hanno un più ampio respiro che le caratterizza in maniera del tutto peculiare. Con la prima richiesta, l'orante chiede a Dio che il suo nome venga santificato ("sia santificato il tuo nome"), il che comporta l'adozione da parte di chi sta pregando di un giusto atteggiamento nei confronti del Dio a cui si sta rivolgendo, un atteggiamento all'insegna dell'amore e del rispetto, consapevole della trascendenza di Dio, ma anche del legame (creaturale, salvifico, provvidenziale) che esiste tra Dio e uomini. La seconda richiesta concerne l'avvento del Regno ("venga il tuo Regno"), di quel "Regno dei cieli" annunciato nelle profezie e predicato da Gesù che, in una certa misura è già stato inaugurato, ma che, di fatto, non si è ancora pienamente realizzato sulla terra, dove le persone hanno il compito di attenderlo e sperare che si realizzi, lavorando perché ciò avvenga. Infine, la terza petizione chiede che "sia fatta la tua volontà così in cielo come in terra". Da un certo punto di vista la volontà di Dio è sempre fatta sulla terra, però si tratta di una volontà cosiddetta "permissiva" che lascia alle persone l'esercizio della libertà e, dunque, anche la scelta di compiere il male. La volontà di Dio "in cielo" prevede solo la realizzazione del bene in tutta la sua pienezza, mentre "sulla terra" garantisce il libero arbitrio che, pur essendo volontà di Dio, non sempre mira al bene. Ecco perché l'orante deve chiedere che la volontà di Dio, cioè la pienezza di bene, venga realizzata anche sulla terra.

Stump rileva l'apparente inutilità e, addirittura, l'assurdità di richieste di tal fatta: se Dio ha già stabilito di instaurare in futuro il suo Regno sulla terra perché pregare affinché ciò avvenga? La soluzione proposta da alcuni, secondo cui la preghiera di petizione è opportuna solo perché Gesù l'ha raccomandata ai suoi discepoli, non fa che spostare il problema, limitandosi a imputare l'inutilità della preghiera all'assurdità di chi ha richiesto di recitarla. Ecco come Stump esprime tutta la problematicità della questione:

se Jimmy Carter, diciamo (o qualsiasi altro cristiano) non chiede che il Regno di Dio si realizzi, allora Dio si è sbagliato nel proclamarlo? O lo realizza *solo perché*

Jimmy Carter lo ha chiesto, come se non avesse potuto fare diversamente? Persino i più accaniti sostenitori di Carter potrebbero pensare che questa prospettiva sia spaventosa; eppure se non rispondiamo affermativamente a questi interrogativi, la preghiera sembra inutile e senza senso³⁰.

Qualunque cosa un Dio onnipotente, onnisciente e perfettamente buono abbia pianificato, sembra rendere vana la preghiera di petizione. Di seguito un esempio proposto da Stump:

supponiamo che Jimmy Carter chieda con una preghiera cristiana e altruista che un suo amico fervente ateo si converta e con ciò venga salvato dalla dannazione eterna. Se è in potere di Dio salvare quell'uomo, non lo avrebbe forse fatto indipendentemente dalla preghiera di Carter? Un Dio perfettamente buono non farebbe senza esitare tutto il bene possibile indipendentemente che gli venga chiesto o meno? Di conseguenza, o Dio nella sua perfetta bontà salva quell'uomo in ogni caso, ma allora la preghiera è senza senso, oppure la preghiera serve, ma allora la bontà di Dio sembra contraddetta³¹.

Questa conclusione può essere generalizzata formalizzando un argomento sulla falsa riga di quelli che deducono la non esistenza di Dio a partire dalla constatazione della presenza del male nel mondo. Stump costruisce questo argomento in tredici passaggi che, prendendo le mosse dalla assoluta bontà di Dio, concludono dichiarando senza senso la preghiera di petizione. Stump osserva che, *mutatis mutandis*, la medesima conclusione si potrebbe trarre a partire da altre caratteristiche attribuite a Dio, quali la semplicità, l'immutabilità e l'eternità. La costruzione di tale argomento, la cui validità logica e la cui coerenza semantica l'autrice ritiene essere rispettate, comporta però inserire tra le premesse alcune affermazioni discutibili che inficerebbero l'intero argomento. In particolare, una *vexata quaestio* concerne l'oggetto preciso di una preghiera di petizione:

non è sempre chiaro se una preghiera di petizione richieda un determinato stato di fatto sulla terra o, piuttosto, che sia Dio a realizzare quello stato di fatto. Ad esempio quando una madre prega per la salute del suo figlio malato, non è evidente se stia chiedendo semplicemente la salute per suo figlio o che Dio gli restituisca la salute. Se potessimo determinare la natura della richiesta sulla base dei desideri e delle speranze che colui che prega esprime, allora, almeno nella maggior parte dei casi, la preghiera riguarderebbe stati di fatto sulla terra. Ciò che importa alla madre è esclusivamente che la salute di suo figlio migliori. [...] pare però che ciò che viene

³⁰ Ivi, p. 83.

³¹ Ibidem.

richiesto in almeno alcuni particolari casi di preghiera di petizione è che Dio realizzi certi stati di fatto *proprio come risposta a una particolare preghiera di petizione*. In questi casi, allora, è logicamente impossibile per Dio realizzare ciò che è richiesto in una preghiera di petizione, in assenza di quella particolare preghiera di petizione³².

Pur dichiarando di non sapere bene in quali casi l'esaudire una preghiera di petizione includa dei riferimenti alla preghiera stessa in modo implicito o esplicito, Stump mette in discussione il fatto che una preghiera di petizione non sia mai necessaria per poter produrre lo stato di fatto che essa richiede e distingue l'efficacia di una preghiera dal fatto che una preghiera possa comunque avere uno scopo. Che uno stato di fatto si realizzi come conseguenza o meno di una preghiera, pur in presenza di una preghiera stessa, non solo lascia tracce nella psicologia di chi ha pregato, ma non esclude logicamente un valore causale della preghiera. Una seconda *vexata quaestio* su cui Stump indugia concerne la tipologia di richiesta, che potrebbe essere neutra rispetto alla quantità di bene presente nel mondo. In realtà, osserva Stump ammettendo – senza concederlo – che esista uno stato di fatto indifferente rispetto ad un altro per quanto riguarda un giudizio di valore, la circostanza che esso si sia realizzato come conseguenza di una preghiera di petizione gratifica colui che l'ha rivolta a Dio e ciò basta a incrementare il valore dello stato di fatto (presunto essere) indifferente. La realizzazione o meno dello stato di fatto richiesto in una preghiera ha delle ricadute sulla realtà in ogni caso, il che la rende in qualche modo efficace, seppur non soddisfacente per l'orante-richiedente.

In un suo più recente articolo sul medesimo tema, Stump osserva che la preghiera di petizione è una costante in tutte le religioni, così come il tentativo di non fraintenderla e di non abusarne, ma che i problemi filosofici che essa solleva sono sorti nell'ambito delle religioni monoteiste, per via del loro particolare modo di concepire Dio. Le integrazioni più rilevanti riguardano però la discussione delle posizioni di chi concede troppo a una visione scientifica e della postura deista. Nel primo caso:

alcuni filosofi suppongono che sia impossibile per Dio intervenire nel mondo, non perché questo intervento abbia del miracoloso e i miracoli non esistano, ma perché ritengono che non possa darsi un'interazione causale tra ciò che è materiale e ciò che è immateriale. Questi filosofi assumono che noi sappiamo chiaramente come le sostanze materiali interagiscono l'una con l'altra e che sappiamo altrettanto chiaramente che esse non possono interagire con le sostanze immateriali. Ma entrambe queste assunzioni sembrano errate. Non è per nulla evidente che non sappiamo come

³² Ivi, p. 84.

le sostanze materiali interagiscono tra loro; infatti la meccanica quantistica fa apparire l'interazione tra le particelle elementari spettrali e simili a fantasmi, come sostiene Einstein. E nulla di ciò che comprendiamo circa l'interazione delle particelle elementari dimostra che non possano agire se non su altre entità materiali³³.

Più dettagliata risulta la critica al deismo, perché cela una concezione entrata a far parte della mentalità corrente di matrice neo-agnostica. Vale la pena riportarla per esteso:

esistono anche basi religiose che raggiungono la medesima conclusione – che Dio Dio non intervenga nel mondo e che la preghiera di petizione non abbia senso. Il deismo, per esempio, è la posizione religiosa secondo cui non è conveniente con la dignità di Dio, o con il suo potere in quanto creatore, interferire con il mondo una volta creato. Secondo questa prospettiva Dio agisce una volta sola per creare il mondo. E poiché lo ha creato bene, lo ha creato capace di “camminare sulle sue gambe”. Di conseguenza non interviene nell'ordine creato, perché non ci sono ragioni per farlo. Sostenere una posizione diversa, per il deismo, comporta considerare la creazione un cantiere sempre aperto e bisognoso di croniche riparazioni, il che risulta in contrasto con l'esistenza di un creatore trascendente e onnipotente. Ma il deismo assume, erroneamente, che l'unica ragione che Dio avrebbe per intervenire nella creazione sia una deficienza presente in essa. Potrebbe invece darsi il caso che Dio voglia intervenire anche se non fosse necessario. Ad esempio, il migliore artigiano o artista può desiderare di continuare a lavorare sulla sua opera che aveva già considerato definitiva per il piacere di continuare ad esercitare la sua vena artistica. Dio potrebbe anche voler giocare con la creazione, come il Libro di Giobbe suggerisce faccia con gli animali. Infine, sarebbe difficile riconoscere un senso alla creazione di esseri razionali da parte di Dio, se poi non desiderasse interagire con loro attraverso una relazione personale³⁴.

Proprio in virtù di questa relazione personale che Dio stabilisce nel suo disegno provvidenziale con gli esseri umani, la preghiera acquista senso e valore senza comportare, al contempo, dei cambi nella vita di Dio, ma solo in quella delle persone umane. A questo livello, che potremmo definire descrittivo e fenomenologico, è possibile apprezzare l'impegno di Stump nel presentare la conflittualità tra provvidenza e preghiera di petizione nel panorama contemporaneo e nel caso della pratica propria dei cristiani. Precisata la questione, la filosofa americana la affronta, ricorrendo a due principali fonti, Tommaso e la Bibbia che considereremo separatamente nei prossimi paragrafi.

³³ E. Stump, *Petitionary Prayer*, in P.L. Quinn, C. Taliaferro (a cura di), “A Companion to Philosophy of Religion”, Blackwell, Oxford 1997, p. 579.

³⁴ *Ibidem*.

4. Eleonore Stump lettrice di Tommaso

A seguito di un testo scritto da Keith Ward, la preghiera di petizione è stata considerata fonte di disagio per quella che questo autore considera la teologia tomista³⁵. A questa accusa, Stump ha risposto brevemente recensendo il libro³⁶. Ricorrere a Tommaso, per lei è invece opportuno sia sotto il profilo teoretico, in quanto le soluzioni da lui proposte sono spesso le più sofisticate e cogenti disponibili; sia sotto quello storico, in considerazione del crescente apprezzamento verso questo autore che ha caratterizzato l'intero Ventesimo secolo. Tommaso tratta in diverse opere della preghiera di petizione, ma è nella *Somma di teologia* che fornisce le risposte più interessanti a chi la contesta. La risposta di Tommaso più chiara è sintetica recita «*non enim propter hoc oramus ut divinam dispositionem immutemus: sed ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes sanctorum implendum*»³⁷. Tale affermazione sembra implicare un rigido determinismo: Dio determina non solo ogni stato di cose, ma anche le cause che lo realizzano. Tale determinismo pone seri problemi per la libertà umana, nonostante Tommaso, in apertura dell'articolo, rassicuri che la sua concezione di preghiera la preserva. Stump ammette di non riuscire a cogliere, in questo caso, il punto di Tommaso³⁸ e si limita a riportarne la tesi, con alcune riserve:

secondo Tommaso non c'è nulla di assurdo o inutile nel pregare Dio, data la sua natura, poiché Dio nella sua provvidenza ha disposto le cose in modo che le libere azioni umane e le preghiere umane formino proprio quella catena di cause ed effetti che portano proprio a quello stato di cose concepito nel piano di Dio. Pertanto, per Tommaso, le preghiere non possono essere pensate come un tentativo di far fare a Dio qualcosa che non vorrebbe fosse fatto altrimenti, quanto come uno sforzo capace di produrre in modo appropriato e preordinato una causa che produrrà proprio quegli effetti che Dio nella sua provvidenza ha stabilito. Non ci sono dubbi che, stante la dottrina cristiana, Dio desidera che gli esseri umani pregano e desidera rispondere alle preghiere e, di conseguenza, è ovvio che il piano di Dio per il mondo includa le preghiere umane come causa di certi effetti. La difficoltà sta nello spiegare come questa dottrina regga.

³⁵ Cfr. K. Ward, *The Concept of God*, cit., pp. 221-222.

³⁶ Cfr. E. Stump, Rev. to K. Ward, *The Concept of God*, New York, 1974, in "The Philosophical Review", 1977, n. 86, pp. 398-404.

³⁷ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, ESD, Bologna 2014, vol. III, II-II, 83, 2, ad 2: «infatti noi preghiamo non allo scopo di mutare le disposizioni divine, ma per impetrare quanto Dio ha disposto che venga compiuto mediante la preghiera dei santi».

³⁸ Per una lettura del dettato tomista a lui più favorevole, cfr. S. Tugwell, *Prayer, Humpty Dumpty and Thomas Aquinas*, in B. Davies (a cura di), "Language, Meaning and God", Geofrey Chapman, London 1987, pp. 24-50.

Perché le preghiere dovrebbero essere incluse nel piano di Dio come cause di certi effetti? Quale senso potrebbe mai avere che un Dio perfetto e immutabile che dispone e pianifica ogni cosa esaudisca le preghiere degli esseri umani quando gli chiedono questo e quello? L'argomento di Tommaso, ritengo, non aiuta a risolvere queste questioni e, pertanto, non favorisce la comprensione delle preghiera di petizione³⁹.

Queste parole di Stump lasciano trasparire una certa insoddisfazione per l'impostazione tomista e auspicano una teoria che possa fornire risposte più esaurienti alle domande sollevate. In uno studio più recente sul rapporto tra provvidenza e problema del male, tali aspettative vengono ridimensionate, nel senso che Stump pare accettare i limiti che Tommaso pone in questi casi e che sono dovuti non tanto a una postura apofatica nei confronti del divino, quanto a una imperscrutabilità dell'animo umano e a una difficoltà intrinseca nel declinare teorie generali in casi concreti:

Tommaso suppone che questa teodicea sia applicabile solo in generale o in via teorica. Per qualsiasi caso particolare di sofferenza, a causa dell'opacità dei benefici che controbilanciano la sofferenza, gli esseri umani generalmente non sono nella posizione di conoscere che cosa giustifica Dio nel permettere quella specifica sofferenza. Il problema epistemico per Tommaso non concerne l'imperscrutabilità della mente di Dio (come il teismo scettico vorrebbe), ma l'imperscrutabilità del cuore umano e la complessità della vita umana. Dal punto di vista di Tommaso, pertanto, c'è una ragione tutta mondana per dubitare della nostra abilità di discernere quelle ragioni morali sufficienti a giustificare ogni particolare sofferenza: i benefici particolari che potrebbero fare da contrappeso a particolari sofferenze non sono chiari per noi⁴⁰.

Poiché Tommaso non pare fornire le risposte che Stump vorrebbe, almeno non nei passi che concernono la preghiera, ciò comporta allargare il campo di indagine e approfondire in che cosa consiste, per Tommaso, la provvidenza e quale sia il modo ordinario con cui Dio agisce nel mondo, risalendo fino al tipo di relazione che esiste tra il creatore e la creatura. Stump rinuncia a seguire questi filoni di ricerca e, per ragioni di spazio, anche io me ne esimo, limitandomi a rilevarne la coerenza. Vorrei però sottolineare che i passi in cui Tommaso analizza il fenomeno della preghiera nascono da esigenze diverse da quelle che informano le istanze di Stump. Tommaso si chiede se la preghiera sia un atto di religione e, nel *respondeo* a questa questione offre quella che viene considerata una definizione della preghiera:

³⁹ E. Stump, *Petitionary Prayer*, cit., p. 86.

⁴⁰ E. Stump, *Providence and the Problem of Evil*, in B. Davies, E. Stump (a cura di), "The Oxford Handbook of Aquinas", Oxford University Press, Oxford 2012, p. 411.

alla religione spetta propriamente prestare a Dio riverenza ed onore. Perciò tutto quello che serve a rendere onore a Dio appartiene alla virtù di religione. Ora, con la preghiera l'uomo rende onore a Dio: poiché si sottomette a lui e confessa col pregare di avere bisogno di lui, quale causa dei suoi beni. È chiaro quindi che la preghiera è propriamente un atto della virtù di religione⁴¹.

In questa affermazione si trovano due aspetti rilevanti al tema che stiamo trattando. La preghiera, in quanto *proprie religionis actus* è un atto di giustizia nei confronti di Dio, ma, allo stesso tempo, è un atto che rende manifesta agli esseri umani la loro dipendenza e la loro vulnerabilità, cioè un atto con cui le persone riconoscono e accettano il loro statuto ontologico. In quanto atto di giustizia verso Dio, l'atto del pregare, a differenza dell'atto di latria, non sembra prestare un culto autenticamente religioso, sia perché si limita a richiedere ciò che si desidera, sia perché non offre nulla a Dio, ma mira ad ottenere qualcosa da lui. A queste due obiezioni, rispettivamente il secondo e terzo *videtur quod*, Tommaso risponde:

2. Ricade sotto il precetto non solo chiedere le cose che desideriamo, ma anche desiderarle rettamente. Ora, mentre il desiderare così rientra sotto il precetto della carità, il chiedere ricade sotto un precetto della virtù di religione. Precetto che nel Vangelo così suona: «Chiedete e vi sarà dato».
3. Pregando l'uomo offre la sua mente a Dio, sottomettendola e quasi presentandola a lui con riverenza⁴².

Secondo Tommaso, la preghiera di petizione non solo è legittima, ma è richiesta agli esseri umani e dovuta a Dio perché mediante essa i desideri umani vengono purificati, cioè perdono la loro componente egoistica e auto-referenziale, per entrare a far parte di una relazione di fiducia più rilevante e costruttiva. Nell'articolo precedente a quello appena riportato, dunque preliminarmente a definire la preghiera, Tommaso si chiede se *utrum sit conveniens orare*. Il termine *conveniens*, tradotto con *ragionevole* presenta alcune criticità. Nei luoghi paralleli in cui Tommaso tratta lo stesso argomento, egli parla di obbligatorietà, di opportunità⁴³ o di utilità della preghiera⁴⁴, mentre nel

⁴¹ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, ed. cit., II-II, 83, 3, resp.

⁴² Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, ed. cit., II-II, 83, 3, ad 2 e 3.

⁴³ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, ESD, Bologna 2002, vol. VIII, IV, 15, 4, 1, 3, ad 1, 2, 3 e Tommaso d'Aquino, *Commento al Vangelo secondo Matteo*, ESC-ESD, Bologna 2018, vol. I, 6.

⁴⁴ Cfr. Tommaso d'Aquino, *La Somma contro i Gentili*, ESD, Bologna 2001, vol. III, 95-96.

*Compendio di teologia*⁴⁵, usa ancora *conueniens*. Sebbene questi termini possano essere considerati sinonimi, ciascuno presenta sfumature rilevanti, grazie alle quali è difficile sostenere che l'unico obiettivo di Tommaso sia giustificare razionalmente e teologicamente l'atto del pregare: egli indica la *ratio* propria della preghiera di petizione e invita a rivolgerla a Dio. Le obiezioni che contestano questa posizione fanno leva su tre aspetti: la preghiera sarebbe inutile perché Dio sa già ciò di cui abbiamo davvero bisogno; nessuna preghiera riuscirebbe a cambiare i decreti divini, stabiliti per sempre; infine, la generosità di Dio sarebbe tale per cui si esprime al meglio nel concedere ciò che neppure gli viene richiesto. La risposta di Tommaso è articolata e non si limita al motto che Stump estrapola, ritenendo che sia adeguato a riassumere la posizione di Tommaso a riguardo. Inoltre, Tommaso rimanda ad alcune *quaestiones* trattate nella prima parte della *Somma di teologia*⁴⁶, ignorate da Stump. Di seguito mi limito a citare il *respondeo* nella sua interezza:

tre furono gli errori dell'antichità a proposito della preghiera. Alcuni pensarono che le cose umane non sono governate dalla provvidenza divina. E da ciò segue che la preghiera, come qualsiasi culto verso Dio, è cosa vana. Contro di essi sono quelle parole di Malachia: «Avete detto: 'invano si serve Dio'». – Al secondo posto troviamo l'opinione di quanti affermavano che tutto avviene per necessità, anche nelle cose umane: sia per l'immutabilità della provvidenza divina, sia per il determinismo degli astri, sia per la concatenazione delle cause. E anche per costoro si esclude ogni utilità della preghiera. – Il terzo errore fu l'opinione di coloro che, pur ammettendo il governo della divina provvidenza sulle cose umane, ed escludendo che esse avvengano per necessità, affermavano che le disposizioni della divina provvidenza sono mutevoli, e che la loro mutazione può dipendere dalle preghiere e dalle altre funzioni del culto divino. – Ora, noi, tutti questi errori li abbiamo confutati nella *Prima parte*. Perciò l'utilità della preghiera va difesa in modo da non imporre una necessità alle cose umane, soggette alla divina provvidenza, senza considerare mutevoli le disposizioni divine. Per chiarire la cosa si deve riflettere che la divina provvidenza non solo dispone gli effetti da produrre, ma anche le cause e l'ordine con cui devono essere prodotti. E tra le altre cause per certi effetti ci sono le azioni umane. Quindi è necessario che gli uomini compiano certe cose, non per cambiare coi loro atti le disposizioni divine, ma per attuare così codesti effetti secondo l'ordine prestabilito da Dio. Lo stesso del resto avviene per le cause materiali. E questo vale anche per la preghiera. Infatti noi preghiamo non allo scopo di mutare le disposizioni divine, ma per impetrare quanto Dio ha disposto di compiere mediante la preghiera dei santi; e cioè, come dice S. Gregorio, affinché gli uomini, «col pregare meritino di ricevere quanto Dio onnipotente aveva loro disposto di donare fin dall'eternità»⁴⁷.

⁴⁵ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Compendio di Teologia*, ESD, Bologna 1995, II, 2.

⁴⁶ Cfr. Id., *La Somma di teologia*, ed. cit., I, 22, 2.4; 23, 8; 115, 6. Opportuno anche il rimando alla *Somma contro i gentili*, III, ed. cit., 84-99.

⁴⁷ Id., *La Somma di teologia*, ed. cit., II-II, 83, 2 resp.

Tommaso non si pone il problema della potenziale conflittualità tra provvidenza divina e preghiera di petizione, quanto quello di una concezione della preghiera che prescinde dalla provvidenza divina, finendo inesorabilmente per essere una concezione errata per difetto – tutto è necessario –, o per eccesso – la volontà di Dio può essere mutata. La preghiera di richiesta ha una sua utilità che concerne l'essere umano in quanto tale: non fa sapere a Dio le nostre necessità, ma chiarisce a noi stessi di dover ricorrere al suo aiuto; non cambia le disposizioni divine, ma ci prepara ad accettarle; non fa sì che Dio, almeno in alcuni casi, ci asseconi, perché ci dà molte cose senza che neppure glielo chiediamo, ma soprattutto aumenta la nostra fiducia in lui e la nostra conoscenza di lui. Nel commento al vangelo secondo Matteo, Tommaso offre ulteriori precisazioni:

molte sono le ragioni per cui rivolgiamo parole e preghiere a chi già sa. Primo, per professare e riconoscere che noi dobbiamo a Dio ciò che domandiamo. Di qui le parole di Rabano: «non abbiamo bisogno di raccontare, ma di supplicare». Secondo, per sperimentare la bontà divina. «Dio vuole essere pregato», scrive Rabano, «affinché la sua bontà si diffonda sui popoli». Terzo, per risvegliare la nostra anima. «Nel momento della preghiera», dice S. Girolamo, «noi ci risvegliamo». Quarto, per destare la devozione nei presenti [...]. Quinto, per accendere il desiderio. Sesto, per purificare il cuore [...]. Settimo, affinché l'animo occupato nelle parole sante non si abbandoni ai pensieri sregolati⁴⁸.

La preghiera di petizione, insomma, è più che legittima: è la condizione voluta da Dio per la realizzazione della nostra umanità. Stump, dopo l'analisi della posizione tomista, cioè di quella che considera la migliore speculazione sul tema, concentra la sua attenzione su un'altra fonte di diversa natura: la rivelazione biblica.

5. *Eleonore Stump e il testo biblico*

La monografia più matura di Stump, tanto da poter essere considerata la *summa* del suo pensiero, indaga il problema della sofferenza ricorrendo a un approccio narrativo⁴⁹. Senza abbandonare il rigore argomentativo, elegge la forma narrativa, a partire da quella biblica, a fonte di conoscenza, ispirandosi a un approccio francescano. Anche il tema della preghiera di petizione

⁴⁸ Id., *Commento al vangelo secondo Matteo*, ed. cit., 6, 2.

⁴⁹ Cfr. E. Stump, *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, Clarendon Press, Oxford 2010.

ricorre in quelle pagine e il comportamento dei diversi personaggi biblici diventa occasione per sottolineare i diversi aspetti della preghiera di petizione. Stump aveva già fatto ricorso al racconto di Gedeone, riportato nel Libro dei Giudici, nel suo articolo *Petitionary Prayer* come esempio per mostrare come una preghiera di petizione volta a richiedere un segno diventi necessaria per comprendere un aspetto del reale, cioè il fatto di essere esaudita o meno non lascia indifferente lo stato di cose nel mondo, bensì lo determina per il solo fatto che proprio quello stato di cose sia stato chiesto rivolgendosi a Dio⁵⁰. Di seguito il racconto:

Gedeone disse a Dio: «Se tu stai per salvare Israele per mano mia, come hai detto, ecco, io metterò un vello di lana sull'aia: se ci sarà rugiada soltanto sul vello e tutto il terreno resterà asciutto, io saprò che tu salverai Israele per mia mano, come hai detto». Così avvenne. La mattina dopo Gedeone si alzò per tempo, strizzò il vello e ne spremette la rugiada: una coppa piena d'acqua. Gedeone disse a Dio: «Non adirarti contro di me; io parlerò ancora una volta. Lasciami fare la prova con il vello, una volta ancora: resti asciutto soltanto il vello e ci sia la rugiada su tutto il terreno». Dio fece così quella notte: il vello soltanto restò asciutto e ci fu rugiada su tutto il terreno⁵¹.

In *Wandering in Darkness* la narrazione biblica non è assunta solo come esempio, ma soprattutto per la sua capacità di fornire spiegazioni e suggerire soluzioni. Il primo personaggio considerato è tratto ancora dal Libro dei Giudici⁵²; si tratta di Sansone che, fin da bambino, aveva una relazione speciale con Dio. Tale relazione gli garantiva un rapporto immediato con Dio, come si rileva dal suo modo di relazionarsi con lui, privo di ogni formalità, di ogni preambolo, di qualsiasi ringraziamento a seguito del favore ottenuto, tutti elementi che invece si ritrovano, abbondanti, sulla bocca dei profeti. Per Sansone la questione è differente e la richiesta assume i toni della pretesa: «Poi ebbe gran sete e invocò il Signore dicendo: “Tu hai concesso questa grande vittoria per mezzo del tuo servo; ora dovrò morire di sete e cadere nelle mani dei non circoncisi?”»⁵³.

La modalità di rivolgersi a Dio viene espressa nel tono dell'orazione e manifesta il grado di confidenza che l'orante ha nei confronti di Dio, cioè la preghiera di petizione determina il tipo di relazione esistente tra quel particolare essere umano e Dio. Nel caso di Sansone tale relazione non è basata sulla gratuità, ma sull'interesse, tanto che egli finisce per isolarsi e chiudersi

⁵⁰ Cfr. E. Stump, *Petitionary Prayer*, cit., p. 86.

⁵¹ *Giudici* 6, 36-40.

⁵² Cfr. E. Stump, *Wandering in Darkness*, cit., pp. 227-257.

⁵³ *Giudici* 15, 18.

nel suo tronfio egoismo, allontanandosi di pari passo dall'amore per Dalila e dall'amore per Dio. Al termine della sua vita, anche il tono del suo rivolgersi a Dio cambia sensibilmente: «Allora Sansone invocò il Signore dicendo: “Signore Dio, ricordati di me! Dammi forza ancora per questa volta soltanto, o Dio, e in un colpo solo mi vendicherò dei Filistei per i miei due occhi!”»⁵⁴.

Sansone ha capito che la sua relazione con Dio non è scontata e che le sue capacità, in particolare la sua forza, dipendono da essa, per questo tenta di ricostruirla, seppur *in extremis*, rivolgendosi a Dio con un appello accorato, chiedendogli di concedergli un ultimo favore. Ricorrendo all'attenta analisi di quelle strategie narratologiche che permeano il tessuto biblico⁵⁵, Stump ammonisce:

queste differenze tra la prima e l'ultima preghiera potrebbero dare l'impressione al lettore di non essere rilevanti, né importanti. Ma dare una valutazione del genere è un serio errore. Nella prima preghiera Sansone dava per scontato che Dio gli volesse dare proprio ciò che lui voleva; in quest'ultima preghiera egli si rivolge a Dio con la chiara consapevolezza che esaudire la richiesta è prerogativa di Dio e solo di Dio. In questa consapevolezza risiede anche l'apprezzamento da parte di Sansone della sua relazione con Dio, per il suo stesso interesse, così come per la forza fisica che in virtù di quella relazione Sansone aveva⁵⁶.

Anche la sofferenza causata da una preghiera di petizione non esaudita, come quella di Giobbe o come quella che possiamo supporre recitasse Abramo nel salire sul monte Moria con suo figlio Isacco, merita attenzione. Stump si rifà al commento di Tommaso al libro di Giobbe⁵⁷ e insiste sulla metafora medica: come un medico si rifiuta di alleviare le sofferenze di un paziente dovute alla cura, perché indispensabili al conseguimento della salute, analogamente è lecito ipotizzare che Dio si rifiuti di esaudire una preghiera in vista di un bene più grande⁵⁸. La preghiera di petizione nel caso della sofferenza assume un valore performativo:

è possibile che il desiderio di un cuore spezzato dalla sofferenza sia trasformato e anche realizzato se si intreccia con un desiderio più profondo del cuore rivolto a Dio. In particolare, ciò che era semplicemente desiderato, attraverso questo processo

⁵⁴ *Giudici* 16, 28.

⁵⁵ Cfr. M. Damonte, *Persuasione narrativa, critica retorica e argomentazione nel testo biblico*, in A. Cattani, M. De Conti (a cura di), *Didattica, Dibattito, fallacie e altri campi dell'argomentazione*, Loffredo, Napoli 2012, pp. 141-154.

⁵⁶ E. Stump, *Wandering in Darkness*, cit., pp. 251.

⁵⁷ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Commento al Libro di Giobbe*, ESD, Bologna 1995, 9, 15-21.

⁵⁸ Cfr. E. Stump, *Wandering in Darkness*, cit., p. 399.

viene desiderato come dono. Questa trasformazione non diminuisce la sofferenza nella sua forma originaria del cuore che soffre per lo scacco subito dal desiderio frustrato, nè lo fa per il dolore subito dagli altri, e neppure dovrebbe. C'è qualcosa di inumano nell'impedire la sofferenza ricorrendo alla forza d'animo o ad altri mezzi più pedestri. Ma ristrutturare i desideri del cuore intessendoli con un più profondo desiderio per Dio muta il carattere della sofferenza derivante dalla loro frustrazione nella sua forma originaria⁵⁹.

La preghiera di Gesù Cristo nell'orto del Getsemani è l'esempio tipico della preghiera di petizione rivolta da una persona che si trova in unione con Dio, ma i cui desideri non coincidono con quelli di Dio⁶⁰. Il modo in cui Gesù chiede al Padre di allontanare da lui "questo calice" non esprime una ribellione nei confronti di Dio, ma si trasforma in occasione per unirsi più profondamente a lui e compiere la sua missione sulla terra, realizzandosi come essere umano e rivelandosi come Dio nel sacrificio della croce.

6. Verso una provvidenziale preghiera

La prospettiva di soluzione suggerita da Stump al presunto conflitto tra preghiera di petizione e provvidenza si delinea già nel suo primo articolo del 1979. Una prima precisazione riguarda l'obiettivo della riflessione filosofica in merito: essa non deve mirare a fornire una teoria che rende ragione dell'agire di Dio, ma deve accontentarsi di mostrare come la preghiera di petizione non contraddice né la provvidenza divina, né la libertà umana. In termini logici, questa strategia implica il ricorso ai controfattuali. La seconda precisazione è metodologica; il linguaggio usato in questi casi è sempre analogico e, più spesso metaforico, il che comporta pericoli di semplificazione e di antropomorfizzazione. Detto in altri termini, Stump, contro il razionalismo, è consapevole che risolvere alcune *impasse* logiche non elimina il mistero dell'agire divino e, contro il fideismo, utilizza con prudenza tutte le risorse della ragionevolezza umana. Detto per inciso, queste due premesse informano anche la sua lettura del testo biblico e rendono ragione delle particolari interpretazioni offerte. Una comprensione adeguata – mai esaustiva – della preghiera di petizione passa attraverso la relazione di amore che la dottrina cristiana riconosce esistere tra Dio e gli esseri umani⁶¹. Ancor più di quanto avviene tra i membri della famiglia umana, a motivo dell'asimmetria tra creatura

⁵⁹ Ivi, p. 446.

⁶⁰ Cfr. Ivi, p. 168; il riferimento è a Tommaso d'Aquino, *Somma teologica* III, 18, 5.

⁶¹ Stump rileva questo aspetto analizzando proprio la preghiera mistica tipica di Teresa d'Avila: cfr. E. Stump, *Wandering in Darkness*, cit., pp. 169-171.

e creatore, tale amore rischia di degenerare in forme talora patologiche di ingerenza, sopraffazione, dominio, orgoglio, narcisismo, tanto che si rendono necessari dei correttivi perché ciò non avvenga. Tralasciando gli articolati esperimenti mentali a cui Stump fa ricorso, vorrei soffermarmi sulla distinzione tra la preghiera di petizione per sé e quella a favore degli altri⁶². Nel primo caso è più facile apprezzare la preghiera di petizione come opportuna per ovviare ai problemi generati da una relazione asimmetrica di amore:

nel pregare per se stessa una persona fa esplicito riferimento ad una richiesta di aiuto e, pertanto, scopre un bisogno, un desiderio e – allo stesso tempo – la sua dipendenza da Dio per l'appagamento di tale bisogno o desiderio. Se ottiene quanto richiesto, si troverà nella posizione di attribuire a Dio la sua buona sorte all'azione di Dio e sarà grata a Dio per ciò che gli ha concesso. Se aggiungiamo l'innegabile incertezza di capire che cosa chiedere, abbiamo anche la tutela contro quello che chiamerò (per mancanza di una migliore espressione) opprimente coccola [overwhelming spoiler]⁶³.

Per quanto riguarda la preghiera di petizione a vantaggio di un altro, preghiera che la tradizione definisce “di intercessione”, l'esempio proposto da Stump concerne quella rivolta a Dio da Monica per la conversione di suo figlio Agostino:

circa la questione se Dio avesse comunque salvato Agostino senza le preghiere di Monica, penso che si possa sostenere una posizione intermedia tra affermare che le preghiere di Monica furono necessarie alla salvezza di Agostino, il che sembra contraddire la bontà di Dio, e ritenere che siano state del tutto inutili, il che porta a sottostimare il valore della preghiera di petizione. È possibile, ad esempio, argomentare che Dio avrebbe comunque salvato Agostino anche senza le preghiere di Monica, ma non nello stesso arco di tempo, magari con modalità diverse e con esiti non identici. Agostino, possiamo supporre, si sarebbe convertito al cristianesimo, ma non in modo da diventare uno delle sue più alte espressioni per secoli⁶⁴.

Tornando alla prima parte del Padre Nostro e scomodando di nuovo Jimmy Carter, Stump ipotizza il ruolo della preghiera di petizione, indicando non solo la sua compatibilità con la libertà umana, ma mostrando come la rispetti e la potenzi: l'avvento del Regno di Dio potrebbe avvenire con o senza preghiera, ma, nel secondo caso, sarebbe una sorta di forzatura imposta all'umanità contro il suo volere, ancorché per il suo bene; soltanto nel primo

⁶² Stump evita ulteriori distinzioni, ma vale la pena ricordare che, nel linguaggio teologico, la preghiera di petizione per gli altri prende il nome di “preghiera di intercessione”.

⁶³ E. Stump, *Petitionary Prayer*, cit., p. 87.

⁶⁴ Ivi, p. 89.

caso, in quanto realizzazione di qualcosa di auspicato, desiderato, chiesto, tale venuta sarebbe gradita, accettata, fatta propria. Più in generale:

Dio fa ricorso all'intermediazione della preghiera, piuttosto che agire con la sola sua iniziativa, per il bene degli esseri umani. La preghiera opera come un cuscinetto tra gli esseri umani e Dio. Salvaguardando il membro più debole della relazione dai pericoli di un dominio paternalistico e di una opprimente coccola, essa aiuta a preservare e promuovere una relazione stretta tra una persona onnisciente, onnipotente e perfettamente buona e una persona fallibile, finita e imperfetta⁶⁵.

Questa funzione della preghiera di petizione non comporta che Dio sia obbligato a soddisfare qualsiasi preghiera, anche quando oggettivamente ciò pare portare solo vantaggi. Stump, più prudentemente, conclude che “pregare fa la differenza”, senza che ciò comprometta l'azione di Dio, senza che ponga degli obblighi nei confronti dell'orante, senza che ostacoli la sua bontà e senza che alteri i suoi provvidenziali disegni.

Oltre all'originalità del metodo narrativo adottato nei confronti della Bibbia, uno dei principali meriti di Stump consiste nell'aver posto l'accento sul rapporto tra attributi divini e preghiera, dimostrandone la non incompatibilità logica e tentandone un'interpretazione, talvolta dai tratti de-ellenizzanti, capace di gettare nuova luce sugli attributi divini stessi. I suoi studi più interessanti a proposito riguardano l'eternità, da concepire non come durata illimitata nel tempo, bensì come atemporalità o, meglio, come presenza simultanea⁶⁶, e la semplicità, da intendere come assenza di ogni tipo di composizione in Dio, a partire da quella tra essenza ed esistenza⁶⁷.

L'obiezione moderna da cui abbiamo preso le mosse mostra così tutta la sua valenza razionalistica e la distanza che il percorso compiuto ci permette di prendere nei suoi confronti indica l'ambito che oggi è ritenuto più pertinente riguardo alla preghiera: non la questione della salvezza, come nell'antichità; non quella della grazia, come nel medioevo; non quella della condiscendenza di Dio, come nel protestantesimo; bensì quella del significato della vita e del ruolo che ciascuna persona ricopre nella storia, ancor prima che nel cosmo. La libertà dell'umanità è condizione perché essa possa rivolgersi a un Dio con le caratteristiche proprie del teismo tradizionale affinché l'azione di

⁶⁵ Ivi, p. 90.

⁶⁶ Cfr. E. Stump, N. Kretzmann, *A modern Defence of Divine Eternity*, in B. Davies (a cura di), “Philosophy of Religion. A Guide and Anthology”, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 505-518.

⁶⁷ Cfr. E. Stump, *Simplicity*, in P.L. Quinn, C. Taliaferro (a cura di), “A Companion to Philosophy of Religion”, cit., pp. 250-256.

entrambi questi agenti possa essere finalizzata a portare a compimento una storia cosmica dove non tutto è predeterminato, senza però, con ciò, essere fuori dal controllo divino. Questa eredità di Stump trova riscontro nei modi più recenti di trattare questo tema⁶⁸, arricchiti con aspetti che lei ha tralasciato, quali il ruolo della preghiera nella vita intradivina – questione interna al cristianesimo –, il valore interconfessionale della preghiera e il rapporto di questo approccio con il pensiero continentale, in particolare quello dialogico di Emmanuel Lévinas. La preghiera di petizione oggi appare interessante se legata al senso dell'esistenza, alla responsabilità individuale, al linguaggio performativo e al valore della comunicazione interpersonale, cioè a un disegno provvidenziale, anziché in contrapposizione con esso.

Pur avendo trascurato il contributo della filosofia del linguaggio e la relativa nozione di performatività⁶⁹ e non aver tematizzato esplicitamente la questione della provvidenza, Stump ha spostato l'attenzione, prima dall'interno del suo percorso speculativo, poi del dibattito accademico, verso il valore antropologico della preghiera di petizione, suggerendo che la sua capacità – che poi è la sua finalità propria – di promuovere la responsabilità personale, dilatare la libertà, favorire la fioritura umana e offrire una parziale risposta al problema della sofferenza la rende parte integrante e mai concorrente del disegno provvidenziale di Dio. La preghiera (cristiana) di petizione non intende far cambiare a Dio le proprie disposizioni, ma offre all'orante la possibilità di accettare ciò che Dio ha disposto. Essa può essere compresa solo dopo aver rinunciato, da un lato, a considerarla come condizione necessaria all'azione di Dio e, dall'altro, come indifferente al suo agire nella storia, cioè dopo avere abbandonato la tentazione (tipica della filosofia moderna) di considerarla come antagonista del progetto provvidenziale di Dio. A Stump, infine, il merito di aver suggerito un modello teorico all'interno del quale articolare il ruolo di una preghiera di petizione in un orizzonte provvidenziale, quale quello dell'amore tra Dio e gli esseri umani. Su questo promettente modello la discussione è ancora agli inizi.

⁶⁸ Cfr. J. Hoffman, *The Petitionary Prayer*, in "Faith and Philosophy", 1985, n. 2, pp. 21-29; W. Alston, *Divine-human Dialogue and the Nature of God*, in "Faith and Philosophy", 1985, n. 2, pp. 5-20; H. Harris, *Prayer*, in C. Taliaferro, C. Meister (a cura di), "The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology", Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 216-237; S. Hauerwas, S. Wells, *Christian Ethics as Informed Prayer*, in Id., "The Blackwell Companion to Christian Ethics", Blackwell, Oxford 2006, pp. 3-12; B. Davies, *Prayer*, in B. Davies, E. Stump (a cura di), "The Oxford Handbook of Aquinas", cit., pp. 467-474.

⁶⁹ Cfr. K. Hoshikawa, M. Staudigl, *A Schutzian Analysis of Prayer with Perspectives from Linguistic Philosophy*, in "Human Studies", 2017, n. 40, pp. 543-563.

THE AIRY GRAVE IN WHICH PRESENCE IS SEALED: DIVINE PROVIDENCE AND THE DEATH DRIVE

RASMUS WEIRUP GRAM*

Abstract: In this essay the divide – and the possibility for reconciliation – between psychoanalysis and theology is examined. Drawing on the work of Sigmund Freud, the theologian Karl Barth, and the philosophers Luce Irigaray and Jacques Derrida, this essay explores to which extent the seemingly contradictory concepts of divine providence and the Freudian death drive can be seen as complementary. In order to interrogate this question, this essay considers a wide range of ideas: Irigaray’s analysis of belief as an immanent aspect of the psychoanalytic project; the possibility of understanding Barth’s concept of nothingness (*das Nichtige*) as a theological equivalent to the death drive; Barth’s and Derrida’s shared disruption of the binary opposition between life and death; the possibility of understanding Derrida’s notion of the psychic archive as an equivalent to Barth’s conception of God’s fatherly preservation of His creation; and, finally, the way in which Irigaray’s elemental philosophy of air, and particularly the image of the airy grave, might work as a mediator between divine and material concepts of eternal dwelling. This essay argues that these varied ideas, when thought together, provides a way of considering divine providence, and particularly divine preservation, within a psychoanalytic framework built around the death drive.

Keywords: Psychoanalysis, Theology, Providence, Death drive, The divine

* University of Copenhagen, Department of Arts and Cultural Studies

There is a time for everything,
and a season for every activity under the heavens:
a time to be born and a time to die,
a time to plant and a time to uproot,
a time to kill and a time to heal,
a time to tear down and a time to build.
Ecclesiastes 3, 1-3

1. *The Meaning of the Beyond*

Historically, the relationship between psychoanalysis and religion has been an uneasy one. Freud, although he did retain an interest in religion as a phenomenon, was notoriously dismissive of the practice of it: in his most sustained and systematic consideration of religion, the book *The Future of an Illusion* (1927), he famously compared religious beliefs to a childhood neurosis¹. However, several thinkers have attempted to bridge the divide between religion and psychoanalysis. One such attempt has been brought forth by the French psychoanalyst, linguist, and philosopher Luce Irigaray. It would, however, be wrong to assert that Irigaray has ever been uncritical of religion and, particularly, of the Judeo-Christian tradition. In fact, she has repeatedly criticized this tradition for its repression of sexual difference², whereas she has often argued that sexual difference has been much more fruitfully cultivated in Eastern spiritual practices³. However, if a repression has taken place, it is reasonable to suggest, logically, that there has been something to repress, and, perhaps for that reason, rather than completely dismissing Christianity as exclusively a patriarchal obstruction that hinders the construction of an ethical philosophy of sexual difference, the Christian tradition has often been of great interest to Irigaray. In fact, Irigaray's engagement with Christianity has been noteworthy to the extent that it once led the literary theorist Emily S. Apter, in an uncharacteristically patronizing and alarmist essay, to speculate that Irigaray had somehow unwillingly been coerced into surrendering to

¹ S. Freud, *Die Zukunft Einer Illusion*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Vienna 1927 (*The Future of an Illusion*, translated by J. Strachey, Norton, New York 1967), p. 42.

² See for instance L. Irigaray, *The Redemption of Women*, in L. Irigaray (ed.), *Key Writings*, Continuum, London and New York 2004, pp. 150-164.

³ L. Irigaray, *Entre Orient et Occident*, Grasset et Fasquelle, Paris 1999 (*Between East and West: From Singularity to Community*, translated by S. Pluháček, Columbia University Press, New York 2002), p. 66.

the patriarchal enemy⁴. Irigaray's interest in the Christian tradition was apparent as early as 1974, in "La Mystérique", where she argued that the female mystics of the Middle Ages are the earliest examples of female subjectivity being given a place in public discourse⁵. But her strongest statement on the nature of Christian faith is surely "Belief Itself" (1987), wherein she goes as far as to state: «I shall term the preliminary to the question of sexual difference: belief itself»⁶. There is, however, some debate to be had in regard to what Irigaray actually means when she asserts that belief is the prerequisite to the question of sexual difference.

One interpretation, as seen in the work of, among others, the philosopher Annemie Halsema⁷, is that the role of the Christian tradition, for Irigaray, is dyadic: it is at once one of the primary culprits behind the sexual indifference – the eradication of the feminine within a masculine economy of sameness – that permeates Western culture, but it is also, at the same time, the site of religious belief – or at least the rethinking of it – that might contain the constituents of a possible future economy of sexual difference. For instance, according to the feminist theologian Ellen T. Armour, Irigaray finds in the figure of Mary – and her mother Anne – a potential source for a particularly female genealogy⁸, whereas the philosopher and theologian Grace M. Jantzen has identified the image of two angels facing each other with nothing but divine air between them as an, for Irigaray, important and even idyllic picturization of an intersubjective and mutually respective encounter between two sexually differentiated people⁹. I am not in disagreement with any of these perspectives, but I would argue that Irigaray's assertion that belief precedes the question of sexual difference could also be understood in a third sense. As the philosopher Penelope Deutscher has argued, Irigaray's perhaps most central idea, the idea that grounds her whole project, is the idea that there is no

⁴ E.S. Apter, *The Story of I: Luce Irigaray's Theoretical Masochism*, in "NWSA Journal", 1990, n. 2, pp. 168-198, 198.

⁵ L. Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, Les Editions Minuit, Paris 1974 (*Speculum of the Other Woman*, translated by G.C. Gill, Cornell University Press, Ithaca 1985), p. 191.

⁶ L. Irigaray, *Sexes et Parentés*, Les Éditions de Minuit, Paris 1987 (*Sexes and Genealogies*, translated by G.C. Gill, Columbia University Press, New York 1993), p. 27.

⁷ A. Halsema, *Luce Irigaray's Transcendence as Alterity*, in W. Stoker, W.L. Van der Merwe (eds.), *Culture and Transcendence: A Typology of Transcendence*, Peeters, Leuven 2012, pp. 121-135.

⁸ E.T. Armour, *Beyond Belief?: Sexual Difference and Religion after Ontotheology*, in J.D. Caputo (ed.), *The Religious*, Blackwell Publishers, Oxford 2002, pp. 212-226, pp. 214-215.

⁹ G.M. Jantzen, *Barely by a Breath...": Irigaray on Rethinking Religion*, in J.D. Caputo (ed.), *The Religious*, cit., pp. 227-240, pp. 234-337.

sexual difference; that sexual difference is impossible; that sexual difference, literally, does not exist¹⁰. If we, then, are to cultivate a culture of sexual difference – which is the primary goal behind Irigaray's psychoanalytic and philosophical project – that literally becomes an act of cultivating the impossible. That is, I think, what Irigaray means, when she states that belief is the preliminary to the question of sexual difference: Cultivating that which does not already exist can only be done through belief.

What is important to stress here, then, is that religion, for Irigaray, is not simply, as in the work of Freud, an object to be studied psychoanalytically, but rather something deeply entwined with her own psychoanalytic project; with psychoanalysis itself. Perhaps the clearest example of this is Irigaray's discussion of Freud's book *Beyond the Pleasure Principle* (1920) – and particularly his concept of the *fort/da* – in the previously mentioned essay, "Belief Itself"¹¹. The *fort/da* is a commonly used term describing a child's game observed by Freud, involving a wooden reel with a piece of string tied around it. The child – holding the reel by the string – would throw the reel into his cot, which was surrounded by a curtain, while loudly exclaiming the word "fort" (gone). He would then pull the reel back from behind the curtain and greet its reappearance with the word "da" (here). Freud interprets this game as the child's way of coming to terms with the continuous absence and presence of his mother¹².

Essentially, according to Freud, the child is turning a situation in which he is passive – the coming and going of his mother – into a situation in which he is the one actively controlling the process of appearance and disappearance. What Irigaray notices, however, is that the *fort/da* is not only a child's exploration – and attempted mastery – of the binary opposition between presence and absence, but that this binary is mediated by belief: the child's belief in his own ability to master the crossing of presence into absence, of course, but also the belief that what appears to be absent is in fact present just behind the curtain¹³. In this way, the *fort/da* could be interpreted

¹⁰ P. Deutscher, *A Politics of Impossible Difference: The Late Work of Luce Irigaray*, Cornell University Press, Ithaca 2002, p. 108.

¹¹ It might be even more accurate still – although it sounds rather convoluted – to describe Irigaray's essay as a discussion of Jacques Derrida's discussion of Freud's *Beyond the Pleasure Principle* as it is presented in Derrida's book *La carte postale: De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris 1980.

¹² S. Freud, *Jenseits des Lust-Prinzips*, Internationaler Psychoanalytischer, Vienna 1920 (*Beyond the Pleasure Principle*, translated by J. Strachey, Norton, New York 1961), p. 9.

¹³ L. Irigaray, *Sexes et Parentés*, cit., p. 31.

not only as a child coming to grips with his own fear of being abandoned by his mother, but also as a primordial scene mirroring the practice of belief itself. As Irigaray points out, the most important game of *fort/da* is that of religious faith, inherently characterized by the belief that God is present beyond His apparent absence¹⁴, and mediated by the image of the angel emerging from somewhere beyond presence in order to deliver the message of God's presence¹⁵. Nonetheless, what is important for the purpose of this essay is not Irigaray's reading of *Beyond the Pleasure Principle* in itself, but rather the possibility for further analysis that her reading entails.

A substantial part of her essay is devoted to a meditation on the beyond: the word – beyond – but also the concept, the idea, which for Irigaray signifies something akin to the Lacanian real. What Irigaray seems to be drawing attention to – perhaps implicitly, perhaps unconsciously – is an immanent religiosity inherent to everything that can truthfully be characterized as “beyond”. Thus, we are introduced to the home of God *beyond* the visual horizon¹⁶, the *beyond* from where the messages of the angels are transmitted¹⁷, and the dark, hidden, sulfurous *beyond* of the devil¹⁸, just to mention a few examples of Irigaray's constant references to the beyond. This invocation of the religious connotations adhering to the concept of the beyond is in many ways evocative of Irigaray's later work such as *To Be Two* (1994), wherein it is implied that the nature/culture dichotomy is destabilized by God as that which is beyond both¹⁹, and *The Way of Love* (2002), wherein she argues that God is the guarantor of all otherness, alterity, of all which is beyond²⁰. The beyond, she seems to be telling us, is always already situated within the realm of belief. This, of course, can be difficult to accept: after all, when we look beyond the pleasure principle, what we find, as Freud has shown us, is not only belief, but also the sinister and destructive death drive. And yet, the concept of belief is always already just within reach in *Beyond the Pleasure Principle*: the existence of the death drive, for Freud, is improbable, impossible to understand, only thinkable as an act of belief²¹, and the function of it, Freud

¹⁴ Ivi, p. 32.

¹⁵ Ivi, p. 35.

¹⁶ Ivi, p. 32.

¹⁷ Ivi, p. 35.

¹⁸ Ivi, p. 41.

¹⁹ L. Irigaray, *Essere Due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994 (*To Be Two*, translated by M.M. Rhodes and M.F. Cocito-Monoc, The Athlone Press, London 2000), p. 88.

²⁰ L. Irigaray, *The Way of Love*, Continuum, London and New York 2002, p. 159.

²¹ S. Freud, *Jenseits des Lust-Prinzips*, cit., p. 18.

admits, is best conceptualized in religious terms: as the appearance of a demonic force²². Essentially, what I am trying to do in this essay, is to extend as far as possible the traces of the religious within the Freudian concept of the death drive that Irigaray has already drawn attention to. The question that I am trying to pose is this: is it possible – even to imagine – that the beyond of the death drive is also the beyond of belief, the belief in God and all that it entails, the belief in His presence, His predetermination, and His providence? Is it possible to think the providential God and the Freudian death drive as existing in a system of intertwinement and not of opposition? Is it possible that the death drive – the subject’s urge towards his own destruction – is a part of, and not detrimental to, God’s preservation of his creation? Is it possible to think divine providence in Freudian terms? And, conversely: is it possible to think the death drive in theological terms?

2. Karl Barth and Psychoanalysis

In order to explore the possibility of a union between the psychoanalytic concept of the death drive and the theological notion of divine providence, I have decided to base my analysis on the writings of the Swiss Calvinist theologian Karl Barth, who has provided us with one of the single most elaborate and rigorous inquiries into the nature of divine providence. The choice of Barth as the focal point of this article, however, is also motivated by the way his particular brand of theology, often referred to as dialectical theology, challenges the whole endeavor of combining psychoanalysis and theology by seemingly being uniquely resistant towards the psychoanalytic project. According to the German psychoanalyst Paul Fredi de Quervain, God is, for Barth, the Wholly Other, something completely unknowable, something entirely hidden from human consciousness, something totally beyond the reach of the human psyche, and a theology influenced by psychoanalysis, a psychology of religion, thus defeats the sole purpose of Barthian theology, which is to extrapolate the Word of God as it has been addressed by God in the form of Jesus Christ, the Word made flesh²³. Thus, Barth’s theology can be seen as a direct attack on the liberal theology associated with figures such

²² Ivi, 29.

²³ P.F. de Quervain, *Psychoanalyse und dialektische Theologie: Zum Freud-Verständnis bei K. Barth, E. Thurneysen und P. Ricœur*, Hans Huber, Bern 1977, pp. 20-21.

as Friedrich Schleiermacher, who emphasized the subjective, experiential nature of religion over the word of God²⁴. Barth felt that liberal theology had caused the whole discipline to dissolve into the realm of social and psychological questions; a realm wherein the theologian, as de Quervain puts it, becomes a dilettante rather than an expert²⁵. Barth's merit, then, according to de Quervain, rests in him fighting for the identity and independence of theology, and the marrying of his theology to other disciplines such as psychoanalysis can thus be seen as problematic²⁶. However, in a strange, and perhaps even inappropriate, combination of biographism and psychoanalysis, de Quervain proceeds, in his article on Barth, to utilize Barth the person as a psychoanalytic subject, pointing out that his father was a liberal theologian, and speculating that Barth's drastic turn away from this branch of theology might be the result of a father complex. Furthermore, de Quervain argues that Barth's resistance to psychological questions might be caused by the fact that the psychoanalyst Ewald Jung, a cousin of Carl Gustav, once diagnosed him with exactly such a complex²⁷. Whatever one makes of these insights, they at least indicate that even if Barth paid little attention to psychoanalysis in his writings, he was not unfamiliar with the discipline.

In contrast to de Quervain, the German theologian Christof Gestrinch has argued very convincingly for the view that Barthian theology and psychoanalysis *can* be combined. Although he admits that the philosophical projects of Barth and Freud are vastly different on a material level – Barth was just as dismissive of psychoanalysis as Freud was of theology²⁸ – he nonetheless argues that Freud and Barth were highly similar in terms of what they were trying to achieve through their respective academic endeavors. According to Gestrinch, both Freud and Barth were reacting to a deep crisis of the cultural

²⁴ See for instance F. Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799 (*On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, translated by R. Crouter, Cambridge University Press, Cambridge 1988), p. 54, where he states: «God is not everything in religion, but one, and the universe is more; furthermore, you cannot believe in him by force of will or because you want to use him for solace and help, but because you must. Immortality may not be a wish unless it has first been a task you have carried out. To be one with the infinite in the midst of the finite and to be eternal in a moment, that is the immortality of religion».

²⁵ P.F. de Quervain, *op. cit.*, p. 27.

²⁶ *Ivi*, p. 30.

²⁷ *Ivi*, p. 84.

²⁸ Ch. Gestrinch, *Karl Barth und Sigmund Freud – ein nachzuholender Dialog: Für Walter Berner zum 50. Geburtstag*, in “Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft”, 1975, n. 64\10, pp. 443-456, p. 443.

and spiritual landscape after the First World War: they each attempted to remedy this crisis – to free humanity from an overload of corrupted idealism that they both, I think, in ways that are similar to Adorno after the Second World War, saw as unforeseen, negative consequences of the enlightenment project²⁹ – by providing a new language that would make it possible to verbalize parts of the human trajectory that were previously unspeakable: chaos, sin, nothingness, the inhumane hiding under the cloak of humanity³⁰. Freud did this by peeking into the depths of the human unconscious, while Barth took to Christian theology in order to disrupt the unfortunate developments in the modern conception of the categories of truth and self³¹.

However, the great failing of both Freud and Barth, according to Gestrinch, was their stubbornness which led them both to out of hand reject the research of the other's discipline without seeing that their projects could be deeply enhanced by a greater degree of cooperation between the disciplines³². It is thus my intention, in this essay, to provide a union of Barthian theology and Freudian psychoanalysis which not only considers their similarities in respect to the end goals of the projects adhering to these disciplines, but which, on the other hand, attempts – through a reading that neither Freud nor Barth would most likely have condoned – to truly explore the compatibility of their material, conceptual frameworks, sometimes, hopefully, beyond their limits. Nonetheless, it is valuable to bear in mind de Quervain's reservations regarding such a project. Likewise, it is important to attempt avoiding what Barth, according to Gestrinch, saw as the danger of psychology: that the human subject attempts to gain access to the divine through narcissistic in-depth analysis of his own psyche³³.

3. *The Meaning of Existence*

Karl Barth's most sustained exploration of the concept of divine providence is to be found in his major five-volume work *Church Dogmatics*, specifically in part two and three of *Volume III: The Doctrine of Creation* which will be the focus of this article. At first, Barth's definition of providence ap-

²⁹ Ivi, pp. 447-448.

³⁰ Ivi, pp. 455-456.

³¹ Ivi, p. 452.

³² Ivi, p. 455.

³³ Ivi, p. 444.

pears fairly simple: Divine providence, for Barth, is God fulfilling His fatherly lordship over His creature by continuously preserving, upholding, and sustaining its existence³⁴. However, Barth's definition of divine providence is far from simple: rather, it is rooted in a very specific and uniquely Barthian methodology. As Barth himself has made extremely clear, every single concept in his theological anthropology – including the concept of providence – is purposefully developed on a basis of Christology³⁵. As Gestrich has argued, Christology occupies the place within Barth's theology that the dream does within Freudian psychoanalysis: Christology, for Barth, becomes a “primary text” which allows him to refer to a humanity beyond the phenomenological iteration of the human³⁶. One might even call Christology, the life of Jesus Christ, in Freudian terms, the primal scene from where all analysis must begin.

For Barth, the belief in providence directly necessitates belief in Jesus Christ: when Barth defines providence as God fulfilling His fatherly lordship, the word “fatherly” directly refers to the fact that the God who governs His creature is «the eternal Father of our Lord Jesus Christ»³⁷. This means that God's providential plan is directly revealed in the history of the life of Jesus Christ; the son in covenant with God the father³⁸. The fact that Jesus Christ suffered and died on the cross yet rose again, shows God's fatherly lordship over His son, His refusal to let him perish, His eternal preservation of that which He has created. According to Barth, the way the figure of the providential God is exemplified in the history of the life, the death, and the resurrection of His son Jesus Christ is that which distinguishes the Christian belief in God's providence from that of all other religions and he directly criticizes older generations of Protestant theologians for failing to acknowledge the connection between belief in Providence and belief in Jesus Christ³⁹. However, the idea that God's providential plan for His creature is revealed in the story of Jesus Christ requires some qualification: according to Barth, «Our anthropology can and must be based on Christology, but it cannot be deduced

³⁴ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik, III: Die Lehre von der Schöpfung, 3*, Evangelischer Verlag, Zürich 1951 (*Church Dogmatics III: The Doctrine of Creation 3*, translated by G. W. Bromiley and R.J. Ehrlich, T&T Clark, Edinburgh 1976), p. 58.

³⁵ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik, III: Die Lehre von der Schöpfung, 2*, Evangelischer Verlag, Zürich 1948 (*Church Dogmatics III: The Doctrine of Creation 3*, translated by H. Knight, G.W. Bromiley, J.K.S. Reid, and R.H. Fuller, T&T Clark, Edinburgh 1960), p. 512.

³⁶ Ch. Gestrich, op. cit., p. 455.

³⁷ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik, III: Die Lehre von der Schöpfung, 3*, cit., p. 28.

³⁸ Ivi, pp. 82-84.

³⁹ Ivi, pp. 31-33.

from it directly»⁴⁰. As the German theologian Diederik Noordveld has pointed out, Barth's idea is not that there is no difference between the temporal trajectory of Jesus Christ and that of all other human beings. Obviously, all human beings are not Jesus Christ, the Word made flesh. Rather, the reality of God's providence revealed in the story of Jesus Christ denotes a promise to all other human beings that they, too, being as they are Creatures of God's, will be given time (to be born, to live, to die); that they, too, will be included in His providential plan; that they, too, will be preserved within God's divine covenant of grace⁴¹.

The concept of fatherly preservation is an aspect of the doctrine of providence that is easily reconciled with Freudian terminology, where the subject is always driven by the libidinal instinct for self-preservation⁴². But while the Freudian self-preservation instinct is constantly threatened by the death drive, there is – according to Barth – nothing outside God's providence:

The hand of God never rests. And it will never withdraw. Everything is always involved in its power and therefore in that receiving and becoming. For the faithfulness of God never ceases in the kingdom of His Grace. There is no moment, place or situation in which His creature escapes or becomes indifferent, in which He has no further use for His creation or some part of it, or in which He forgets it⁴³.

It is here – in regard to the constancy of divine preservation that is so strongly portrayed in this paragraph – that we venture into what is for Barth the most paradoxical, fascinating, and important aspect of the doctrine of providence. Because, while God's preservation of his creature's existence is infinite, it is simultaneously limited. How do we understand this? In order to interrogate this question, we need to consider at least two other fundamental questions: what is meant by existence? And what does it mean to preserve it? In the writings of Barth, it becomes evident that existing is not necessarily the same as being alive. Or rather: existence is being alive, and it is not.

The idea that God's preservation is limited means two separate things: first of all, providence is intimately linked to the act of creation, namely the creation of being which, according to Barth, is always linked to the creation time. Echoing the Heideggerian notion of being-towards-death, Barth asserts

⁴⁰ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik, III: Die Lehre von der Schöpfung*, 2, cit., p. 512.

⁴¹ D. Noordveld, *Der Mensch in seiner Zeit: Karl Barth und die Menschlichkeit als Zeitlichkeit*, Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn 2014, p. 184.

⁴² S. Freud, *Jenseits des Lust-Prinzips*, cit., p. 46.

⁴³ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik, III: Die Lehre von der Schöpfung*, 3, cit., p. 53.

that God preserves His creation within the time frame corresponding to it, within the time given to it by God. God's preservation can thus be understood as a continuous confirmation of His creature's being in time. It is limited to a specific period of time, yet at the same time, it would still be right to call this preservation eternal. Why? Because God perpetually preserves His creature to the full extent of the time predetermined by Him as proper to it. Thus, this preservation is eternal in so far as it extends throughout the whole of the time which – within the temporal logic of the individual's creation – nothing, except God, transcends⁴⁴. The importance of Barth's idea that time is given by God should not be underestimated: Barth makes it very clear that time is given in the most literal sense – namely, *as a gift*. Time is a gift created by God and given to each and every one of His creatures, and one cannot but accept and receive this gift which cannot be given away, destroyed, or returned; time is something that we, inevitably, *have*⁴⁵.

This idea, once again, has a clear Christological basis: the existence of the man Jesus Christ in time, Barth argues, guarantees the anthropological truth «that time as the form of human existence is in any case willed and created by God, is given to man, and is therefore real»⁴⁶. In other words, the fact Jesus Christ existed within a temporal framework guarantees that all God's creatures will be given – by God – the time deemed proper for them to exist within, and it is within this sphere of temporality that God's providential plan will be carried out. Barth's picturization of time as a gift reveals – and we shall see this several times throughout this essay – a strong sense of compatibility between Barthian theology and the thinking of French philosopher Jacques Derrida: not only has Derrida, in his book *Given Time*, explicitly emphasized the gift-like aspect of time⁴⁷, he has also, in *The Gift of Death*, tied this assertion to the history of Christianity. According to Derrida, a remarkable aspect of Christian thought is the way in which it has made a gift out of death. Each and every one is given, by God, as a part of their own temporal trajectory, their very own death to die, and this gift of death – which is included as an aspect of the all-encompassing gift of time – makes everyone unique, irreplaceable even, because *only I can die my own death*⁴⁸. There is,

⁴⁴ Ivi, p. 61.

⁴⁵ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik, III: Die Lehre von der Schöpfung*, 2, cit., pp. 524-525.

⁴⁶ Ivi, p. 520.

⁴⁷ J. Derrida, *Donner le temps*, Editions Galilée, Paris 1901 (*Given Time*, translated by P. Kamuf, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1992).

⁴⁸ J. Derrida, *Donner la mort*, Métailié-Transition, Paris 1992 (*The gift of Death*, translated by D. Wills, The University of Chicago Press, Chicago and London 1995), pp. 40-41.

although it is not explicitly emphasized, a Christology at the heart of this idea: after all, it was Jesus Christ, as Barth has pointed out, that made his own death a gift to humanity⁴⁹. This – the idea of temporal existence as a gift – can also be thought of in Freudian terms: «The aim of all life is death», he writes⁵⁰. For Freud, then, the self-preservation of the subject is inherently just an act of giving time, extending time, lengthening the road to inevitable death which nothing transcends⁵¹. We are, as he explains, (pre)determined to be inanimate⁵², and in this sense, the time put in between birth and death is – nothing but – a gift.

This – the relationship between being and time – constitutes the first aspect of what is meant by the idea that God's providence is limited. The second aspect is perhaps a bit more difficult to grasp: God's preservation of His creature is limited to that which is created. Or rather: all being exists within limits defined by being's alterity to nothingness; all that is created by God stands in opposition to that which God refused to create; that which stands on the outside of creation; that which God the Creator excluded⁵³. According to Barth, this nothingness is at work in everything that resists God, and thus it is also the primary force behind sin; it is this nothingness which tempts God's creature towards sin and destruction. In this sense, nothingness is that which brought Jesus Christ to the cross, and that which he defeated there⁵⁴. But this nothingness – *das Nichtige*, as Barth has named his neologism – is, although etymologically related to “Nichts” (nothing), far from simply nothing⁵⁵. Rather, it is a destructive, sinister void of being, which, not unlike a black hole, devours everything that is not shielded by God's protection. When God creates and preserves His creature, something else is always rejected, and it is within the limits of this precarious dialectic of creation and rejection that existence dwells. That which is rejected by God and left as nothingness can be – to borrow a, in my opinion, particularly important, evocative, and often overlooked image within the philosophy of Luce Irigaray – metaphorized as “an airy grave”.

This image appears in her book *Marine Lover* (1980) – and reappears in *The Forgetting of Air* (1983) – and unlike the philosophy of air in Irigaray's

⁴⁹ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik, III: Die Lehre von der Schöpfung*, 2, cit., p. 597.

⁵⁰ S. Freud, *Jenseits des Lust-Prinzips*, cit., p. 32.

⁵¹ Ivi, p. 33.

⁵² Ivi, p. 32.

⁵³ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik, III: Die Lehre von der Schöpfung*, 3, cit., p. 76.

⁵⁴ Ivi, p. 305.

⁵⁵ Ivi, p. 349.

later work which heavily explores the activity of breathing⁵⁶, air in these two books, and in this essay, is important primarily as an ontological category: as an invisible, uncontainable, constant mediator between being and nothingness. Although the air is of course generally constitutive of being – we need it in order to breathe; to live – it is simultaneously characterized by its alterity to being: it exists as nothingness encapsulating being, but a nothingness which, like Barth's, is not nothing. Without this alterity, being is, for Irigaray, unthinkable⁵⁷. Not only that, but there is a certain fragility intrinsic to the relationship between being and air in the sense that the air can very easily become polluted and thus undermine the being that exists within it⁵⁸. This is the sinister meaning which the image of the airy grave takes on in *Marine Lover*: the airy grave is negation of being⁵⁹; it is a “dwelling in death”, yet curiously a «dwelling in death without ever dying»⁶⁰. The negation, the death, the nothingness of the airy-grave thus, rather than necessarily being directly harmful to being, emphasizes the way alterity is constitutive and the way negation leads the way to perseverance. And just like the threat posed by the polluted air, the nothingness rejected by God can, according to Barth, become a menace to God's creature:

What God has eternally denied, what is not willed by Him, constitutes that which is not, that which is empty, which is necessarily nothing. But in all its singularity the non-existent characterized as such by God, the shadow which flees before God, possesses everywhere in the Bible its own ponderable reality. God knows this nothing as the opponent of the creature, as that which may and can seduce and destroy the creature⁶¹.

Barth's depiction of this nothingness, this shadow that threatens God's creature is significant for several reasons. First and foremost because it is – for Barth – the primary reason why divine preservation and protection is necessary. Secondly, because this nothingness which at the same time possesses

⁵⁶ See for instance L. Irigaray, *The Age of Breath*, in L. Irigaray (ed.), *Key Writings*, cit., pp. 165-170.

⁵⁷ L. Irigaray, *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*, Editions de Minuit, Paris 1983 (*The Forgetting of Air in Martin Heidegger*, translated by M.B. Mader, The Athlone Press, London 1999), p. 162.

⁵⁸ Ivi, p. 7.

⁵⁹ L. Irigaray, *Amante Marine*, Les Editions de Minuit, Paris 1980 (*Marine Lover of Friedrich Nietzsche*, translated by G.C. Gill, Columbia University Press, New York 1991) p. 29.

⁶⁰ Ivi, p. 28.

⁶¹ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik, III: Die Lehre von der Schöpfung*, 3, cit., p. 76.

a reality very clearly showcases Barth's very idiosyncratic idea of existence, which – as previously stated – breaches the binary opposition between to be and not to be. And thirdly, because this destructive nothingness is – again – feasibly rephrased in Freudian terms, being perhaps the clearest theological equivalent to the destructive, sadistic, and seemingly demonic death drive. This comparison, however, is complicated slightly by the fundamental difference that the nothingness rejected by God is always something perpetually external to God's creature. It must be completely external because, as I have previously explained, there is nothing internal to the logic of creation that escapes God's providence. But while this nothingness is always outside, the Freudian death drive is a force operating internally in the subject⁶². At least, that is until we consider the fact that the unconscious – to which the death drive as well as the drive towards self-preservation belongs – is often imagined as an internalization of that which is outside the subject and not as something emerging within it as an essence⁶³. So far, then, there is no reason why it should be impossible for the death drive to exist within the doctrine of divine providence: namely, as the very threat that necessitates God's preservation of His creature.

4. *The Meaning of the Eternal*

However, as previously stated, one of the great paradoxes of divine providence is the idea that it is simultaneously limited and infinite. So far, I have mostly discussed the ways in which it is limited: limited to the period of time pre-determined as appropriate for the creature to live and limited in so far as it is confined within the realm delineated by the destructive shadow of nothingness. How, then, are we supposed to understand divine providence as being infinite? In order to do so, it is necessary to return to a point that I made earlier: existence, for Barth, is not necessarily the same as being alive; existence is being alive, and it is not. Existence understood solely as being alive can of course only be understood within the binary of life and death, but that is only half of what Barth means, when he speaks of existence and of God's preservation of the existence of His creature. The preservation of the creature continues past the point where the temporal existence of the creature has ended; it continues eternally before God even after the death of the creature

⁶² S. Freud, *Jenseits des Lust-Prinzips*, cit., p. 4.

⁶³ For an elaboration on this point see: T. Eagleton, *Literary Theory: An Introduction*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008, p. 150.

through the divine covenant of grace, salvation, and redemption; it continues not only before, but within God, who is the eternal which all temporality emanates from⁶⁴; it continues in what has popularly been called Heaven, the kingdom of Christ, or the afterlife:

He [God] will not allow anything to perish, but will hold it in the hollow of His hand as He has always done, and does, and will do. He will not be alone in eternity, but with the creature. He will allow it to partake of His own eternal life. And in this way the creature will continue to be, in its limitation, even in its limited temporal duration. And how could it not be when it is open and present to Him even at its end, even as that which has only been? This is how it will persist. In all the unrest of its being in time it will be enfolded by the rest of God, and in Him it will itself be at rest, just as even now in all its unrest it is hidden and can be at rest in the rest of God. This is the eternal preservation of God⁶⁵.

The divine preservation of existence, then, is not only the preservation of life and existence, is not necessarily threatened by death – or by the death drive. The boundaries that uphold the binary distinction between being and non-being, between life and death, show themselves to be unstable: if the distinction between life and death is not necessarily equal to that of existence and non-existence then what, exactly, is the distinction between life and death? For Barth, the Shakespearean question of to be *or* not to be is thus rewritten as to be not to be – the lack of conjunction signifying that life and death are neither opposite nor equal but rather connected in a much more complex system of interrelatedness. We see this, on a concretely semantic level, in Barth's repeated use of the phrase «existence in death», which denotes something that is not life, but also not a total absence of being⁶⁶. In this regard, Barth once again reveals a kinship with Jacques Derrida, for whom the dichotomy of life and death is problematic because it assumes life and death as totalities and not as material signifiers entirely dependent on each other⁶⁷. This claim – that Barth and Derrida are similar in their attentiveness to the unstableness of otherwise well-established signifiers (in this case life and death) – has been pointed out by others before me: the theologian Graham

⁶⁴ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik, III: Die Lehre von der Schöpfung*, 2., cit., p. 437.

⁶⁵ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik, III: Die Lehre von der Schöpfung*, 3., cit., p. 90.

⁶⁶ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik, III: Die Lehre von der Schöpfung*, 2., cit., p. 589.

⁶⁷ J. Derrida, *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*, Éditions du Seuil, Paris 2019 (*Life Death*, translated by P-A. Brault and M. Naas, The University of Chicago Press, Chicago 2020), p. 229.

Ward, for instance, has argued that for both thinkers «the central problematic is the ineradicable otherness which haunts discourse»⁶⁸.

However, it is important to emphasize that it is not my intention to argue that death, for Barth – or for Derrida for that matter – is not a threat to human life: of course, it is. However, this does not mean that life and death are opposites. Rather death – in the simplest sense – is the end of life’s temporality, which is to say that it is a natural part of the trajectory laid out before each and every one of us by God⁶⁹. But this end to the temporal existence of being alive is not necessarily an end to being. We see this clearly in the history of Jesus Christ⁷⁰, in the story of his resurrection to an eternity within God, which, says Barth, is the lens through which the end of human life should be viewed⁷¹. But Barth also speaks of death in a second – and more dangerous and sinister – sense: death, not as the end of human life, but rather as an extraneous and devastating power punishing the deceased for the sins committed during their lifetime. This death is our total negation, the eradication of our being, «the final evil which our actions deserve»⁷². But death in this sense is also not the opposite of life, but rather something utterly distant from it; death as judgment, or punishment, is an extraneous power or force operating on a plane far removed from life. Life and death exist, then, in a relationship of radical alterity, as wholly other to each other, and belonging to completely different spheres. However, because Jesus died for our sins, nothing could, according to Barth, be more unnatural than that God would let us suffer this death⁷³. Instead, after the end of our being in time, we are promised, like Christ, eternal rest within God⁷⁴. The vicarious death of Jesus Christ is – also – in this sense, as Diederik Noordveld has pointed out, a victory over death⁷⁵.

However, the continuation of the existence of God’s creature beyond death – the eternal life adhering to the divine covenant of grace – is an aspect of the doctrine of providence that does not seem – at least at first – at all compatible with Freudian psychoanalysis. It is not only that Freud rejects the idea of eternal rest within the rest of God – the idea of heaven, the idea of the

⁶⁸ G. Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, p. 244.

⁶⁹ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik, III: Die Lehre von der Schöpfung, 2.*, cit., p. 558.

⁷⁰ Ivi, p. 442.

⁷¹ Ivi, p. 624.

⁷² Ivi, p. 626.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Ivi, p. 614.

⁷⁵ D. Noordveld, op. cit., p. 170.

afterlife – but also that he defines the concepts of life and death incredibly clearly in a fixed structure of binary opposition, leaving practically no room for the idea of something eternal persisting beyond death. In *Beyond the Pleasure Principle*, for instance, the concept of life and death are constantly spoken of in incredibly stable, almost biological terms: namely, as a matter of being animate or inanimate⁷⁶.

5. *The Meaning of Remembrance*

How, then, is the idea of God's eternal preservation possible if we do not allow for even the smallest remnant of existence to persist beyond death? Is it possible? Or has the whole endeavor of reconciling the Freudian concept of the death drive with the idea of divine providence shown itself to be entirely futile? Not necessarily. In order to pursue this line of thought any further, however, it is necessary to consider the potential room for interpretation left within Barth's description of the eternal preservation of God. What exactly does it mean to preserve life? What exactly does it mean to be preserved eternally? What exactly does it mean to be "enfolded by the rest of God"? Does it necessarily mean that something must remain alive, or could it be something else that remains?

«The eternal preservation of the creature means positively [...] that it can continue eternally before Him. God is the One who was, and is, and is to come. With Him the past is future, and both past and future are present», Barth writes⁷⁷. I would argue that this portrayal of eternal preservation as a preservation of the past, of time itself, warrants the interpretation that to be preserved, to be enfolded by the rest of God, could potentially be understood as an act of remembrance; that to be preserved by God might be to be remembered by God. This might not be a completely satisfying interpretation. Some might feasibly argue that interpreting the idea of eternal preservation as the preservation of a memory inevitably strips divine providence of its relation to that which is irreducibly, transcendentally divine – the covenant of grace – and reduces it to something too close to the human. And yet, on the other hand, what is remembrance if not an act of belief, belief in the existence of that which is beyond the present, that which is beyond presence?

⁷⁶ S. Freud, *Jenseits des Lust-Prinzips*, cit., p. 32.

⁷⁷ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik, III: Die Lehre von der Schöpfung*, 3, cit., p. 89.

Nonetheless, I intend to explore the implications of this interpretation of eternal preservation a bit further as it, I will argue, reveals a particular fecundity when thought of in contiguity with Freudian psychoanalysis – particularly his concept of the death drive. First of all, though, I will insist on the importance of eternal preservation as an act of memorization and not as memory itself. This performative aspect – the *act* – is important as it is continuously stressed by Barth that God’s preservation of his creature takes place not because God must do it, but because He continuously chooses to, out of love⁷⁸. I will go even further, then, and name this act of memorization as an act of archiving: the archive seems to me the most performative, the most material, the most absolute manifestation of memorization as an act.

According to Jacques Derrida, the archive is not simply memory but rather the safeguarding, the preservation, of memory necessitated by that which threatens memory with destruction. What is it that threatens memory? For Derrida, it is not simply forgetfulness, but rather the death drive: the complete, utter eradication of memory⁷⁹. Does this remind us of anything? Is it not reminiscent of Barth’s depiction of divine providence, where God protects His creature against nothingness – against that which has been rejected from being – which threatens to destroy it? Although it should be noted that Derrida’s archive should not necessarily be interpreted as an actual, physical archive, but rather in a psychoanalytic sense as a psychic archive⁸⁰, it is not my intention to assert that God *is* an archive or that divine providence *is* an act of archiving, but rather that Derrida’s archive might in a way be understood as analogous to the concept of eternal preservation.

I am not the first person to discuss the possibility of imagining Barth’s conceptualization of God’s eternal preservation in terms of archiving. The German theologian Eberhard Jüngel specifically denies that the concept of eternity within the Barthian framework could be imagined as a musealization or archiving of lived life. Jüngel’s line of reasoning is derived from the Christological basis of Barth’s thought: Jesus Christ’s rise from the dead, Jüngel argues, guarantees that all human beings, like Jesus, will be allowed to par-

⁷⁸ Ivi, p. 13.

⁷⁹ J. Derrida, *Mal d’Archive: Une Impression Freudienne*, Éditions Galilée, Paris 1995 (*Archive Fever: A Freudian Impression*, translated by E. Prenowitz, University of Chicago Press, Chicago 1998), p. 11.

⁸⁰ Ivi, p. 19.

ticipate in God's eternity as unrestricted and uninhibited living subjects, rather than existing as a collection of mere signifiers referring back to the life that was – but no longer is – lived⁸¹.

Diederik Noordveld, on the other hand, is less quick to dismiss the notion of eternal preservation as a form of archiving: interrogating the logic of Jüngel's interpretation, Noordveld asks whether or not one can truly deny the archive as a possible depiction of the kind of preservation proposed by Barth. Given – as I have also argued – that Barth's work seems to be permeated by a sometimes almost paradoxical unravelling of the semantic congruence between “being” and “being alive” as well as between “not being” and “being dead”, it seems reasonable to suggest that if man lives only once within the time that God has given him, and if death is the termination of this time, and if this termination is not the end of his existence, then his existence within the eternity of God amounts to something else than life as a living subject.

Noordveld sets forth this paradox in the form of a question which loosely paraphrased goes: can God really be my future if, according to Barth, I – or what Jüngel called the “living subject” – only exists as something that has been, meaning that the “my” – as in “my future” – has passed too⁸²? I would argue that this paradox is only resolvable if one allows for the possibility that the Barthian eternity does not necessarily signify being alive, but can be envisioned as, for instance, an act of archiving. «Our life is really negative in character and therefore can only hasten towards negation»⁸³, writes Barth in terms that are strongly Freudian. Perhaps one could imagine God's eternal preservation as double negative rather than as affirmative: as a negation of the negation that is death and not as life. For Derrida, archiving is exactly that: a counteract against our drive towards negation. Memory, for Barth, is something similar: the last resort against oblivion⁸⁴.

So far, at least, I have drawn attention to the way in which the death drive necessitates archiving in a way that is not dissimilar to the way in which the threat posed by the nothingness rejected by God – according to Barth – necessitates divine providence. The analogy does not end here: another clear parallel between divine providence and archiving is the way in which the

⁸¹ E. Jüngel, *Ewigkeit, III*, in H.D. Betz, D.S. Browning, B. Janowski, and E. Jüngel (eds), *Religion in Geschichte und Gegenwart* 2, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, pp. 1774-1776, p. 1776.

⁸² D. Noordveld, op. cit., pp. 174-175.

⁸³ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik, III: Die Lehre von der Schöpfung*, 2, cit., p. 626.

⁸⁴ Ivi, p. 513.

threats that necessitate them are also prerequisites for the things that they protect. Allow me to elaborate: as I have previously explained, the rejected nothingness is not only the threat against God's creature – against being itself – which necessitates God's preservation, but also the alterity that allows us to perceive being. In other words: just like the light is only perceivable in its alterity to darkness, God's creature is only perceivable within the limits of that which God has excluded. Similarly, the archive, as Derrida explains, is not only a safeguarding against the death drive's eradication of memory; the archive is also entirely dependent on the death drive⁸⁵. All acts of archiving, like all other acts of preservation, are thus dependent on the eradication of something else; something is always excluded from the archive just like something is always excluded from God's creation.

The third – and perhaps most important – aspect of the analogous relationship between divine providence and archiving adheres to something that I have only previously mentioned in passing: the significance which both concepts assign to *the place* of preservation: «There is no archive without a place of consignation», Derrida writes⁸⁶. All archived memories must be preserved in an external place – only then is the combined practice of safeguarding and rejection made possibly. Equivalently, it is only within the place, within the dwelling, within the repose, within the rest of God that the creature is eternally preserved. This is another way in which God's preservation is at once eternal and limited: God's creatures are preserved eternally, but they do not continue to live beyond their death⁸⁷. They exist, as previously stated, only in a specific space: enfolded by the rest of God – perhaps as memory.

What, or perhaps where, then, is this external space of preservation? Could it be the place which I, initially, designated as *the beyond*? That place which is only perceivable as an act of belief, only thinkable in so far as we believe that something exists beyond what is present, beyond death, beyond life, beyond the material. A particularly evocative – and at once incredibly abstract and shockingly concrete – image depicting this beyond is brought to us, once again, in the form of Luce Irigaray's notion of an «airy grave in which presence is sealed»⁸⁸. Whereas, in *Marine Lover*, this image was permeated by sinister undertones, the connotations – in *The Forgetting of Air* –

⁸⁵ J. Derrida, *Mal d'Archive: Une Impression Freudienne*, cit., p. 29.

⁸⁶ Ivi, p. 11.

⁸⁷ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik, III: Die Lehre von der Schöpfung* 3. cit., p. 88.

⁸⁸ L. Irigaray, *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*, cit., p. 167.

are of a much more idyllic kind: within the vast, uncontainable, invisible beyond of air, Irigaray tells us, everything – even what which is eventually disposed from memory – is forever preserved⁸⁹.

There is something special about being-in-air: the Slovenian philosopher Lenart Škof introduces into the academic discourse on Irigaray's elemental thinking the valuable terminology of an elemental atmosphere, which denotes our being-in-the-elements. For Škof, air is the most all-encompassing, and most elusive, element, and being in air is the most elemental way of being-in-the world; or being-there as Heidegger might say⁹⁰. Everything is contained within air, everything merges within air: the breath of the one who is singing, Irigaray writes, merges with the divine breath⁹¹.

In this way, Irigaray not only emphasizes the way in which presence dwells within air, she also displays the way in which this dwelling is inextricably related to the divine; the way in which the preservation of being within air is also necessarily – in so far as air is the mediator between human and divine breath – a preservation with(in) God. The role of air as a mediator between man and God has repeatedly been stressed by Irigaray: «Air is that in which we dwell [...]. Air is the medium of natural and spiritual life»⁹², she writes in *The Way of Love*. This assertion has wide implications for my reading of divine preservation as an act of remembrance, because, according to Irigaray, memory cannot be preserved within the material world, but must be preserved within the realm of the divine⁹³. In this sense, the image of the airy grave wherein presence is sealed, or the elemental atmosphere of air, connotes exactly the bridge between material existence and eternal preservation in divine remembrance.

One reason why air plays such an important role within the Irigarayan conception of the divine, is that it allows her to envision a God of horizontal, rather than vertical, transcendence⁹⁴. In this sense, Irigaray and Barth are not completely aligned: whereas the relationship between God and man, for Barth, is purely vertical – that is to say: from God above to man below⁹⁵ – Irigaray's horizontal transcendence implies a conception of the divine as

⁸⁹ Ivi, p. 168.

⁹⁰ L. Škof, *Democracy of Breath and Fire: Irigarayan Meditations*, in “Sophia”, 2022, n. 61, pp. 117-133, p. 126.

⁹¹ L. Irigaray, *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*, cit., p. 179.

⁹² L. Irigaray, *The Way of Love*, cit., p. 67.

⁹³ Ivi, p. 139.

⁹⁴ Ivi, p. 149.

⁹⁵ P.F. de Quervain, op. cit., p. 21.

something that exists not above but between human beings. However, Irigaray and Barth are also not necessarily in complete opposition to each other. Irigaray has actually linked her conception of divine air, of the divinity of breath, which, of course, is largely informed by her experience with Eastern spiritual practices such as yoga, to an argument which very nearly resembles Barthian Christology. This is somewhat surprising seeing as Irigaray has often argued that the Christian tradition has failed to consider the significance of breath⁹⁶. Yet, in her text, “The Mystery of Mary” (2010), Irigaray finds in the figure of Mary, the mother of Jesus, a Christian genealogy of air which, she argues, has since been repressed.

As Škof has pointed out, we find in «almost all mythologies and religions of the world, [...] a cosmological myth or narrative related to breath energy or breathing [...]. Either in the form of “wind”, “air”, “cosmic breath” or “spirit”»⁹⁷. Seen in this light, Irigaray’s insistence on a repressed genealogy of breath found literally in the cradle of Christianity is perhaps not that difficult to be persuaded by. In “The Mystery of Mary”, Irigaray provides an extremely creative rereading of the history of Mary with a focus on air and breath and argues that Jesus Christ was conceived in an act of joint breathing, in a symbiosis of breath, between God and Mary, with Gabriel, the angel and thus the embodiment of divine breath, as the mediator between the two⁹⁸. The divinity of air, then, is partly rooted in the concrete figures of Mary and Jesus – the word made flesh, yes, but also the word given breath, or even: the breath made flesh. In this sense, Irigaray’s horizontal transcendence should not be understood in terms of pantheistic immanence. For Irigaray, as for Barth, God is entirely unknowable, totally beyond human consciousness: God «who escapes our gaze and our hold», she writes, is the guarantor for difference; alterity, otherness⁹⁹.

God, for both Irigaray and Barth, is Wholly Other. This is exactly why air is so important for Irigaray as a metaphorization of the divine: it exists between us, yet, like God, perpetually escapes our gaze and our hold. Irigaray’s conception of air, then, is a perfect metaphor for the kind of belief that this essay has in many ways been an exploration of: the air which encapsulates everything without ever showing itself – without ever being perceived

⁹⁶ L. Irigaray, *Entre Orient et Occident*, cit., p. 77.

⁹⁷ L. Škof, op. cit., p. 128.

⁹⁸ L. Irigaray, *Il mistero di Maria*, Paoline, Roma 2010 (*Das Mysterium Marias*, translated by A. Dickmann, Les Éditions du Crieur Public, Hamburg 2011), pp. 18-24.

⁹⁹ L. Irigaray, *The Way of Love*, cit., p. 159.

– perfectly mirrors the believe in that which is always beyond the perceivable. It is this kind of believe which is at work when Barth considers the apparent impossibility of eternal preservation; when Freud begins searching for a drive behind the psychoanalytic law of the pleasure principle, and when the child imagines the reel of the fort/da game still being present behind the curtain.

6. *Conclusion*

In the beginning of this essay, I posed this question: is it possible that two concepts as seemingly contradictory as those of divine providence and of the Freudian death drive could coexist? I posed this question after considering Irigaray's many invocations of the concept of "the beyond", each of which seemed to always evoke an inevitable aura of religiosity, which prompted me to attempt a tracing of the religious connotations within the beyond that Freud sought beyond the pleasure principle, the beyond of the death drive. In the theology of Barth, I found a perfect counterpart to the Freudian, psychoanalytic framework: a theology as deeply resistant to psychoanalysis as Freud was to theology, but which nonetheless seemed, on an almost unconscious level, to be evocative of Freudian thought in the same way that Freud's ideas seemed permeated by seemingly repressed strands of belief.

Particularly, I found in Barth's concept of nothingness – an ominous, destructive force constantly threatening the very existence of God's creature by luring him towards it – a convincing theological equivalent to the death drive. This provided a provisional union between the death drive and the idea of divine providence because this destructive nothingness is exactly that which necessitates God's providence, which for Barth signifies God's relentless and eternal upholding, protection, and preservation of His creature. But while this made it possible to translate the death drive into theological terms, it nonetheless did not bring me closer to a psychoanalytic conception of God's preservation. This, however, I found in Derrida's concept of archiving or memorization – a never ending process of counteracting the death drive's urge towards destruction.

For both Barth and Derrida, the act of preservation requires a space wherein the preservation can take place: a dwelling space – although not necessarily a physical one. As an illustration of such a space, I have suggested Irigaray's strikingly poetic "airy grave wherein presence is sealed": a space which, for Irigaray, is indistinguishable from the divine, and which is ideal for exactly the preservation of memory. In this sense, the figure of the airy grave, in this essay, serves as a mediator between the psychoanalytic and the

religious concepts of preservation in the same way that air, in Irigaray's work, mediates, or disrupts, the dichotomy of presence and absence, being and nothingness: the airy grave is a «nothingness which is not nothing»¹⁰⁰.

Does this comparative analysis, however, amount to a marrying of divine providence and the death drive? It does, I think, in so far as the comparisons – nothingness to the death drive. eternal preservation to the psychic archive – show that Barth's theological project and the project of psychoanalysis are similar not only in the sense that they, as Gestrinch has argued, share common goals, but also in the sense that they are operating with concepts that are, while formally wildly dissimilar, materially alike.

However, there is an argument to be made: that my emphasis on the mediating figure of Irigaray's airy grave – or, in fact, the very necessity of utilizing such a mediation – implies the existence of what, in valuable structuralist terms, could be described as a semiotic dualism between the two concepts which in turn implies an alterity that is, to some extent, irreducible. Perhaps that is the reason why I, throughout this essay, keep circling back to the theme of belief: it seems to me that it takes a certain amount of belief to find common ground between the death drive and divine providence just as it did, for Freud, to assert the existence of a death drive beyond the principle which he had already declared to be law. Therefore, I shall, to paraphrase Irigaray, term the very endeavor of uniting divine providence with the death drive, theology with psychoanalysis, this: belief itself.

¹⁰⁰ Ivi, p. 174.

PROBLEMATICITÀ DELL'IDEA TRADIZIONALE DI PROVVIDENZA

ROBERTO GARAVENTA*

Abstract: Taking the Catechism of the Catholic Church as a critical point of reference, this essay intends to show the problematic nature of the traditional idea of providence. On one hand, the existence of a providence in the world is something difficult to legitimise from a phenomenological point of view. On the other hand, the traditional idea of providence generally ends up justifying existing reality along with its injustices and horrors. Instead, it is a question of holding fast to the Old Testament and New Testament hope in the eschatological advent of a counterfactual world and of recognizing that the adoption of the ancient concept of a Platonic-Stoic matrix based providence was one of the most serious errors of Christian thought.

Keywords: Providence, Evil, God's goodness, Counterfactual hope

* Professore di Storia della Filosofia Contemporanea, Università di Chieti-Pescara

L'idea di provvidenza è un elemento centrale della dottrina della chiesa romana, come mostra chiaramente il *Catechismo della chiesa cattolica*¹ che ripropone alcune verità tradizionali rifacendosi soprattutto a passi di Agostino e di Tommaso, oltre che al Denzinger, a dimostrazione di quanto il suo estensore Joseph Ratzinger e il suo promulgatore Giovanni Paolo II fossero ancora calati in un paradigma cattolico-medievale². Per il *Catechismo*, infatti: 1) il mondo non è il prodotto di una qualche necessità o di un destino cieco, ma è stato liberamente creato dal nulla da Dio (onnipotente, sapiente e buono); 2) proprio perché è stato creato da Dio in un atto d'amore e viene da Lui in ogni istante conservato nell'essere in ragione della sua contingenza, il mondo è ordinato e buono; 3) per quanto sia buono e perfetto, il mondo non lo è, però, ancora compiutamente, perché è «in stato di via», ovvero è diretto verso una perfezione ultima, a cui Dio l'ha destinato³; 4) a condurre la creazione verso tale perfezione è la divina provvidenza che, nella sua sollecitudine concreta e immediata, si prende cura di tutto, dalle più piccole cose fino ai grandi eventi del mondo e della storia; 5) per realizzare il suo disegno salvifico, Dio, pur avendo una sovranità assoluta sul corso degli eventi, si serve però della cooperazione (*concursum*) delle creature (cause intelligenti e libere)⁴.

Un catechismo, ovviamente, non è un trattato di teologia. Sorprendentemente, però, esso sembra ignorare o sottacere i problemi che i risultati delle scienze naturali (biologia) ed umane (psicologia) degli ultimi due secoli hanno sollevato in merito sia all'idea tradizionale di *creatio ex nihilo* sia alla presenza del male nella realtà naturale e storica. In particolare, il *Catechismo* tiene fermo all'idea che Dio non può in alcun modo, né direttamente né indirettamente, essere ritenuto responsabile dei mali presenti nel mondo⁵. Il male è piuttosto entrato nella realtà a causa e in conseguenza del peccato degli uomini. Proprio questo punto, però, fa sorgere numerosi interrogativi su cui fra breve ci soffermeremo.

¹ Il *Catechismo* è stato preparato da una commissione presieduta dall'allora cardinale Ratzinger e promulgato il 25.6.1992 da papa Wojtyła.

² Sul concetto di paradigma in teologia e, in particolare, su quello di "paradigma cattolico-medievale" nella storia del cristianesimo, cfr. H. Küng, *Das Christentum, Wesen und Geschichte*, Piper, München 1994, C, III, pp. 336-601 (trad. it. *Cristianesimo. Essenza e storia*, Rizzoli, Milano 1997).

³ Qui il riferimento è a Tommaso, *Summa contra gentiles* III, 71 («La divina provvidenza non esclude del tutto il male dalle cose»).

⁴ Cfr. *Il Catechismo della chiesa cattolica*, parte I, sez. II, cap. I, § 4/5, nn. 302-324: «Dio realizza il suo disegno: La Provvidenza divina».

⁵ Il riferimento qui è ad Agostino, *De libero arbitrio*, 1, 1, 1, e a Tommaso, *Summa theologiae* II/I, 79 («Sulle cause esterne del peccato»), 1 («Dio non è causa del peccato»).

Com'è noto, storicamente il concetto di provvidenza si ritrova già in alcune correnti del pensiero greco, per cui l'universo ha una natura ordinata e armonica, in grado di regolare e dominare i contrasti e i conflitti in esso presenti⁶. Esso è infatti il prodotto di un demiurgo che ha trasformato il *chaos* originario in un *kosmos* ordinato, anzi, in un essere razionale, animato, vivente⁷, ovvero che ha dato forma, per quanto gli è stato possibile, alla materia informe, prendendo a modello un mondo ideale, perfetto ed eterno (iperuranico), di cui la realtà (terrena) materiale e mutevole è solo una copia inevitabilmente imperfetta. Affermare che vi sia del male nel mondo è quindi solo la conseguenza di un errore di valutazione proprio di chi assolutizza un punto di vista particolare e non tiene conto dell'ordine complessivo che governa il mondo: le imperfezioni che vi si possono rinvenire sono, infatti, funzionali alla sussistenza dell'armonia e della bontà complessiva del tutto⁸.

Analogamente, per gli stoici, la realtà è governata e sorretta da una ragione, da una legge, da un *logos* che regola il funzionamento del tutto, conciliando le opposizioni in esso presenti. Questo *logos*, che “pre-vede” e “pre-determina” il corso del mondo nel suo complesso rendendolo ordinato e perfetto, viene dagli stoici definito *prónoia*. Se però questa “ragione” (o “legge”) divina ordinatrice e provvidenziale determina ogni aspetto della realtà⁹, ne consegue che nel cosmo non vi è nulla di casuale, ovvero che ogni cosa non può

⁶ Il tema dell'armonia universale, già proposto dai pitagorici (cfr. Aristotele, *Metafisica* I, 5, 985b-986a), lo si ritrova in Platone (cfr. *Fedone* 93e ss.; *Repubblica* 431e), ma in particolare nello stoicismo. Esso sarà poi ripreso da Plotino all'interno di una visione finalistica dell'universo (cfr. *Enneadi* IV, 4, 35).

⁷ Cfr. Platone, *Timeo*, 30a-c: «Dio, volendo che tutte le cose fossero buone e che nessuna, nella misura del possibile, fosse cattiva, dopo aver preso quanto era visibile e che non stava in quiete, ma si muoveva confusamente e disordinatamente, dal disordine lo condusse all'ordine, convinto che questo fosse in tutto migliore di quello. Infatti, a chi è ottimo non è lecito fare se non ciò che è bellissimo. Per questo, dopo attenta riflessione, trovò che di tutte le cose che sono per natura visibili, nessuna, che nel suo complesso mancasse di intelligenza, avrebbe mai potuto essere più bella di un'altra che nel suo complesso abbia intelligenza: e che, d'altra parte, è impossibile che un'intelligenza si trovi in qualcosa che non abbia un'anima. Costituendo, in base questo ragionamento, l'intelligenza nell'anima e l'anima nel corpo, costituì l'universo, affinché l'opera che Egli realizzava fosse per sua natura la più bella possibile e la più buona. Così, secondo un ragionamento verosimile, si deve dire che questo mondo è davvero un essere vivente, dotato di anima e di intelligenza, creato dalla provvidenza divina».

⁸ «Tu, piccolo uomo, sei solo una minuscola parte che, come tutte le altre, tende incessantemente al tutto: non ti rendi conto che ogni singola parte dell'universo è ordinata alla felicità dell'insieme» (Platone, *Leggi* X, 903c).

⁹ «Dio è un essere immortale, razionale, perfetto o intelligente, beato, non suscettibile di alcun male, che, nella sua provvidenza, si prende cura del cosmo e di tutto ciò che è in esso» (Diogene

se non accadere necessariamente¹⁰. Non a caso tutti i fenomeni e gli accadimenti del mondo (anche quelli all'apparenza più dannosi o inutili) hanno un loro "perché" e un loro "fine" nella logica dell'intero. Ad esempio, per Crisippo gli animali feroci esistono per saggiare la nostra forza e il nostro coraggio, il veleno delle serpi per trarne medicinali, gli insetti fastidiosi per combattere la pigrizia, i topi per impedirci di accumulare cose senza criterio, le catastrofi e i terremoti per espiare le nostre colpe e purificarci dai mali: le imperfezioni e le sofferenze della parte sono infatti funzionali alla perfezione dell'intero e, quindi, all'affermazione del bene¹¹. Anche l'agire umano però, nella misura in cui è vincolato da una legge razionale che tutto determina, è libero solo apparentemente. All'uomo è data unicamente la libertà di adeguarsi al volere del fato, ponendo il destino a guida del proprio progetto di vita¹². Chiunque cerchi di piegare il corso del mondo al suo volere e di conformarlo ai suoi progetti, è invece ineluttabilmente destinato al fallimento. Il vero bene, per i mortali, sta nell'ubbidire all'ordine supremo che permea tutto l'universo, agendo in accordo con la natura. La provvidenza, però, è capace di riassorbire nel proprio disegno positivo anche il male prodotto dalla cecità di quegli uomini che, non riuscendo a vedere il *nomos* ovunque operante, contribuiscono inevitabilmente alla propria sciagura¹³. Se gli uomini riuscissero a comprendere in profondità il disegno che regge l'universo e la connessione che lega fra loro i singoli eventi, nessuno di questi potrebbe apparire loro come un male reale. La provvidenza divina ha infatti organizzato l'universo nel modo più vantaggioso per l'uomo¹⁴.

Laerzio, *Vitae philosophorum*, III sec. d.C.; tr. it. *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Bompiani, Milano 2005, VII, cap. I, 147, in riferimento a Zenone).

¹⁰ Cfr. *Stoicorum Veterum Fragmenta* (= *SVF*), voll. I-III, hrsg.v. H. von Arnim, Teubner, Leipzig 1903-1905; vol. IV (*Indices*), hrsg. v. M. Adler, Teubner, Leipzig 1924 (ristampa anastatica Teubner, Stuttgart 1964); qui vol. I, nn. 160-162, 175-176, 527; vol. II, nn. 634, 913-915, 1169-1170 (tr. it. *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans Von Arnim*, Bompiani, Milano 2014).

¹¹ Cfr. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, cit. II, nn. 1136, 1152-1553, 1161-1163, 1172-1173.

¹² In un inno di Cleante, tradotto da Seneca (*Epistulae morales ad Lucilium*, 107, 11; tr. it. *Lettere morali a Lucilio*, Garzanti, Milano 1989, voll. II), si dice: «Conducimi dove tu vuoi, padre e signore dell'alto cielo: non esiterò ad ubbidirti, sono pronto. Nel caso opponessi resistenza, ti seguirò gemendo e subirò di malanimo ciò che potevo fare volentieri. Il fato conduce chi lo asseconda, trascina chi gli resiste (*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*)».

¹³ La stoa tende quindi a risolvere il male nell'armonia cosmica, retta da un preciso disegno provvidenziale, in quanto fa riferimento a un agente divino consapevole, per quanto sostanzialmente immanente nell'universo.

¹⁴ Nella misura in cui la totalità dell'universo è strutturata in funzione dell'uomo quale suo vertice, il provvidenzialismo stoico è quindi in ultima istanza profondamente antropocentrico: tutti gli aspetti del reale, anche quelli più negativi, trovano infatti da ultimo giustificazione nell'utilità per l'uomo.

Ora, grazie alla mediazione dello stoicismo romano (Cicerone e Seneca in particolare¹⁵), questo concetto di provvidenza d'impronta platonico-stoica è progressivamente diventato – nonostante l'ammissione paolina dell'insondabilità della volontà divina¹⁶ – un elemento portante della dottrina cristiana. Esso consentiva infatti, come ha sottolineato Paul Tillich¹⁷, di interpretare l'intero corso del mondo e della storia in chiave soterica, contribuendo così a limitare o a debellare l'angoscia che serpeggiava fra le masse nel mondo tardo-antico di fronte a un destino cieco e a ridare senso e speranza all'esistenza personale e alla dinamica storica. Per legittimare tale concetto, la riflessione cristiana dei padri ha però dovuto fare ricorso a una serie di strategie immunizzanti, atte a scagionare Dio dall'accusa di essere in qualche modo (o fino a un certo punto) responsabile dei mali del mondo¹⁸. Tra queste strategie ne ricordiamo quattro: 1) l'estetizzazione del male, secondo cui l'irrefragabile presenza nel mondo di imperfezioni, dissonanze, tare, negatività sarebbe da ricondurre alla limitatezza e alla parzialità della prospettiva umana, incapace di scorgere, nella conflittualità delle cose, la bellezza e l'ordine del tutto¹⁹; 2) la funzionalizzazione del male, secondo cui gli elementi apparentemente disarmonici che il mondo presenta al suo interno sarebbero degli strumenti atti al raggiungimento di un bene maggiore o del bene complessivo²⁰; 3) la pedagogizzazione del male, secondo

¹⁵ Cfr. Cicerone, *De natura deorum* II, *passim*; Seneca, *De providentia*, *passim*. Per Seneca il mondo non potrebbe essere così perfetto, quale è (ogni cosa ha infatti un suo posto e una sua causa all'interno del tutto), senza un custode buono e saggio, capace di regolare i fenomeni e gli accadimenti e del mondo, nella loro apparente irregolarità e casualità, in base a una legge eterna causalmente ferrea e dappertutto operosa. Come tale, inoltre, egli è buono con coloro che sono buoni. Le eventuali sofferenze, di cui costoro possono essere vittima, sono solo degli esercizi (*exercitationes*) che la divinità infligge loro per fortificarne la virtù.

¹⁶ Rm 11,33: «O profondità della ricchezza, della sapienza e della scienza di Dio! Quanto sono imperscrutabili i suoi giudizi e inaccessibili le sue vie!».

¹⁷ Cfr. P. Tillich, *Systematische Theologie*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1956, I, p. 308 (tr.it. *Teologia sistematica*, 4 voll., Claudiana, Torino 1996-2006). Nel mondo tardoantico, il singolo vedeva nella storia (potenza che egli non poteva cambiare e alla cui dinamica non poteva contribuire) soltanto casualità e destino, *tyche* e *heimarmene*. L'unica cosa che un individuo poteva fare era accettare la sua situazione e trascenderla con coraggio stoico, con rassegnazione scettica o con elevazione mistica. In questo contesto la fede in una provvidenza individuale (coltivata nella maggior parte delle scuole filosofiche) venne sentita come una liberazione.

¹⁸ Sul problema del rapporto tra Dio e il male, la letteratura è immensa. Qui mi limito a ricordare: H. Häring, *Das Böse in der Welt*, WBG, Darmstadt 1999; S. Brogi, *I filosofi e il male: storia della teodicea da Platone ad Auschwitz*, Angeli, Milano 2006; Th. Macho, *Das Leben ist ungerecht*, Residenz Verlag, St. Pölten-Salzburg-Wien 2010.

¹⁹ Cfr. Agostino, *De ordine* I, 1/2; I, 7/18; *De civitate dei*, XI, 22-23; *Enchiridion* III, 10.

²⁰ Cfr. Agostino, *Enchiridion* III, 11; *De civitate dei*, XXII, 1.

cui determinati mali servirebbero a punire, educare, far maturare l'uomo peccatore²¹; 4) l'antropologizzazione del male, secondo cui il libero arbitrio dell'uomo sarebbe la scaturigine ultima e unica del male morale, che Dio permette (con tutte le sue conseguenze) solo al fine di non privare l'uomo della sua libertà di scelta²². In questo modo, però, la fede nella provvidenza – che è una «fede “nonostante tutto”» («*Glaube “dennoch”*»), come dice sempre Tillich, una fede cioè nonostante l'enigmaticità e la contraddittorietà del reale – ha finito per trasformarsi (a scapito del suo carattere paradossale) in un'idea razionale, in grado di consentire all'uomo di cogliere, perlomeno in maniera frammentaria, le ragioni (in ultima analisi misteriose) dell'agire di Dio²³.

Con il cristianesimo, tuttavia, le cose si sono complicate, perché in esso non abbiamo più a che fare con un demiurgo che dà ordine ad una materia caotica preesistente, come in Platone, né con un *logos* impersonale che

²¹ Cfr. Agostino, *Confessiones* VII, 3, 5; G.W. Leipzig, *Essais de Théodicée* (1710); tr. it. *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, Rizzoli, Milano 1993, I, § 23.

²² Cfr. Agostino, *De civitate dei*, XIII, 13-14.

²³ Secondo Tillich (*Systematische Theologie*, cit, I, pp. 304-309) la filosofia moderna ha poi cercato e preteso di determinare precisamente queste ragioni, sviluppando tre diverse strategie speculative (teleologica, armonizzante, dialettica), ma ha in ultima analisi fallito in questa sua intrapresa. Il tentativo di mostrare (sulla base di un'analisi puntuale di ciò che di finalistico vi è nella natura e nell'uomo) come tutte le cose siano pianificate e ordinate in modo da servire allo scopo ultimo dell'agire divino, ovvero la felicità dell'uomo, ha finito per crollare di fronte a tutti quegli eventi naturali che pregiudicano la felicità umana. Per altro, anche il tentativo di mostrare come dietro tutte le forme di agire egoistico operi una legge razionale (si pensi all'idea della 'mano invisibile') capace di armonizzare gli innumerevoli e contrastanti interessi che muovono le attività economiche e commerciali dei singoli individui), non ha retto di fronte all'esperienza storica. A ben vedere, solo una visione dialettica della realtà e della storia – pur prendendo estremamente sul serio il negativo presente nell'essere e nell'esistenza, tanto nella sua versione idealistica (Hegel scorge lucidamente le contraddizioni insite nel processo di autorealizzazione dello spirito) quanto nella sua versione realistica (Marx vede nella disumanizzazione e nell'auto-estraniazione dell'esistenza la confutazione della fede liberale in un'armonia automatica) – consente all'idea di provvidenza di riportare una vittoria sul negativo, sia da un punto di vista logico-razionale (per Hegel essa trionfa nel suo proprio tempo), sia da un punto di vista storico-fattuale (per Marx essa trionferà in un futuro ancora indeterminato). Tuttavia, questa provvidenza secolarizzata non garantisce consolazione al singolo né in Hegel (che non considera affatto la storia come luogo della felicità individuale, né nel passato né nel presente, né nel futuro), né in Marx (che non conosce alcun compimento del destino individuale al di fuori del compimento collettivo). Non a caso le catastrofi del XX secolo hanno definitivamente scosso questa fede in una provvidenza storico-razionale, gettando sul mondo un'ombra di fatalità simile a quella che aveva oscurato il mondo antico duemila anni fa e inducendo il singolo a domandarsi con inquietudine come sia possibile ancora credere in un compimento personale, vista tutta la negatività che segna l'esistenza storica.

governa la realtà, come nella Stoa, ma con un Dio personale, onnipotente, saggio e buono, che ha creato il mondo (materia compresa) dal nulla e lo conserva nel suo essere. Ma se Dio è un essere personale, onnipotente, saggio e buono, *unde malum*? L'esperienza quotidiana sembra, infatti, confliggere con la fede in un governo provvidenziale della natura e della storia. Il che, però, non può non far sorgere domande radicali.

Anzitutto: il mondo è veramente una realtà ordinata, bella e buona, come afferma il *Catechismo*? Non è forse vero che, ad una semplice analisi fenomenologica, esso sembra contenere una serie infinita di difetti, tare, abnormità, conflitti? Com'è possibile che la provvidenza divina arrivi a permetterne l'esistenza? Inoltre: tutte le deficienze e le imperfezioni che osserviamo negli enti particolari sono veramente necessarie per portare a realizzazione il piano intelligente di Dio? Sono veramente una *conditio sine qua non* per garantire la perfezione dell'universo? Si può veramente presumere che, se Dio avesse creato un mondo senza mali, l'universo sarebbe stato meno perfetto? E poi: in che modo le sofferenze dei bambini e degli innocenti possono contribuire alla costruzione di un'armonia universale? Anzi di più: che senso ha un piano intelligente e provvidenziale che prevede, presuppone e implica il dolore e la morte di milioni di esseri? Le numerose patologie fisiche e psichiche (spesso fenomenicamente inutili) confliggono manifestamente con l'idea di una provvidenza che si prende amorevolmente cura di tutte le sue creature²⁴. Non è forse vero che la *providentia universalis* (quella relativa al tutto) finisce molto spesso per confliggere di fatto con la *providentia specialissima* (quella relativa all'individuo)²⁵, visto che mostra di essere profondamente indifferente nei confronti

²⁴ Secondo Tommaso d'Aquino, i difetti di un ente particolare, per quanto cozzino contro la sua natura, possono essere funzionali o al bene di qualche altro ente o al bene del tutto: ad esempio, il leone non sopravviverebbe se non morissero, per appagarne la fame, altri animali, e i martiri non potrebbero dare prova della loro *patientia* se non esistessero tiranni persecutori. La provvidenza divina, pur prendendosi benevolmente cura di tutto ciò che è, arriva quindi a permettere l'esistenza (oltre che del male morale, anche) di talune deficienze e imperfezioni negli enti particolari, per non impedire o ostacolare la perfezione dell'universo. Se Dio avesse impedito l'esistenza dei mali, l'universo sarebbe infatti presumibilmente rimasto privo di molti beni. C'è una differenza tra chi si occupa di un essere particolare (e che è impegnato a eliminare, per quanto può, ogni difetto da ciò che è affidato alle sue cure) e chi si occupa del bene del tutto (che può permettere che esista qualche difetto in casi particolari). Cfr. *Summa theologiae* I, q. 22 («La Provvidenza di Dio»).

²⁵ F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 1821-22, I, § 59, 2. Schleiermacher distingue tra la provvidenza universale, che si riferisce alla totalità del mondo come unità, la provvidenza speciale/particolare, che si riferisce alle specie, e la provvidenza specialissima/particolarissima, che si riferisce alle singole cose.

del destino dei singoli individui? E ancora: non riconosce lo stesso *Catechismo* che l'ordine del mondo implica, «accanto alla comparsa di certi esseri, la scomparsa di altri, accanto all'esistenza del più perfetto anche quella del meno perfetto, accanto alle costruzioni della natura anche le distruzioni da essa operate»²⁶? Come si coniuga l'idea di un disegno intelligente con la casualità e la contingenza dei mutamenti genetici e con la violenza e la spietatezza della lotta per la sopravvivenza del più adatto, evidenziate da Darwin e dalle successive varianti dell'evoluzionismo? Che senso ha parlare di una *providentia* in un mondo radicalmente e ineluttabilmente segnato da un male metafisico irridimibile per buona volontà umana (finitezza, limitatezza)? Dio non avrebbe potuto creare degli esseri razionali con una propensione al bene, piuttosto che al male? Infine: Se Dio nella sua saggezza e onnipotenza ha creato un mondo ordinato, in cui tutto è molto buono (*kalà lían*)²⁷, perché esso è ancora in cammino verso una perfezione compiuta? Non poteva Dio crearlo già perfetto fin dall'inizio, invece di accontentarsi di una “perfetta imperfezione”²⁸?

Si può certo ragionevolmente supporre che Dio, nel pianificare (*consilium*) e disporre (*dispositio*), come pure nel realizzare (*executio*) e governare (*gubernatio*) il suo disegno intelligente, abbia previsto nei minimi particolari i mutamenti casuali che stanno alla base dell'evoluzione delle specie – mutamenti che, quindi, risulterebbero “casuali” solo dal nostro limitato punto di vista, mentre sarebbero in realtà necessari se considerati dal punto di vista di Dio²⁹. E si può anche ragionevolmente supporre che un giorno, quando il piano provvidenziale di Dio si sarà pienamente realizzato, tutte le imperfezioni e le disarmonie disseminate nella natura e nella storia troveranno giustificazione. Tuttavia, il problema non è, a giudizio di chi scrive, se un piano intelligente riesca ad integrare ogni casualità, contingenza e negatività in vista del raggiungimento del sommo bene finale. Il problema è piuttosto ciò che tale disegno intelligente implica a livello non solo di sofferenza degli individui, ma anche di immagine di Dio, come suggeriscono lucidamente sia il dialogo tra Ivan e Aleksej ne *I fratelli Karamazov* di Dostoevskij³⁰ sia i dialoghi

²⁶ *Catechismo della chiesa cattolica*, cit., n. 310.

²⁷ Gen 1, 31.

²⁸ Cfr. Tommaso, *Summa theologiae* I, q. 25 («La potenza divina»), art. 6 («Se Dio possa fare migliori le cose che fa»).

²⁹ Cfr. Tommaso, *Summa theologiae* I, q. 103 («Il governo delle cose in generale») e 104 («Gli effetti del governo divino in particolare»).

³⁰ F. Dostoevskij, *Brat'ja Karamazovy*, 1880; tr. it., *I fratelli Karamazov*, voll. I-II, Einaudi, Torino 2021, libro V, cap. IV: «La rivolta».

tra Rieux e Paneloux ne *La peste* di Camus³¹. Infatti, anche ammesso che un giorno vedremo «faccia a faccia»³² e tutto ci sarà spiegato, come si può accettare che un piano provvidenziale implichi così tanta sofferenza innocente? Non appare il disegno di Dio profondamente cinico e crudele? L'immagine di Dio che ne scaturisce non è quella di un essere sadico e spietato? Come ha detto molto bene Dorothee Sölle: «Ogni tentativo di vedere la sofferenza come direttamente o indirettamente causata da Dio, corre il pericolo di pensare Dio in modo sadico [...] La sofferenza umana, concretamente percepita, distrugge ogni innocenza, ogni neutralità, ogni “non sono stato io, non potevo farci niente, non lo sapevo”. Di fronte alla sofferenza non c'è una terza posizione, oltre quella delle vittime e dei carnefici. Pertanto, ogni interpretazione della sofferenza che rifiuti di guardare alle vittime e si identifichi con una giustizia che starebbe dietro la sofferenza, è già un passo verso il sadismo teologico, che vuole comprendere Dio come il torturatore»³³. Il problema è che la brutale conflittualità, che contrassegna l'ordine naturale e storico, o l'enorme dolore, che sottende nascostamente l'apparente bellezza del tutto³⁴, si scontra, se non con l'onnipotenza e la sapienza di Dio (che si manifesterebbero nella perfezione e nella semplicità delle leggi dell'universo), con l'altro decisivo attributo del Dio cristiano, cioè la sua bontà.

Per altro: fino a che punto si può parlare di una sinergia tra il governo di Dio e l'intervento dell'uomo nell'opera della creazione? Se Dio ha concesso agli uomini di scegliere liberamente tra molteplici possibilità, anche al prezzo di permettere l'emergere del male morale nel mondo, il libero arbitrio dell'uomo non finisce per limitare la presunta onnipotenza di Dio e quindi per ostacolare il suo piano provvidenziale? D'altra parte: il *providere* divino non è forse già sempre una pre-ordinare, e non un mero pre-vedere³⁵? Esso non

³¹ A. Camus, *La peste*, 1947; tr. it. *La peste*, Bompiani, Milano 2017.

³² 1 Cor 13, 12.

³³ D. Sölle, *Leiden*, Kreuz, Stuttgart/Berlin 1973, pp. 37, 44.

³⁴ Sulla costitutività ed enigmaticità della malvagità umana, cfr. R. Garaventa, *L'uomo e la sua costitutiva malvagità*, in A. Hilt, H. Zaborowski, V. Cesarone (a cura di), *La questione dell'umanismo oggi*, Quodlibet Studio, Macerata 2017, pp. 33-53; Id., *Enigmaticità dell'origine della malvagità umana*, in F. Camera, R. Celada Ballanti, G. Cunico (a cura di), *Etica, Tempo, Verità*, Le Lettere, Firenze 2019, pp. 36-56.

³⁵ Secondo Tillich (*Systematische Theologie*, cit., I, pp. 306-307) *providere* indica un pre-vedere che è un pre-ordinare. Questa ambiguità di significato del termine provvidenza spiega la diversità di interpretazioni che ne sono state date. Se si sottolinea l'elemento del pre-vedere, Dio diventa l'osservatore neutrale che conosce tutto ciò che accadrà, ma non disturba la libertà delle sue creature. Se si sottolinea l'elemento del pre-ordinare, Dio diventa un programmatore che pianifica tutto ciò che accadrà, prima di creare il mondo: tutti i processi

rende “necessario” anche ciò che sembra essere frutto dell’iniziativa umana? Il presunto libero arbitrio dell’uomo non è quindi alla fine strutturalmente limitato dall’onnipotenza di Dio? Infine: il fatto che Dio abbia creato degli esseri intelligenti e liberi, ma al contempo dotati di una complessa e contraddittoria struttura istintuale, non lo rende in qualche modo responsabile del male morale? Si può veramente sostenere che Dio abbia solo “permesso” il male morale e che esso sia da imputare esclusivamente all’uomo? Ha ancora un senso al giorno d’oggi (dopo Schopenhauer, Nietzsche, Freud e le varie correnti psicoanalitiche) sostenere con Agostino che la provvidenza divina si manifesta chiaramente nel modo in cui l’anima governa la carne e la ragione tiene sotto controllo le passioni?³⁶ A queste domande la filosofia occidentale ha ripetutamente cercato di dare risposta, senza riuscire però, come è noto, ad arrivare ad una soluzione soddisfacente.

La questione decisiva, che non può non porsi chi affronta il tema della provvidenza divina, è tuttavia la seguente: in che senso Dio provvede al bene dei singoli? Lo fa nel senso che garantisce loro (in linea con una consolidata prospettiva veterotestamentaria) benessere e felicità, appagando tutti i loro desideri *hic et nunc* (magari in conseguenza di una “supplica” a Lui rivolta) con un intervento straordinario e miracoloso? Il celebre invito evangelico a non “preoccuparsi del domani”³⁷, perché Dio si prende cura quotidianamente di noi, significa veramente che per il singolo tutto è destinato ad andar bene nella vita di quaggiù? In realtà l’esperienza mostra purtroppo in genere il contrario. Non andrà quindi letto anche questo celebre passo evangelico in senso escatologico? Non a caso Kierkegaard, che vedeva nella “*providentia specialissima*” il fulcro del messaggio evangelico e amava particolarmente il passo sui gigli del campo e gli uccelli del cielo come mirabile rappresentazione del *Christus consolator*, è costretto ad ammettere che la volontà provvidenziale di Dio non implica necessariamente felicità e benessere, bensì a volte piuttosto sofferenza e martirio:

naturali e storici sono allora nient’altro che la realizzazione di un piano divino sovratemporale. Nella prima concezione le creature continuano a costruire da sé il loro mondo, mentre Dio resta spettatore; nella seconda le creature sono le rotelle di un meccanismo universale preordinato, dato che è soltanto Dio ad agire.

³⁶ Agostino, *De providentia dei*, 4. L’esistenza della provvidenza si vede nella perfezione dell’ordine naturale di cui solo Dio può essere l’artefice: basta osservare come l’anima governi la carne e la ragione le passioni; come le membra siano disposte all’interno del corpo e quanto siano funzionali, degne e belle. Il fatto è che «quel che sembra perturbato e in disordine, rientra in un disegno più elevato, cioè nell’ordine stabilito da Dio, che è superiore a quanto può comprendere la nostra meschinità» (ivi, 7).

³⁷ Mt 6, 25-34; Lc 12, 22-31.

«Nel Nuovo Testamento la situazione è diversa. È il cristiano che crede di essere oggetto di questa provvidenza specialissima. Ma per cristiano si intende, nel Nuovo Testamento, colui che ha volontariamente rotto con tutto ciò che si chiama felicità in questo mondo, che si è immerso nella sofferenza e si è offerto in sacrificio – e gli è poi promesso di essere oggetto di una cura speciale, così che non un capello cadrà dal suo capo senza la volontà di Dio»³⁸. Che Dio si prenda cura di noi, non significa quindi necessariamente che ci destini la felicità *hic et nunc*. Anzi, sembra piuttosto che la sofferenza, e non il benessere materiale o la felicità terrena, sia lo stigma del cristiano autentico, del testimone della verità, ovvero che sia piuttosto il martirio la suprema espressione dell'amore di Dio³⁹.

In effetti, a ben vedere, la religiosità umana si manifesta proprio nell'invocazione soterica di un senso di fronte alla tragicità e crudeltà della natura e della storia (che è un «torchio» per Agostino e un «mattatoio» per Hegel). Ne consegue però che, se può essere legittimo parlare di provvidenza in una prospettiva escatologica (quella appunto di una perfezione finale cui il mondo è destinato, come afferma lo stesso *Catechismo*), ha ben poco fondamento parlare di una provvidenza al presente, tenuto conto che la realtà è fenomenologicamente segnata dalla malattia, dall'ingiustizia, dalla malvagità, da una radicale problematicità. La stessa “supplica” (*Bittgebet*) – ammesso che abbia un senso invocare l'aiuto di Dio, se il mondo è strutturato al meglio e se Dio ha già previsto tutto⁴⁰ – non si fonda proprio sull'esperienza che la realtà non è così perfetta come sembra? E, in fondo, non è forse vero che persino la più banale delle preghiere di supplica acquista un senso profondo solo se rimanda a un'idea escatologica di provvidenza che coinvolga tutti? Come ha detto una volta Alberto Caracciolo:

L'uomo, in quanto religioso, non può pregare per la redenzione dal più modesto dei mali senza avvertire il male, cioè la problematicità, la contingenza del mondo; non può pertanto né fare né pregare per il conseguimento del più modesto dei beni senza chiedere l'eternità (che, si badi, non è da confondere *tout court* con l'immortalità). Anche l'apparentemente più terrena delle preghiere – poniamo, quella del contadino

³⁸ S. Kierkegaard, *Nota Bene* (1854), 30: 85, in *Søren Kierkegaards Skrifter* (= SKS), elektro-niskversion 1.8.1 ved K. Kynde, redigeret af N.J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, T. A. Olesen og S. Tullberg, Søren Kierkegaard Forskningscenteret, København 2014, vol. 25, p. 455.

³⁹ Si pensi a Dietrich Bonhoeffer, che disse: «Dio non esaudisce tutti i nostri desideri, ma realizza tutte le sue promesse» (D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Kaiser, München 1951; tr. it. *Resistenza e resa*, Edizioni S. Paolo, Cinisello Balsamo 1996, Lettera del 14.8.1944).

⁴⁰ Cfr. R. Garaventa, *Scetticismo e preghiera. L'esempio di Wilhelm Weischedel*, in G. Morretto (a cura di), *Preghiera e filosofia*, Morcelliana, Brescia 1991, pp. 313-345.

che in tempo di siccità prega *ad pretendam pluviam* – non è mai (sempre, s'intende, in quanto reale preghiera religiosa) la semplice richiesta di un puro bene finito a un Essere puramente sostitutivo dell'altro o degli altri che ci stanno intorno, in quanto – rispetto a questi – partecipa di una scienza e di un potere superiori. E se per caso la preghiera avesse per oggetto la liberazione dal male morale, certo essa sorge sì, in tal caso, in relazione con un peccato concreto o con dei peccati concreti, ma insieme anche sempre necessariamente con la struttura che permette questi peccati. La liberazione invocata è sempre liberazione e dal peccato e dalla struttura della colpevolezza⁴¹.

È vero che gli scritti biblici testimoniano costantemente della salda fede dell'ebreo e del cristiano nell'intervento e nell'aiuto di Dio. Tuttavia, nell'Antico e nel Nuovo Testamento non si trova un concetto sistematico di *pronoia*. Questo termine appare piuttosto (insieme al concetto di “creazione dal nulla”) solo nei libri deuterocanonici influenzati dall'ellenismo (il primo e il secondo libro dei Maccabei e il libro della Sapienza: quelli citati dal *Catechismo*). Certo, secondo la dottrina cristiana, Dio avrebbe la capacità di servirsi anche dei peccati dei malvagi per realizzare qualcosa di buono, come dimostra la *felix culpa* della crocifissione del Figlio di Dio, che ha redento al contempo l'umanità. Come ha detto una volta Agostino: «Dio onnipotente non tollererebbe in alcun modo la presenza di qualche male nelle sue opere, se non fosse sufficientemente potente e buono da trarre dal male stesso il bene»⁴². Tuttavia, a ben vedere, non è tanto la constatazione fenomenologica dell'ordine e dell'armonia del creato a fondare la convinzione dell'esistenza di una provvidenza divina, bensì è la fede in un Dio provvidente che ha creato il mondo, lo conserva in vita e lo indirizza, secondo un piano da lui preordinato, verso un fine di compiuta perfezione, a fondare surrettiziamente la convinzione (difficilmente sostenibile a livello fenomenologico) della perfezione del tutto. Non a caso, i vari e molteplici argomenti addotti dai pensatori cristiani (da Agostino in poi) per giustificare ogni tipo di disarmonia esistente nel mondo e quindi per corroborare la loro “fede a prescindere” nella provvidenza divina, non solo suonano in genere retorici, artificiosi, sofisticati, per non dire grotteschi, ma finiscono soprattutto in ultima analisi per giustificare l'ordine, spesso ingiusto, vigente nel mondo, nella natura e nella storia, più che confortarci nella speranza di un ordine diverso e controfattuale, quale quello delineato ad esempio nel capitolo 21 dell'*Apocalisse* di Giovanni.

⁴¹ Cfr. A. Caracciolo, *Religione ed eticità, Studi di filosofia della religione*, Morano, Napoli 1971, p. 25.

⁴² Agostino, *Enchiridion*, 11, 3.

Prendiamo, ad esempio, quella situazione di vita, purtroppo abbastanza comune, in cui, mentre all'individuo malvagio le cose vanno bene, alla persona buona le cose vanno male. Ha senso affermare a questo proposito, come fa Agostino nel suo *Sermo de providentia dei*, che è sufficiente guardare la cosa da un diverso punto di vista per ritrovare anche in questa situazione profondamente iniqua la mano della provvidenza? Che basta cambiare prospettiva perché, da un lato, la felicità del malvagio ci appaia come una mera illusione, anzi come una punizione occulta, che finirà per farlo precipitare ancora di più nel peccato, e, dall'altro, l'infelicità della persona buona ci appaia come una prova che le potrà garantire, «attraverso l'esercizio della pazienza e della fiducia in Dio», una ricompensa ancora più grande?⁴³ E lo stesso si potrebbe dire di molti degli esempi addotti da Boezio⁴⁴ o da Tommaso⁴⁵. Tutte queste argomentazioni atte a giustificare a posteriori (*providentia post eventum*) il carattere provvidenziale delle vicende naturali e storiche sono veramente persuasive? Non finiscono per legittimare l'esistente, anche laddove non ha assolutamente nulla di provvidenziale? È un caso che Richard Swinburne, nell'applicare coerentemente questo tipo di argomentazione al problema della shoah, sia arrivato a sostenere che in essa Dio ha dato agli ebrei la possibilità di dimostrare il loro coraggio e la loro nobiltà, giustificando in pratica teologicamente l'olocausto?⁴⁶

È vero: in certi casi si può rimandare al carattere misterioso del disegno divino. Non a caso, a fronte della *difficillima quaestio* del male, lo stesso *Catechismo* si rifugia alla fine, come ha sempre fatto la teologia cristiana, nel rimando al mistero: le vie della provvidenza spesso rimangono sconosciute. Ma questa è solo una scorciatoia per evitare di affrontare il problema. Il fatto è che la presunta armonia, il presunto ordine e la presunta bellezza dell'universo, se

⁴³ Agostino, *Sermo de providentia dei*, 8.

⁴⁴ Per Boezio (*De consolatione philosophiae*) la provvidenza distribuisce diversamente le sorti a seconda dello stato d'animo dei singoli individui, tanto da imporre dolori e pene a taluni, perché non finiscano per insuperbirsi dopo un periodo di felicità o perché possano consolidare le loro virtù con l'esercizio della pazienza, ma al contempo da esimerne altri, che le avversità potrebbero rendere meno buoni (ivi, IV, 5, 4-7; IV, 6, 39-47). A suo giudizio non è lecito e non è possibile che un uomo abbracci con la mente o spieghi a parole tutti i particolari dell'opera divina (ivi, IV, 6, 55). L'importante è sapere che Dio ordina tutto ciò che avviene in natura, conserva quel che ha creato e orienta al bene tutte le realtà naturali e, quindi, elimina ogni male dai confini del suo regno. Tuttavia, Boezio non può non ammettere anche che, appena un dubbio appare risolto, se ne ripresenta un altro, come le teste dell'Idra (ivi, IV, 6, 3).

⁴⁵ Tommaso, *Summa theologiae*, q. 22.

⁴⁶ *Religion is irrational and today's society would be better off without it*: discussione tra R. Swinburne, R. Dawkins e P. Atkins, University of York, 15.10.2013 (cfr. l'articolo "Richard Swinburne", in https://de.wikipedia.org/wiki/Richard_Swinburne, in particolare note n. 4 e 5).

non sono in contraddizione con la saggezza e l'onnipotenza di Dio, sono chiaramente in insanabile conflitto con la sua bontà. Non a caso Hans Jonas, per salvare la bontà e la comprensibilità di Dio di fronte ad Auschwitz, non ha potuto far altro che metterne in dubbio l'onnipotenza⁴⁷. Come ha detto una volta Eugen Drewermann:

La crudeltà assolutamente innegabile dei meccanismi che regolano il corso dell'evoluzione della vita è qualcosa che nessuna concezione morale e valoriale potrà mai accettare. Credere in Dio ha la sua ragione appunto nel fatto che Dio e l'universo *non* sono identici, non possono essere uno – mai gli uomini potranno rapportarsi tra loro, e con le creature viventi al loro fianco, come la natura si comporta ad ogni istante con loro – e tanto meno lo può un Dio [...] In effetti: finché gli uomini provano una sensazione di benessere e si adattano formalmente nella natura, mondo e Dio possono anche apparire come indistinguibili; lo spavento che si prova in mezzo alla natura e di fronte alla natura strappa, però, l'illusorio velo panteistico e rivela l'assoluta differenza e discrepanza tra creazione e creatore. Questo spavento può assalirci in numerose situazioni di pericolo e di delusione, e tuttavia nell'insieme è qualcosa di strutturale, e *un* contenuto essenziale sta nella scoperta appunto della fondamentale impossibilità di portare a compimento e realizzazione l'esistenza terrena [...] Noi non crediamo che, considerando il mondo, sia in generale possibile riconoscere l'esistenza di un Dio creatore, e soprattutto i nostri occhi non riescono a percepire nulla della sua bontà; tutt'al più ci può apparire stupefacente la "ragione" che cerchiamo di fissare in determinate leggi naturali. Non è possibile credere in Dio perché il mondo è "bello" e "buono", bensì al contrario: si deve credere in Dio perché il mondo è spietato – perché nessun uomo può vivere senza credere nell'amore, anche se non lo trova nell'"ordine" della natura; e così crediamo che Dio sia *qualcosa di diverso* e si rapporti a noi *in modo diverso* rispetto a come che è pronta già sempre a rapportarsi a noi la natura⁴⁸.

E in effetti, la maggior parte dei tentativi otto e novecenteschi di legittimare in modo nuovo l'idea cristiana di provvidenza ruotano attorno alla contraddizione tra la saggezza/onnipotenza di Dio da un lato e la bontà di Dio dall'altro.

⁴⁷ Cfr. H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1984, pp. 37-39 (tr. it. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1993): «L'onnipotenza divina può coesistere con la bontà divina solo a prezzo della totale imperscrutabilità, cioè enigmaticità di Dio. [...] Se Dio deve essere in qualche modo e fino a un certo punto comprensibile (e a questo dobbiamo tener fermo), allora la sua bontà deve essere conciliabile con l'esistenza del male, e questo è possibile solo se egli non è *onni*-potente». Secondo Simone Weil (*Cahiers*), invece, «l'assenza sentita» di Dio, il suo nascondersi, è «il modo di presenza divina corrispondente al male».

⁴⁸ E. Drewermann, *Atem des Lebens. Die moderne Neurologie und die Frage nach Gott*, Patmos, Düsseldorf 2007, II, pp. 776-777, 802.

Penso a John Stuart Mill⁴⁹, Charles Peirce⁵⁰, William James⁵¹, A.N. Whitehead⁵², nonché, tra gli analitici, a Nelson Pike⁵³, Alvin Plantinga⁵⁴, John Hick⁵⁵, Richard Swinburne⁵⁶ e Marilyn McCord Adams⁵⁷, senza dimenticare i molti pensatori ebraici (a cominciare da E. Wiesel⁵⁸) che si sono posti il problema della presenza di Dio nella shoah e hanno protestato contro la demonicità di certe teodicee⁵⁹.

Basterebbe per altro rileggere la parabola del giardino ridente nello *Zibaldone* di Leopardi⁶⁰, per riscoprire quanto dolore, quanto disordine si celi

⁴⁹ J.S. Mill, *Three Essays on Religion*, Longmans, London 1874 (postumo).

⁵⁰ Ch. Peirce, *A Neglected Argument for the Reality of God*, in Id., *Collected Papers VI*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1908, pp. 452-480.

⁵¹ W. James, *Pragmatism*, Longmans, London 1907; *A Pluralistic Universe*, Longmans, London 1909.

⁵² A.N. Whitehead, *Process and Reality*, Free Press, New York 1929.

⁵³ Secondo Pike (*Hume on Evil*, in "The Philosophical Review", 1963, n. 72, pp. 180-197) è impossibile dimostrare che il migliore dei mondi possibili debba necessariamente comprendere episodi di sofferenza. Non si può però nemmeno provare il contrario. Un essere onnipotente e onnisciente deve, comunque, avere ragioni morali sufficientemente valide per permettere la sofferenza.

⁵⁴ Per Plantinga (*God, Freedom, and Evil*, Harper and Row, New York 1974) non si può escludere che Dio abbia considerato un bene l'esistenza di creature libere, pur sapendo che esse avrebbero potuto utilizzare male la loro libertà. Non vi è quindi alcuna incoerenza logica tra l'esistenza di un Dio onnipotente, onnisciente e infinitamente buono, e l'esistenza del male (*Free Will Defense*).

⁵⁵ Per Hick (*Evil and the God of Love*, Palgrave Macmillan, London 1966) i mali del mondo sono necessari alla crescita spirituale degli esseri umani. Dio permette la sofferenza perché le anime possano crescere o maturare. Dio è quindi responsabile ultimo del dolore e della sofferenza, ma dolore e sofferenza non sono realmente dei mali, bensì, in ultima analisi, dei beni, in quanto servono a renderci migliori (*Soul-Making Theodicy*).

⁵⁶ Per Swinburne (*Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford 1998) la dignità dell'autodeterminazione morale, anche in caso di fallimento, è un bene abbastanza grande da giustificare l'esistenza del male.

⁵⁷ Per McCord Adams (*Horrendous Evils and the Goodness of God*, Cornell University Press, Ithaca 1999), se certi mali possono essere concepiti come funzionali a un bene maggiore dell'individuo che ne è autore o vittima, ve ne sono però altri che, almeno *prima facie*, sono così orribili da non poter in alcun modo essere capaci di rendere migliore la vita di un uomo (ne sia questi l'autore o la vittima). Di fronte a questi mali non basta mostrare che la creazione e la provvidenza divina producono dei beni globali; occorre mostrare che essi acquistano un senso benefico per le persone che vi sono coinvolte. Adams propone di vedere in ogni sofferenza una forma di intima partecipazione alla vita divina. Quando vivremo nella gioia della visione beatifica, anche i mali più orribili che potremmo aver sperimentato ci appariranno in una luce diversa, perché comprenderemo che proprio in quei momenti eravamo più intimamente uniti a Dio.

⁵⁸ Cfr. E. Wiesel, *La Nuit* (1958); tr. it. *La notte*, Giuntina, Firenze 1980; E. Wiesel, *Le procès de Shamgorod tel qu'il se déroula le 25 février 1649* (1979); tr. it. *Il processo di Shamgorod (così come si svolse il 25 febbraio 1649)*, Giuntina, Firenze 1982.

⁵⁹ Su queste tematiche, cfr. R. Garaventa, *Religiosità senza dogmi*, Orthotes, Napoli 2012, capp. 5 e 6.

⁶⁰ G. Leopardi, *Zibaldone* 4133, 9 aprile 1825.

dietro quella che si presume essere una saggia, ordinata, provvidenziale strutturazione del reale. Il fatto è che il nostro mondo appare in genere non certo come il migliore dei mondi possibili (Leibniz), bensì forse come uno tra i peggiori mondi possibili (Schopenhauer), ovvero come qualcosa di assurdo e insensato nella sua sostanza ultima (Sartre, Camus). D'altra parte: non ha esso forse satana per principe, come affermano il Vangelo e le Lettere di Giovanni⁶¹? E l'accidentalità, la lotta, la colpa, il dolore, la morte (le «situazioni-limite» di Jaspers) non sono forse elementi costitutivi della vita dei singoli individui? A guardar bene, è estremamente difficile negare che il mondo quale lo conosciamo sia costitutivamente improntato da un *malum mundi* metafisico, che si manifesta nei concreti *mala in mundo*, nonché nella costitutiva tendenza dell'uomo al male (*Hang zum Bösen*: Kant; *propensio ad malum*: Kierkegaard; *Hinneigung zur Sünde*: Schleiermacher) che finisce per «imbriagliare» o «impastoiare» (Kierkegaard) la sua libertà.

A giudizio di chi scrive, però, problematizzare la presenza della provvidenza nella realtà naturale e storica non significa negare qualsiasi discorso sulla Trascendenza. Anzi: io posso prendere coscienza del male solo perché sono aperto al Bene, al Senso, all'Eterno, da cui proviene una condanna del mondo quale lo esperiamo, ma può provenire altresì una parola di salvezza⁶². Potremmo dire: io posso parlare del male perché c'è Dio. E in effetti la religiosità dell'uomo si manifesta proprio in quell'invocazione di un senso capace di dare consistenza e sostanza al nostro vivere e agire, che può (anche se non deve necessariamente) tradursi in una fede storica concreta (comprensiva magari della fiducia nell'esistenza di una provvidenza divina nascosta nell'assurdità del mondo), ma che può tradursi anche in un moto di rivolta, in una bestemmia ontologica (Giobbe).

Quindi, invece di continuare a sostenere (come fa la tradizionale dottrina cristiana) l'esistenza di una provvidenza nel mondo, che è cosa difficilmente inferibile da un punto di vista fenomenologico, forse sarebbe più sensato (anche in una prospettiva di fede) coltivare la speranza escatologico-apocalittico-messianica in un mondo controfattuale, di cui i nostri brevi e rari

⁶¹ Gv 12, 31; 14, 30; 1Gv 5,19.

⁶² Cfr. A. Caracciolo, *Nulla religioso e imperativo dell'eterno*, Tilgher, Genova 1990, p. 24: «La Trascendenza è presente nell'uomo come fonte di inquietudine. L'inquietudine che essa suscita è di natura esistenziale o, se piace, soterica, ma di *raggio cosmico*: è l'ansia di una vita che sia giustificata in se stessa [...] È richiesta di *senso* [...] Ma se la Trascendenza opera come generatrice del problema dei problemi, essa si pone anche come l'imperativo ontologico che il mondo come totalità degli esistenti e dei viventi abbia un senso [...] Suscitando l'ansia soterica (su piano riflesso: l'interrogazione filosofica), sollecita la ricerca di una risposta salvifica (su piano riflesso: metafisica)».

momenti di felicità e di benessere sono solo il *Vor-schein*⁶³, e invocare il *goel had-dam*, il «difensore» di Giobbe, di contro alla sostanziale aleatorietà di un'idea di provvidenza che si limita a giustificare a posteriori (a volte con buone, a volte con pessime ragioni) l'accaduto, la fatticità, l'esistente, lo stato del mondo con tutte le sue ingiustizie e i suoi obbrobri⁶⁴.

Speranza significa attendere con perseveranza dal futuro ciò che il presente ci nega [...] Quando Adorno (*Minima Moralia*, 61) contrappone alla rinuncia contenuta nell'*amor fati* di Nietzsche la speranza quale figura della verità a noi adeguata *hic et nunc* – “Alla fine la speranza, come si sottrae alla realtà negandola, è la sola figura in cui si manifesta la verità” –, ha ragione nella misura in cui in questo modo viene disvelata e denunciata la non-verità della realtà esistente, cioè il fatto che in essa non trova riscontro la significatività che pretendiamo costantemente di ritrovare nella realtà che ci circonda; si deve innalzare l'“idea della verità” non per sanzionare positivisticamente come vera la realtà presente, bensì proprio per impedire che ciò avvenga; fare la prima cosa sarebbe veramente, come dice Adorno, il peggior “delitto della teologia”; essa tradirebbe se stessa, laddove, per sfuggire al sospetto di dare al bisogno una risposta inventata dal bisogno (sospetto che la circonda dai tempi di Feuerbach e Nietzsche), rinunciasse, in nome della verità, ad innalzare la speranza contro la realtà non-vera⁶⁵.

Il mondo non è affatto buono e perfetto. E il fatto di aver fatto propria l'idea platonico-stoica di provvidenza – che in ultima analisi finisce per giustificare l'esistente nella sua costitutiva tragicità dimenticando che la speranza cristiana non può che essere controfattuale – è stato uno degli errori più gravi del pensiero cristiano nel suo complesso.

⁶³ Cfr. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959, vol. I, pp. 242-255 (tr.it. *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 2004).

⁶⁴ «Io so che il mio redentore (*goel*) è vivo e che, ultimo, si ergerà sulla polvere! Dopo che questa mia pelle sarà strappata via, senza la mia carne, vedrò Dio. Io lo vedrò, io stesso, i miei occhi lo contempleranno e non un altro» (Gb 19, 25-27). A questo proposito Ernst Bloch (cfr. il capitolo su Giobbe in E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968; tr.it. *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1976) scrive: «Un uomo supera, anzi risplende più del suo Dio: questa è e resta la logica del *Libro di Giobbe*, nonostante l'evidente resa finale. La categoria originaria dell'Esodo continua ad operare qui nella più potente delle sue trasformazioni. Dopo l'esodo d'Israele dall'Egitto e di Jaweh da Israele, avviene ora un esodo di Giobbe da Jaweh [...] L'amico che Giobbe cerca, il parente, il vendicatore non può essere lo stesso Jaweh contro cui Giobbe chiama il vendicatore. Non può essere quello Jaweh che egli subito dopo attacca di nuovo opponendogli il codice di un giusto. [...] La piena intensità del messianismo appare totalmente antitetica a una data disposizione del mondo».

⁶⁵ H. Gollwitzer, *Krummes Holz-aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, Kaiser, München 1970, p. 179 (tr. it. *Legno storto - Incedere eretti. Sul senso della Vita*, Marietti, Genova 1988).

CRITERI PER COGLIERE L'AZIONE DELLA PROVVIDENZA

GIACOMO CANOBBIO*

Abstract: The aim of this essay is to identify criteria for affirming God's provident action. It follows two steps: in the first, with examples taken from history, is shown the most common way of recognizing God's Providence; this coincides with the advantages that a subject, single or collective, derives from an event; in the second, I try to show the limit of this way of proceeding and I indicate the fundamental criterion that we find in the New Testament: it is providential what leads to salvation, that is, to the configuration of people to Jesus Christ. The article has a theological character, although – one could imagine – it could also be of some use for philosophers.

Keywords: Providence, Salvation, History, Action of God, Theology

* Professore emerito di Teologia Sistemática, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano

1. Introduzione

La tradizione cristiana ha recepito dalla tradizione ellenistica l'uso del termine *prónoia* integrandone il significato nella lettura dell'azione di Dio nella storia, prima in favore del popolo eletto poi dell'umanità in generale. Anello di congiunzione con il contesto culturale ellenistico può essere considerato il *Libro della Sapienza*, in particolare 14,1-4, dove nel contesto della polemica con le pratiche idolatriche si attribuisce a Dio, denominato Padre, la guida delle attività commerciali con le navi. Il testo suona:

Anche chi si dispone a navigare e a solcare onde selvagge invoca un legno più fragile dell'imbarcazione che lo porta. Questa infatti fu inventata dal desiderio di guadagni e fu costruita da una saggezza artigiana; ma la tua Provvidenza, o Padre, la pilota, perché tu tracciasti un cammino anche nel mare e un sentiero sicuro anche fra le onde, mostrando che puoi salvare da tutto, sì che uno possa imbarcarsi anche senza esperienza.

Intento dell'Autore è mostrare che a guidare la navigazione non è Iside, la dea che ha inventato la navigazione, bensì la sapienza di Dio, la sua Provvidenza. Nel passo vi sarebbe un duplice riferimento biblico: a *Es* 14, il passaggio del Mar Rosso¹ o, come si può cogliere dai vv. seguenti (5-6), all'arca di Noè, denominata zattera², o alla navigazione in generale³. Se ci si attiene a questa terza ipotesi, la dimensione universale dell'azione di Dio appare maggiormente sottolineata: anche nei traffici commerciali per i quali le navi sono state inventate, Dio, che è Padre, provvede a dirigere il viaggio anche delle persone inesperte. E ciò perché Dio ama tutto ciò che ha creato (cfr. *Sap* 11,24-25)⁴ e nessuno è come Lui, Sovrano che si prende cura di tutto e di tutti (cfr. *Sap* 12,13). L'anonimo autore di *Sapienza* vorrebbe mostrare che anche la vita ordinaria – il commercio – non sta sotto la direzione di Iside, dea della navigazione, bensì sotto la guida provvidente di Dio. In contesto

¹ M. Gilbert, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg 13-15)*, PIB, Roma 1973.

² L. Mazzinghi, *La barca della Provvidenza: Sap 14,1-10 e la figura di Iside*, in "Vivens Homo", 1997, n. 8/1, pp. 61-90.

³ Cfr. P.C. Beentjes, «You Have Given a Road in the Sea». *What is Wisdom 14,3 talking about?*, in "Ephemerides Theologicae Lovanienses", 1992, n. 68, pp. 137-141.

⁴ Questa è l'unica volta in cui nella LXX si dice che Dio ama le creature perché per amore le ha create: «si tratta di un amore che nasce dalla potenza del Sovrano dell'universo, dalla sua volontà, dalla sua compassione di fronte alle proprie creature [...] un amore fondato sulla volontà di Dio [11,25a] e che esclude ogni forma di odio o di disprezzo [11,24bc]» (L. Mazzinghi, *Il libro della Sapienza*, GBP, Roma 2020, p. 478).

polemico nei confronti dell'idolatria, si presenta una lettura della realtà "profana", cioè non appartenente alla cosiddetta storia della salvezza, derivata dalla conoscenza della sovranità di Dio su tutto e su tutti. L'idea di matrice stoica della pervasività dell'azione del logos viene trasformata in senso personalistico, cosa che già era avvenuta con il riferimento a Iside, per quanto attiene alla navigazione, e assurge a dichiarazione che non il Fato e neppure la dea – che pure era considerata al di sopra del Fato – bensì Dio guida e governa la navigazione e ciò che allegoricamente questa significa. Il riferimento a Iside porta a rileggere anche i racconti biblici, arca di Noè ed Esodo, come attestazione dell'azione provvidente di Dio⁵.

Questa idea è passata molto presto nella tradizione cristiana e non è mai stata messa in discussione. La teologia ha cercato di distinguere tra Provvidenza generale, speciale e specialissima. Se ci si attiene a questa catalogazione, nulla di quanto accade né nella natura né nella storia umana né nella vita delle singole persone dovrebbe essere considerato estraneo all'azione della Provvidenza di Dio. E l'atteggiamento del credente dovrebbe essere quello di abbandonarsi a ciò che Dio dispone. Nell'opera dell'oscuro gesuita del XVIII secolo Jean-Pierre de Caussade, *L'abbandono alla Provvidenza divina*, si trovano le indicazioni per giungere a questo atteggiamento; basti una citazione dal cap. IX:

Voi parlate, Signore, a tutti gli uomini in generale mediante gli avvenimenti generali. Tutte le rivoluzioni sono soltanto flutti della vostra Provvidenza che scatenano bufere e tempeste nel raziocinio della gente curiosa. Voi parlate in particolare a tutti gli uomini mediante ciò che accade loro momento per momento; ma invece di intendere in tutto questo la voce di Dio, invece di rispettare l'oscurità e il mistero della sua parola, si vede solo la materia, il caso, l'umore degli uomini; si trova da ridire su tutto, si vuole aggiungere, diminuire, riformare, e ci si prende l'assoluta libertà di commettere eccessi, il minore dei quali sarebbe un attentato, se si trattasse di una sola virgola delle Sacre Scritture⁶.

Questa convinzione deve però fare i conti con alcune questioni accentuate dall'attuale orizzonte di pensiero, non necessariamente in dipendenza dalla teodicea. Il problema fondamentale è comprendere come si sia arrivati ad affermare l'azione provvidente di Dio. In ambito teologico, si potrebbe

⁵ «Gli episodi biblici sono riletti e attualizzati attraverso il filtro della figura di Iside, che costituiva per i Giudei alessandrini una delle alternative più potenti e allettanti alla salvezza offerta dal Dio di Israele» (L. Mazzinghi, *La barca della Provvidenza*, cit., p. 88).

⁶ J.-P. De Caussade, *L'abbandono alla Provvidenza divina*, Adelphi, Milano 1989, p. 108.

risolvere facilmente il problema rimandando alla Bibbia, testo dal quale la teologia attinge i contenuti della sua riflessione.

Se si procedesse in questo modo, si rischierebbe però una forma di positivismo biblico, dal quale non è esente il cosiddetto metodo genetico. Si deve infatti cercare di capire perché la Bibbia arrivi ad affermare l'azione provvidente di Dio sia generale sia speciale. Si tratta di una questione metodologica che si apprende leggendo San Tommaso, il quale più volte, pur riconoscendo l'autorità della Scrittura, cerca le ragioni per le quali questa ponga alcune affermazioni. In altri termini, non si riconosce come vera un'affermazione *anzitutto* perché è contenuta nella Scrittura; piuttosto: siccome un'affermazione è vera la Scrittura la pone aprendo così la strada all'accettazione della verità; sicché compito della teologia è cercare di capire la *res* che mostra la sua verità tramite la Scrittura. In questo modo, la Scrittura diventa attestazione della comprensione della realtà, normativa per il credente, il quale però deve mostrare la plausibilità della sua comprensione mediante sia l'*analogia entis* sia l'*analogia fidei*⁷.

Se si assume questa indicazione metodologica, diventa necessario cercare di capire perché la tradizione cristiana, compresa quella scritturistica, abbia attribuito alla Provvidenza di Dio lo svolgersi delle vicende umane in generale e abbia attribuito a questa medesima Provvidenza alcuni avvenimenti.

Si è già accennato che la tradizione ellenistica riconosceva l'azione della *prónoia* che tutto dispone verso un fine⁸. Constatare ciò comporta superare la contrapposizione tra visione biblica e visione ellenistica: la contaminazione tra le culture è maggiore di quanto molte volte non si pensi. Ciò non significa che non ci siano differenze, ma queste sono da leggere insieme con alcuni dati condivisi. Riconoscerlo vorrebbe dire anche superare la contrapposizione tra ragione e fede di matrice dialettica, il cui fantasma continua a serpeggiare in alcune forme di teologia.

Il nostro itinerario si snoderà in due momenti. Nel primo, con alcuni esempi, si cercherà di mostrare come e perché si siano letti gli stessi avvenimenti come provvidenziali, ma in senso opposto; si cercherà di capire se nelle due diverse letture si siano usati gli stessi criteri, per imparare con quali criteri

⁷ È la figura di teologia indicata dalla *Dei Filius* del Vaticano I: «Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliqua Deo dante mysteriorum intelligentiam eam que fructuosissimam assequitur ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine ultimo; numquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius obiectum constituunt» (DH 3016).

⁸ Cfr. A. Magris, *Il concetto di provvidenza nella filosofia ellenistica e la sua ricezione in ambito biblico-cristiano*, in "Segni e Comprensione", 2022, n. 36\103, pp. 32-57.

si possano/debbero leggere gli interventi della Provvidenza. Nel secondo si cercherà, in forma sistematica, di illustrare la pertinenza o meno dei criteri in genere utilizzati per affermare l'azione della Provvidenza.

2. Una Provvidenza a proprio uso

Prendiamo avvio da un episodio della storia del rapporto tra Stato italiano e Chiesa: la presa di Porta Pia, che segna la fine dello Stato pontificio (20 settembre 1870). Di questo avvenimento consideriamo due letture, quella di Papa Pio IX e, a circa cento anni di distanza, quella di Giovanni Battista Montini. Poco dopo il drammatico avvenimento, Papa Mastai Ferretti, nell'enciclica *Respicientes ea* (1 novembre 1870), scriveva:

Considerando tutto ciò che il Governo Subalpino fa già da parecchi anni, con continue macchinazioni, per abbattere il *Principato civile concesso per singolare Provvidenza di Dio* a questa Apostolica Sede, affinché i successori del beato Pietro avessero la piena libertà e la sicurezza necessarie nell'esercizio della loro giurisdizione spirituale, Ci è impossibile, Venerabili Fratelli, non sentirci il cuore commosso da profondo dolore per così grande cospirazione contro la Chiesa di Dio e contro questa Santa Sede, in questo luttuoso momento, nel quale lo stesso Governo, seguendo i consigli delle sette di perdizione, compì contro ogni legge, con la violenza e con le armi, quella sacrilega invasione, che già da gran tempo meditava, dell'alma Nostra città e delle altre città di cui ancora Ci rimaneva il dominio dopo la precedente usurpazione⁹.

⁹ *Enchiridion delle Encicliche* 2, EDB, Bologna 1996, n. 423. Più avanti, dopo un rimando a Pio VII, il quale aveva visto nella richiesta di cedere una proprietà della Sede apostolica un atto simile a quello del re di Israele che chiede a Naboth di cedergli la sua vigna, si riprende la stessa idea: «Noi giudicammo che non Ci fosse assolutamente lecito abbandonare un'eredità tanto sacra e tanto antica (ossia il temporale dominio di questa Santa Sede, *posseduto non senza un evidente disegno della Divina Provvidenza in così lunga serie di secoli dai Nostri Predecessori*) né accettare col silenzio che qualcuno s'impadronisse della principale città del mondo cattolico per poi (una volta sovvertita e distrutta la santissima forma di governo che Gesù Cristo affidò alla sua Chiesa, e che fu strutturata sui sacri canoni emanati dallo Spirito di Dio) introdurre un codice contrario e ripugnante non solo ai sacri canoni ma agli stessi precetti evangelici; insomma, trasferirvi, come è d'abitudine, un nuovo ordine delle cose che tende palesemente ad uniformare e a confondere la Chiesa Cattolica con tutte le altre sette e superstizioni» (ivi, n. 427). Così ancora nell'Enciclica *Ubi nos* del 15 maggio 1871, con la quale si rifiutava la legge delle Guarentigie: «Nel riflettere e considerare tali questioni, come è Nostro dovere, Noi siamo costretti a confermare nuovamente e a dichiarare con insistenza ciò che più di una volta esponemmo a Voi, del tutto consenzienti con Noi, ossia che *il potere temporale della Santa Sede è stato concesso al Romano Pontefice per singolare volontà della Divina Provvidenza* e che esso è necessario affinché lo stesso Pontefice Romano, mai soggetto a nessun Principe o a un Potere civile, possa esercitare la suprema potestà di pacere e governare in piena libertà tutto il gregge del Signore con l'autorità conferitagli dallo

I criteri assunti per affermare che il potere temporale è stato disposto per volontà della divina Provvidenza sono due: il primo di carattere storico, da secoli questo potere esiste, il secondo di carattere teologico, la libertà nell'esercizio della giurisdizione spirituale. Se il primo criterio non appare cogente: dichiarare che quanto è avvenuto storicamente dipende dalla volontà della Provvidenza divina appare piuttosto rischioso; potrebbe fare pensare che tutto ciò che accade nella storia sia disposto da Dio; il secondo risulta piuttosto oggi problematico in due direzioni; la prima: un Papa che governa e difende territori con un esercito pone la questione se corrisponda al servizio petrino teologicamente pensato; la seconda: la libertà da incombenze relative al potere temporale non sarebbe la condizione per l'esercizio di una giurisdizione spirituale?¹⁰

È fondandosi sul tema della libertà, in effetti, che il futuro Paolo VI, il 10 ottobre 1962, alla vigilia della solenne apertura del concilio Vaticano II, in Campidoglio, alla presenza delle autorità civili e militari del Comune di Roma e dello Stato italiano, rileggerà l'usurpazione perpetrata dal Governo Subalbino:

Parve un crollo; e per il dominio territoriale pontificio lo fu; e parve allora, e per tanti anni successivi, a molti ecclesiastici ed a molti cattolici non potere la Chiesa romana rinunciarvi, e accumulando la rivendicazione storica della legittimità della sua origine con l'indispensabilità della sua funzione, si pensò doversi quel potere temporale ricuperare, ricostituire. E sappiamo che ad avvalorare questa opinione per cui fu così travagliata e priva delle più cospicue sue forze, quelle cattoliche, la vita politica italiana, fu l'antagonismo sorto tra lo Stato e la Chiesa. Parole concilianti, ma seguite da contrari fatti severi, non valsero a rassicurare il Papato che privato, anzi *sollevato*, dal potere temporale, avrebbe potuto esplicare egualmente nel mondo la sua missione; tanto più che nell'opinione pubblica a lui avversa era diffusa la convinzione, anzi la triste speranza, che la secolare istituzione pontificia sarebbe caduta, come ogni altra istituzione puramente umana, col cadere dello sgabello terreno sul quale appoggiava

stesso Cristo Signore su tutta la Chiesa e perché possa provvedere al maggior bene della stessa Chiesa ed agli indigenti» (ivi, n. 441). Il corsivo è dell'autore di questo breve saggio.

¹⁰ In questo senso, l'offerta delle "guarentigie" appare maggiormente coerente con la libertà dell'esercizio del ministero petrino. Pio IX vi vede invece una macchinazione perversa: «[...] Noi, per non violare la fede, non possiamo aderire con giuramento ad alcuna conciliazione forzata che in qualche modo annulli o limiti i Nostri diritti, che sono diritti di Dio e della Sede Apostolica; così ora, per dovere del Nostro ufficio, Noi dichiariamo che mai potremo in alcun modo ammettere o accettare quelle garanzie, ossia *guarentigie*, escogitate dal Governo Subalpino, qualunque sia il loro dispositivo, né altri patti, qualunque sia il loro contenuto e comunque siano stati ratificati, in quanto essi ci furono proposti con il pretesto di rafforzare la Nostra sacra e libera potestà in luogo e in sostituzione del Principato civile di cui la divina Provvidenza volle dotata e rafforzata la Santa Sede Apostolica, come Ci è confermato sia da titoli legittimi e indiscussi, sia dal possesso di undici secoli ed oltre» (Enciclica *Ubi nos*, in *Enchiridion delle Encicliche* 2, cit., n. 439).

da tanti secoli i suoi piedi, voglio dire la sua presenza politica nel mondo e la sua sempre mal difesa indipendenza. Ma *la Provvidenza, ora lo vediamo bene, aveva diversamente disposto le cose, quasi drammaticamente giocando negli avvenimenti*¹¹.

Un avvenimento letto in modo notevolmente diverso: provvidenziale, da una parte, in contrasto con la disposizione della Provvidenza, dall'altra. Come decidere? Non si può giustificare la differenza con il semplice riferimento alla diversa situazione storica. Infatti è in gioco il criterio di valutazione dell'agire della Provvidenza. Confrontando le due visioni, si può dire che è il bene della Chiesa a guidare la differente lettura. Valutato in prossimità dell'avvenimento, questo bene coincide con il mantenimento di uno Stato pontificio, condizione per la libertà della Chiesa. Nella lettura di Montini, ciò che era stato ritenuto male, a distanza di tempo appare un bene poiché ora la Chiesa può essere maggiormente libera di svolgere la sua missione universale. Ciò sta a significare che, secondo la lettura di Montini, la Provvidenza di Dio opera per il bene della Chiesa anche mediante ciò che immediatamente appariva un male.

Dal confronto delle due letture si può almeno ricavare: 1. Che non si deve frettolosamente dichiarare provvidenziale un avvenimento; 2. Che solo quando è integrato in un bene finale constatato, anche ciò che soggettivamente – in verità la valutazione di Pio IX voleva essere “oggettiva” – era considerato un male può essere dichiarato provvidenziale. Ciò non significa che quanto appariva oggettivamente male diventi bene; viene piuttosto reso funzionale a un disegno, che però si coglie solo alla fine e attiene al fine (in questo caso la libertà della Chiesa; anche se in verità è la libertà di azione del Papa).

La questione diventa però: quando è la fine? Nel caso considerato non è certamente la fine escatologica, bensì una fine contingente, considerata in base a un fine, appunto quello della libertà. Si evidenzia qui un primo criterio: la Provvidenza agisce là dove la Chiesa mantiene/acquisisce libertà di azione, che ovviamente è valutata nella particolare congiuntura.

Va però osservato che, se la fine coincide con un bene considerato nell'immediato, non si sfugge al sospetto di una lettura strumentale della Provvidenza. E. Schillebeeckx in un breve saggio apparso sulla Rivista *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* nel 1960 dopo una rapida recensione di esempi di vicende personali ritenute provvidenziali non temeva di concludere: «La fede nella Provvidenza [...] si orienta sempre nello stesso senso: quel che ci conviene»¹².

¹¹ G.B. Montini, *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963). III (1961-1963)*, Istituto Paolo VI - Studium, Brescia-Roma 1997, pp. 5351-5352. Il corsivo è dell'autore di questo articolo.

¹² E. Schillebeeckx, *La buona Provvidenza di Dio*, in Id., *Dio e l'uomo*, Edizioni Paoline, Roma 1969², p. 330.

È la prospettiva che si trova anche in alcuni personaggi del romanzo di Alessandro Manzoni, *I promessi sposi*, che viene in genere considerato il romanzo nel quale la Provvidenza occupa un posto fondamentale¹³. Per fare un paio di esempi che rispecchiano alcuni modi abbastanza diffusi di interpretare l'azione della Provvidenza, si possono ricordare don Abbondio e Gonzalo Fernández. Quando nel cap. XXXVIII a don Abbondio viene comunicata la morte di don Rodrigo, egli vi vede l'azione della Provvidenza:

Ah! È morto dunque! È proprio andato! – esclamò don Abbondio – Vedete, figliuoli, se la Provvidenza arriva alla fine certa gente. Sapete che l'è una gran cosa! Un gran respiro per questo povero paese! Ché non ci si poteva vivere con colui. È stata un gran flagello questa peste; ma è anche stata *una scopa*; ha spazzato via certi soggetti, che figliuoli miei, non ce ne liberavamo più¹⁴.

Quanto a don Gonzalo, quando gli si gli presenta da parte del Tadino, uno dei conservatori della Sanità, che per evitare la peste sarebbe stato utile impedire il passaggio dell'esercito che stava andando all'assedio di Mantova, «rispose che non sapeva cosa farci; che i motivi d'interesse e di reputazione, per i quali s'era mosso quell'esercito, pesavan più che il pericolo rappresentato; che con tutto ciò si cercasse di riparare alla meglio, e si sperasse nella Provvidenza»¹⁵.

Certo, nel romanzo vi è anche un'altra visione, quella che si propone da parte di Manzoni quando Renzo lascia l'osteria di Gorgonzola, dove ha assistito al racconto delle sue malefatte nella rivolta di Milano da parte del mercante, che pure vede l'azione della Provvidenza nella difesa dei propri affari: «Renzo [...] andò dritto all'uscio, passò la soglia, e, a guida della Provvidenza, s'incamminò dalla parte opposta a quella per cui era venuto»¹⁶. Giustamente fa osservare Pierantonio Frare:

Non si può quindi ritenere “provvidenziale” l'insieme degli avvenimenti solo perché, alla fine, Renzo e Lucia si sposano: equivarrebbe a ritenere che la morte di tante persone (innocenti o colpevoli non fa differenza) causata dalla peste, dalla guerra,

¹³ Questo tipo di lettura è riconducibile a A. Momigliano *Alessandro Manzoni*, Principato, Milano 1974, che parla del romanzo come «epopea della Provvidenza» (p. 225); l'espressione è diventata luogo comune. Non si deve certamente negare che il tema della Provvidenza sia presente nel romanzo, ma si deve almeno differenziare la modalità con la quale i personaggi vi si riferiscono: cfr. P. Frare, *La religione*, in P. Italia (a cura di), *Manzoni*, Carocci, Roma 2020, pp. 228-229.

¹⁴ A. Manzoni, *I promessi sposi*, a cura di F. Ulivi, Newton Compton, Roma 1989, p. 571.

¹⁵ Cap. XXVIII, *ivi*, p. 433.

¹⁶ Cap. XVI, *ivi*, p. 264.

dalla carestia è ordinata allo scioglimento felice dei casi di Renzo e Lucia. Tanto varrebbe sostenere che sulla terra il giusto è sempre ricompensato e il malvagio sempre castigato (anche se ciò possa occasionalmente darsi): concezione eudemonologica della giustizia (e della Provvidenza, che la opera) che il narratore respinge decisamente, tanto da far morire padre Cristoforo di peste, come anche Perpetua, e da far sopravvivere don Abbondio, infine trionfante sul suo nemico don Rodrigo¹⁷.

3. *Alla ricerca di criteri*

Di fronte alla notazione citata ci si può domandare se non ci siano altri criteri per cogliere l'azione della Provvidenza. La domanda non è impertinente: di fatto anche la Scrittura utilizza il criterio della salvezza, che non è mai generica, bensì sempre concreta, legata alle vicende della vita e della storia¹⁸, al punto da circoscrivere molte volte l'azione benefica di Dio al popolo di Israele, a qualche personaggio all'interno del popolo, lasciando così intendere che la Provvidenza è selettiva.

Ovvio che per poter affermare l'azione provvidente di Dio si prende avvio da un'esperienza nella quale si percepisce sorprendentemente di essere termine di un'attenzione singolare: in un mondo minaccioso, fare esperienza di non essere travolti e quindi inghiottiti dal caos porta a ritenere che solo una divinità può essere intervenuta. Questo non vuol dire che la minaccia del caos sia scomparsa: essa permane costantemente, ma l'esperienza di essere stati preservati produce la fiducia che tale minaccia non avrà il sopravvento, e anche quando momentaneamente si soccombe sotto di essa, questa situazione non sarà definitiva perché il proprio Dio è più forte anche della morte. Va da sé che la minaccia abbia sempre un volto concreto: quello dei nemici, della malattia, della morte. Tutti questi elementi costituiscono la riproposizione del non esserci¹⁹ da cui l'azione di Dio solo ha tratto e da cui Dio solo può preservare.

Leggendo la Scrittura si avverte pertanto una graduale, correlata, maturazione dell'idea di Dio e di quella di salvezza. Senza ricadere nei luoghi

¹⁷ P. Frare, *La religione*, cit., p. 229.

¹⁸ Vale l'osservazione di G. Scholem: «L'ebraismo, in tutte le sue forme e manifestazioni, ha sempre affermato un concetto di redenzione come evento che si manifesta pubblicamente, sulla scena della storia e all'interno della comunità. È un avvenimento che ha luogo nel mondo visibile e non può essere concepito senza tale apparenza visibile» (*Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo*, in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, a cura di R. Donatoni e E. Zevi con una nota di S. Campanini, Adelphi, Milano 2008, p. 13).

¹⁹ Si allude qui all'espressione di *2Mac* 7,28 posta dall'autore sulla bocca della madre che incoraggia il figlio a resistere fondandosi sulla convinzione che come Dio ha saputo far essere le cose *ex oukontōn*, così potrà ridare la vita a lui che ora muore sotto i colpi del carnefice.

comuni, che soprattutto dalla metà del secolo scorso, sotto l'influsso della *Teologia dell'Antico Testamento* di Gerhard von Rad, hanno pervaso anche la teologia cattolica, facendo derivare la fede nella creazione dalla fede nella salvezza storica²⁰, si può riconoscere che la constatazione dell'esserci del mondo ha portato a ritenere che esso non sarebbe precipitato nuovamente nel caos originario – che si mostrava di quando in quando nei caotici fenomeni “naturali”: diluvio, carestie, pestilenze – perché l'opera ordinatrice di Dio, descritta non solo in *Gen* 1, 1-2, 4a, che peraltro non attiene a un inizio cronologico, bensì a una condizione strutturale poeticamente osservata, non avrebbe potuto essere distrutta. Sicché percezione del permanere del mondo e percezione di salvezza storica vanno di pari passo. Varrebbe la pena, al riguardo, leggere il *Sal* 136 nel quale, in forma responsoriale, si loda l'eterno amore di Dio elencando le sue azioni dalla creazione fino al mantenimento della vita di tutti i viventi. Lo sguardo sull'universale azione salvante di Dio si collega con lo sguardo alla particolare azione nei confronti del popolo eletto. Questa è inclusa tra due orizzonti universali, quasi a dire che essa può stare solo perché Dio è il Dio degli dei, il Signore dei signori, datore di vita. La concentrazione sull'azione salvifica di Dio per Israele (vv. 10-24) si presenta pertanto come momento di passaggio dei prodigi di Dio osservabili nella creazione: dimensione cosmica e dimensione storica stanno unificate sotto la descrizione della personalità amorevole di Dio, che si volge a «ogni carne».

Questa osservazione sintetica alla concezione dell'AT permette di dire che, a differenza dei greci, l'uomo dell'AT «non vede il suo universo come un cosmo che ha assolutamente bisogno di una forza divina per mantenersi tale, bensì come un essere minacciato che ha bisogno continuamente dell'azione salvatrice del Creatore»²¹. La fede nella creazione (che si configura a partire dalla constatazione del permanere del mondo e non solo dell'origine di questo) si configura come presupposto della fede nell'azione salvifica storica, che si presenta, a sua volta, come rinnovata conferma della fede nella creazione: i prodigi che Dio compie a favore di Israele hanno valore di segno che il mondo non ritornerà nel caos.

Da qui nasce la prospettiva messianico-escatologica, che in alcuni testi delinea la ricostituzione dell'ordine originario che travalica la storia particolare di Israele per includere anche la natura (cfr., ad es., *Is* 11,1-9): il Dio ordinatore originario rimetterà ordine nel caos, che è l'esperienza quotidiana del popolo e dei popoli. Se nella maggior parte dei testi ci si concentra

²⁰ Il riferimento fondamentale sarebbe il cosiddetto “piccolo credo storico” di *Deut* 26, 5-9.

²¹ L. Scheffczyk, *Création et providence*, Cerf, Paris 1967, p. 27.

sull'azione storica, è perché l'esperienza più immediata è questa e il riferimento all'azione creatrice-ordinatrice serve a giustificare la fiducia che il popolo non verrà lasciato in balia dei nemici. D'altra parte, le azioni salvifiche, continuamente rilette, servono a garantire l'idea che Dio non ha perduto la sua potenza originaria, continua anzi a manifestarsi come Sovrano. A Lui pertanto ci si può rivolgere perché intervenga a salvare; e ciò vale per tutti, poiché Egli dà a tutti «il cibo in tempo opportuno», apre la sua mano e sazia la fame (il desiderio) di ogni vivente (cfr. *Sal* 145,15-16).

4. *Tra azione particolare e azione universale*

Da questi pochi cenni si può cogliere un nesso tra azione singolare e azione universale di Dio, finalizzata a dare, mantenere, ridonare vita. La questione che sorge è però perché si dia una concentrazione sulla vicenda di Israele, molte volte a scapito di altri popoli: se Dio è veramente il Signore di tutto e di tutti, perché salva anzitutto Israele? La risposta potrebbe essere trovata nel fatto che gli scrittori biblici leggono la realtà storica a partire dalla loro esperienza, sicché anche la signoria universale di Dio è anzitutto a servizio della costituzione e della salvezza di questo popolo²².

²² Nei libri storici, ma anche in alcuni *Salmi* (cfr. ad es., *Sal* 78) si vede una lettura “a cono” dell'azione di Dio: dall'azione universale si passa a quella relativa alla costituzione del popolo e in essa all'elezione della tribù di Giuda e in essa all'elezione della famiglia di Jesse da cui viene Davide. Sembra di trovarsi di fronte a una teologia della storia che verrà ripresa in epoca cristiana, ad es., nella teologia politica di Eusebio di Cesarea (sec. IV), che vede Costantino come inviato di Dio, grazie al quale la storia giunge al suo compimento, che consiste nella cristianizzazione dell'impero, e di Ottone di Frisinga (sec. XII), che, riprendendo nella sua *Chronica. Historia de duabus civitatibus* la visione di Eusebio, rilegge la storia come graduale ascesa verso il Regno di Dio. Pur senza questa enfasi, si trovano anche esempi più vicini a noi: si può citare Pio IX, che in occasione della firma del Concordato 11 febbraio 1929, riconobbe in Benito Mussolini l'uomo della Provvidenza. Due giorni dopo la firma del Concordato, il 13 febbraio 1929, in un discorso agli studenti dell'Università cattolica di Milano, Papa Ratti, dopo aver indicato se stesso, alpinista e bibliotecario, come la persona più adatta per giungere all'avvenimento accaduto due giorni prima, così si esprimeva: «Dobbiamo dire che siamo stati anche dall'altra parte nobilmente assecondati. E forse ci voleva anche un uomo come quello che la Provvidenza Ci ha fatto incontrare; un uomo che non avesse le preoccupazioni della scuola liberale, per gli uomini della quale tutte quelle leggi, tutti quegli ordinamenti, o piuttosto disordinamenti, tutte quelle leggi, diciamo, e tutti quei regolamenti erano altrettanti feticci e, proprio come i feticci, tanto più intangibili e venerandi quanto più brutti e deformi. E con la grazia di Dio, con molta pazienza, con molto lavoro, con l'incontro di molti e nobili assecondamenti, siamo riusciti “tamquam per medium profundam eundo” a concludere un Concordato che, se non è il migliore di quanti se ne possono fare, è certo tra i migliori che si sono fin qua fatti; ed è con profonda compiacenza che crediamo di avere con

Se però vale questa risposta, non ci si trova nella situazione alla quale si è accennato sopra, non si afferma cioè l'azione salvifica di Dio dove "conviene"? D'altra parte, sarebbe possibile vedere un'azione salvifica storica universale? Non sarebbe dimenticare i conflitti che la storia comporta?

La via di uscita pare sia quella di considerare l'azione salvifica particolare come segno dell'identità di Dio che vuol condurre a compimento la storia di tutti mostrandosi capace ora di salvare qualcuno. Ma con quali criteri? Si deve rinunciare a cercarli in nome della trascendenza di Dio, come si legge in un passo di *Is* 45,9 («Guai a chi contende con chi lo ha plasmato, un vaso fra vasi d'argilla. Dirà forse la creta al vasaio: "Che cosa fai"? Oppure: "La tua opera non ha manici"?»)? Di fatto chi ha avvertito la presenza salvante di Dio non può non dire che Egli si è preso cura di lei/lui e quindi è arrivata/o a confessare la Sua identità, in una circolarità tra esperienza e confessione dell'identità di Dio. Se, in forza dell'ignoranza circa i criteri dell'azione selettiva di Dio o in forza del rifiuto a riconoscere che nell'esperienza salvifica particolare il Dio universale si è reso presente, si giungesse a dichiarare che non si può affermare con certezza alcuna azione salvante, si dovrebbe concludere che il fenomeno nel quale si è coinvolti non ha spiegazione.

La Sacra Scrittura aiuta a uscire da questa possibile *impasse*: fenomeni di carattere salvifico, cioè di liberazione o di preservazione dal caos, non possono che essere attribuiti alla divinità che è supposta benevola in quanto sta all'origine della vita. In questo senso anche l'interpretazione "interessata" della Provvidenza non appare del tutto fuori luogo. Si potrebbe dire: l'esperienza della Provvidenza particolare appare maggiormente plausibile di quella della Provvidenza universale, al cui riconoscimento si giunge a partire dall'esperienza particolare.

In effetti, è appunto quella universale che è messa in discussione, soprattutto a partire dall'epoca moderna, ed è invece riaffermata dal Magistero cattolico, che al Vaticano I nel cap. I della Costituzione *Dei Filius* dichiara: «Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, "attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter" (*Sap* 8,1). "Omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius" (*Hb* 4,13), ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt» (DH 3003)²³. Il testo, stando al Relatore della Deputazione della fede, vuole contrastare il deismo²⁴. La dichiarazione sulla Provvidenza è

esso ridato Dio all'Italia e l'Italia a Dio» (www.vatican.va/content/pius-xi/it/speeches/documents/hfp-xispe19290213vogliamo-anzitutto.html; 17/04/2023).

²³ Va notato che questa dichiarazione, a differenza di quelle che precedono e sono relative alla creazione, non ha un canone corrispondente.

²⁴ Cfr. J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, continuaverunt L. Petit - J.B. Martin, vol. 51, Arnheim & Leipzig 1926, col. 46B.

posta come conseguenza della fede sulla creazione. La formula usata (*tuetur atque gubernat*), come pure la citazione di *Sap* 8,1, viene dal *Catechismo romano*, § 30²⁵. Il fondamento dell'affermazione sulla Provvidenza, stando a *Eb* 4,13, risiede poi nell'onniscienza di Dio, che conosce anche ciò che gli esseri umani compiranno liberamente. Ciò lascia intendere che l'azione di Dio mette in conto l'intrico delle scelte umane, ma non si fa bloccare da esso: conoscendole in precedenza (che non vuol dire causarle direttamente), Egli sa districarsi in esse, facendole anche servire al suo obiettivo, che è riportare tutto all'ordine.

Ci si trova in linea con la tradizione scolastica, che in questo risente della concezione stoica²⁶, ma oltre ogni affermazione di necessità: tutto quanto Dio compie, creazione compresa, è attuazione della sua libertà e quindi del suo amore. Si contrasta in questo modo la concezione meccanicistica del mondo tipica del deismo: Dio non ha dato origine al mondo lasciando poi che questo proceda secondo le leggi che Egli vi avrebbe immesso; è piuttosto costantemente presente a esso ed è attuale principio e fondamento di ogni processo che si constata in esso. Trascendenza e immanenza di Dio sono così ugualmente affermate, tuttavia non in contrapposizione; bensì coesistenti, contro sia il deismo sia il panteismo. L'idea di Provvidenza in questo senso apre a una concezione non fissista della "natura": Dio, che è creatore, può intervenire anche al di fuori dei processi "normali" della natura²⁷.

Nell'intervento magisteriale appena ricordato si raccoglie la convinzione che ha attraversato i secoli e aveva trovato espressione molto presto nella teologia cristiana²⁸.

²⁵ Qui, dopo aver dichiarato che tutto ricadrebbe nel nulla «se l'eterna Provvidenza non assistesse le cose e non le conservasse nel loro esistere con la stessa potenza con cui in principio furono chiamate dal nulla» [cfr. *Sap* 11,26], si aggiunge: «E non soltanto Dio tutela e regge l'universo con la sua Provvidenza, ma con intima efficacia stimola al moto e all'azione tutto ciò che nel mondo si muove e agisce, non già sopprimendo la capacità delle cause seconde, bensì prevenendola. La sua efficacia misteriosa inerisce alle singole realtà e, secondo la parola della *Sapienza*, essa *si estende da un confine all'altro con forza, governa con bontà eccellente ogni cosa* (*Sap* 8,1)».

²⁶ Cfr. H.J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben "Dei Filius" des I. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission*, Herder, Freiburg 1968, pp. 162-167.

²⁷ Non si può dimenticare che l'affermazione dell'agire libero di Dio rispetto a una concezione meccanicistica del mondo, nella logica della *Dei Filius*, apre alla possibilità di un intervento non programmato e quindi all'evento della rivelazione: è questo, del resto, lo scopo fondamentale della Costituzione dogmatica *De fide catholica* del Vaticano I.

²⁸ Per una storia di questa convinzione oltre a L. Scheffczyk, *Création et providence*, già citato, si veda H. Deuser, *Vorsehung*, in TRE XXXV, pp. 302-323.

5. La crisi della visione classica

Ma è proprio questa concezione, già contestata nell'antichità, a essere messa in discussione oggi. La famosa domanda di Epicuro sull'origine del male, che non si allontanerebbe molto da quella di Giobbe e più in generale da quella di molti scritti biblici, pare tornata di attualità. L'idea che con essa si vorrebbe esprimere è che «nello scorrere delle cose in questo mondo non si può fissare nulla, che c'è più *caos* che ordine, e che la storia dell'armonia cosmica va gustata con notevole prudenza. Ciò che egli [Epicuro] contesta non è Dio oppure gli dèi o la religione in quanto tali, bensì l'idea di una logica dell'universo o di una "preveggenza" che tutto determina e tutto governa»²⁹. Se nella Scrittura e nella teologia cristiana che da essa ha attinto, anche sotto l'influsso della filosofia stoica, si delineava un disegno di Dio finalizzato a restaurare la creazione, oggi non pare più possibile parlare di questo disegno. Con la caduta delle "grandi narrazioni" è venuta meno anche la pretesa di scrivere una teologia della storia, che attorno alla metà del secolo scorso aveva occupato i teologi più significativi³⁰. La crisi del senso della storia ha coinvolto anche la teologia:

Inevitabilmente, la perdita di fiducia nell'intelligibilità della storia mette in crisi anche la rappresentazione di un Dio "sovrano", "causa", "autore", "attore" o "garante" della storia. Oggi cercare Dio nella storia secondo questa modalità, a partire dal paradigma biblico, equivarrebbe per certi critici a restare impantanati negli arcaismi dell'iconografia. Quindi sarebbe meglio riconoscere che una tale rappresentazione dell'azione di Dio nella storia di Israele è una semplice funzione del discorso di Israele, che tenta di mettere un po' d'ordine nel proprio racconto³¹.

Nella riflessione recente, si arriva perfino a dichiarare che la teologia della Provvidenza è morta a causa della sua pretesa sistematica, e si auspica una teologia della Provvidenza che lasci «da parte ogni pretesa sistematica e totalizzante: procedere all'apocalisse concettuale del senso le sarebbe assolutamente impossibile»³². Siamo lontani dall'entusiasmo delle teologie delle realtà terrestri che vedevano in atto un processo di graduale avvicinamento

²⁹ A.W.J. Houtepen, *Pensare Dio nell'era della dimenticanza di Dio*, Queriniana, Brescia 2001, p. 98.

³⁰ Cfr. un bilancio in G. Pasquale, *Teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, EDB, Bologna 2001.

³¹ E. Durand, *Vangelo e Provvidenza. Una teologia dell'azione di Dio*, Queriniana, Brescia 2018, p. 25.

³² J.-Y. Lacoste, *Provvidenza*, in J.-Y. Lacoste (a cura di), *Dizionario critico di teologia*, Borla/Città Nuova, Roma 2005, p. 1088.

all'eschaton grazie alla forza dello Spirito che agisce nei processi storici e naturali. Sembra ritorni l'istanza critica degli escatologisti e la loro visione negativa dei processi storici³³. Pare non ci sia più spazio per l'onnipotenza provvidente di Dio: Dio stesso si è mostrato nella sua debolezza e il teologo non deve far altro che riconoscerlo³⁴, ed eventualmente rimandare all'eschaton l'azione risoltrice di Dio.

In questa prospettiva resta però da verificare se e come si possa vedere l'azione di Dio nel mondo, se si prescinde dalla giustificazione. Fatto salvo che non si può prendere avvio dall'affermazione di un'azione universale di Dio, suppostamente già conosciuta, per cogliere poi l'attuazione concreta di questa in singoli avvenimenti³⁵, si deve andare alla ricerca di possibili segni dell'azione di Dio.

Il criterio generale non può che essere l'identità di Dio, alla quale, però, si giunge a partire dalle sue manifestazioni. D'altra parte non si può pensare di incominciare sempre da capo il percorso: l'identità di Dio si è già svelata e quindi non c'è bisogno di ri-delinearla. Se la teologia, soprattutto dopo Auschwitz, ha messo in discussione l'identità di Dio come la tradizione classica l'aveva presentata, si pone un problema metodologico: gli avvenimenti storici – siano essi personali o collettivi – possono mettere in discussione che Dio è il datore di vita e quindi non riconoscerne più la presenza quando si presentano segni di morte? Peraltro andrebbe osservato che anche chi vede nei segni di morte l'assenza di Dio, che porterebbe a negare la sua onnipotenza, parte dall'idea che Dio *deve* essere datore di vita e procede quindi con un'idea di onnipotenza preconstituita: se Dio è onnipotente, dovrebbe sempre manifestarsi come tale, cioè togliere male e sofferenza dalla vita delle persone. Tale concezione non mette in conto però né la libertà tragica delle persone umane né l'incompiutezza fisico-biologica della "natura" e, alla fine, la morte, dimenticando che il limite ontico comporta necessariamente una fine. E se si valuta la potenza o l'impotenza di Dio a partire dalle esperienze di sofferenza e di vita o di morte, siccome la morte alla fine arriva per tutti i viventi, si è posti di fronte a due possibilità: l'ateismo o l'estremo escatologismo. L'uno e l'altro però conducono al nichilismo: per gli esseri

³³ Cfr. G. Canobbio, *Speranze storiche e speranza escatologica*, in Id., F. Dalla Vecchia - R. Maiolini (a cura di), *La speranza*, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 147-203.

³⁴ Tornano alla mente le famose tesi XIX e XX della Disputa di Heidelberg (1518) di Lutero, che hanno trovato eco nell'altrettanto famosa Lettera del 16 luglio 1944 di D. Bonhoeffer.

³⁵ Va colta come provocazione di carattere metodologico la notazione di A.W.J. Houtepen, *Dio, una domanda aperta*: «È però pericoloso fare della propria visuale troppo precipitosamente una teoria generale e sorprendere Dio in concreti sviluppi storici» (p. 192).

viventi non c'è alcuna prospettiva di salvezza storica. Dire salvezza implica, infatti, che ci sia un salvatore e non solo escatologico. Peraltro affermare un salvatore escatologico richiede che a esso si sia giunti a partire da esperienze di salvezza storica: senza di esse, un salvatore escatologico sarebbe semplicemente un'ipotesi o un desiderio, senza possibilità di verifica.

Con ciò non si vuole riproporre l'idea di un disegno salvifico che prescindendo da riscontri storici. Si vuole soltanto affermare che l'onnipotenza di Dio può essere confessata anche nel buio delle vicende umane. Si potrebbe, al riguardo, fare riferimento al *Sal 23*, nel quale si dichiara che anche nella valle oscura si sperimenta la vicinanza rassicurante del Dio Pastore. Questi non toglie dalla valle oscura, ma si fa vicino, e non solo per condividere la percezione di oscurità, bensì per fare da guida in essa.

6. Una questione metodologica

La questione che si pone è di carattere metodologico. Anche nella riflessione teologica è entrato il suggestivo procedere per modelli, come avviene nelle scienze empiriche³⁶. Se si assume il metodo dei modelli, si potrebbe giungere a mettere in discussione la verità delle affermazioni relative alla Provvidenza di Dio. Infatti, se gli avvenimenti storici non corrispondono a ciò che si pensa dovrebbe essere la Provvidenza, necessariamente si deve concludere che questa non è all'opera, poiché, se lo fosse, quell'avvenimento non dovrebbe verificarsi. Pare questo il modo di procedere di parte della teologia della seconda parte del secolo scorso, che è giunta – come si è accennato – a mettere in discussione l'onnipotenza di Dio. Nessuna meraviglia: l'interrogativo di dove sia Dio nei drammi di Israele, prima, e nella morte di Gesù, poi, è presente anche nella Bibbia. In questa, però, non si giunge a mettere in discussione l'identità di Dio, bensì il senso dato agli avvenimenti a partire da una lettura preconstituita della medesima identità. Nella visione della Bibbia, alla fine, non è l'identità di Dio a essere messa in discussione, bensì la lettura che di essa si attua a partire dalla precomprensione di essa. Si deve certamente riconoscere che questa nasce dalle esperienze salvifiche vissute. Ma queste non sono nella loro fattualità il modello definitivo: sono appunto il modello mediante il quale si coglie l'identità

³⁶ Si deve soprattutto a Avery Dulles la divulgazione di questo modo di procedere, che egli applicava sia alla rivelazione sia alla Chiesa: cfr. L. Pertile, *Avery Dulles. Una teologia per modelli*, Morcelliana, Brescia 2020; per uno sguardo più ampio si veda H. Küng, D. Tracy (a cura di), *Paradigm Change in Theology. A Symposium for the Future*, Crossroad, New York 1989, in particolare il saggio introduttivo di H. Küng, *Paradigm Change in Theology: A Proposal For Discussion*, pp. 3-33.

di Dio, ma non il modello definitivo che si dovrebbe quindi riscontrare adatto a tutte le esperienze: il modello resta a condizione di trasformarsi.

A questo riguardo merita attenzione l'uso del modello esodico nella rilettura della liberazione dall'esilio e, nel NT e nella liturgia/teologia successiva, nella rilettura dalla schiavitù del peccato: il modello viene riempito di nuovi contenuti a partire dalle esperienze di liberazione che si vivono, ma appunto in forza dell'identità di Dio che l'esperienza dell'esodo aveva fatto conoscere. Se gli avvenimenti contrari alle esperienze di liberazione diventano però il criterio per valutare l'identità di Dio, vuol dire che essa non è mai conosciuta nella sua verità, bensì solo come ipotesi da verificare, come avviene nelle scienze empiriche: tutto è provvisorio, e sono le esperienze a delineare l'identità di Dio, che apparirà sempre incerta, al punto che, a seconda si tratti di esperienze di vita o di morte, si potrebbe perfino giungere a dire che Dio muore o risorge alternativamente, o almeno si nasconde e riappare³⁷, senza che si sappia se alla fine ci sarà nascondimento o apparizione. Un Dio in balia delle idee che sorgono dalle esperienze storiche non potrà essere affermato con certezza come salvatore. La conseguenza è che anche l'*eschaton* resta incerto, a meno che si presupponga che l'identità di Dio è quella del salvatore. Tale presupposizione mette però in crisi il metodo che pensa di delineare l'identità di Dio a partire dagli avvenimenti storici. La lezione di *Giobbe* risulta istruttiva anche per quanto attiene al metodo: l'identità nota di Dio, messa in discussione dalla situazione esitativa, si riconfigura senza negarsi; l'onnipotenza, manifestata soprattutto nella creazione, si fa valere a fronte della pretesa di prefigurarla. Si tratta di una riaffermazione di ciò che Dio è conducendo l'interlocutore a riconoscere che la sua precomprensione era troppo limitata.

7. *Quale rapporto tra Provvidenza e avvenimenti storici?*

Tenendo conto di questa notazione metodologica, resta aperta la questione del rapporto tra l'affermazione della Provvidenza e gli avvenimenti storici. Questi, per essere riconosciuti come segni dell'azione della Provvidenza, come dovrebbero essere? Ovviamente salvifici. Ma quando sono ef-

³⁷ Nella tradizione biblica Dio è certamente sperimentato sia come *presente* sia come *assente*: cfr. A.J. Godzieba, *Per una teologia della presenza e dell'assenza di Dio*, Queriniana, Brescia 2021, p. 39. L'assenza dice però l'alterità di Dio, il suo eccesso. «La concezione biblica di Dio è sostanzialmente in armonia con la dialettica presente/assente, immanente/trascendente, ed è quindi a suo agio con il mistero» (ivi, p. 51).

fettivamente tali? Si torna a quanto detto sopra: se la valutazione viene compiuta a partire da “ciò che conviene” immediatamente, si dovrebbe concludere che dove non si riscontra “convenienza” Dio non è all’opera.

Diversa è la visione che Paolo propone in *Rom* 8,28-30: c’è un disegno (*próthesis*) di Dio, il quale conosce prima e predestina. Dio collabora in tutto al bene di coloro che lo amano. Il *tutto* resta indeterminato, ma è evidente che nulla sarà escluso, compresi gli aspetti negativi³⁸. Il “bene” è ovviamente la salvezza in senso ampio, cioè l’essere conformi all’immagine del Figlio suo. Se però questo è il “bene”, anche gli avvenimenti ritenuti in contraddizione con l’idea preconstituita di Provvidenza, se sono finalizzati a rendere le persone conformi all’immagine di Gesù, sono da ritenere “provvidenziali”.

La configurazione comporta poi il momento della croce, la quale, va però precisato, nel linguaggio del NT, non è qualsiasi sofferenza, bensì quella che nasce dall’adesione al Vangelo e/o dalla missione. Si delinea pertanto un criterio generale per individuare l’azione della Provvidenza: là dove si attuano processi che fanno assumere alle persone umane la figura di Gesù Cristo nella totalità della sua esistenza, si può dire che la Provvidenza è all’opera. Questo vale sia per le singole persone sia per la collettività³⁹. E ciò sebbene chi sta

³⁸ O. Kuss, *La lettera ai Romani III*, Morcelliana, Brescia 1981, p. 54. Kuss ricorda che Agostino include anche il peccato, come si legge nel *De correptione et gratia*, 24 (PL 44, 930): *Talibes Deus diligentibus eum omnia cooperantur in bonum: usque adeo prorsus omnia, ut etiam si qui eorum deviant et exorbitant, etiam hoc ipsum eis faciat proficere in bonum, quia umiliores redeunt et doctiores*. «In base al contesto, “tutte le cose” (*panta*) si riferiscono alle molteplici situazioni di sofferenza e di impotenza nelle quali si trovano i credenti. Queste, invece di porre in discussione il disegno elettivo di Dio, devono rafforzare la perseveranza di coloro che lo amano, ossia di quanti sono chiamati secondo il suo disegno salvifico» (A. Pitta, *Lettera ai Romani*, Paoline, Milano 2001, p. 308).

³⁹ Vale in particolare per la Chiesa, come si può leggere in *Lumen Gentium* 8: «Come Cristo ha compiuto la redenzione attraverso la povertà e le persecuzioni, così pure la Chiesa è chiamata a prendere la stessa via per comunicare agli uomini i frutti della salvezza. Gesù Cristo “che era di condizione divina... spogliò se stesso, prendendo la condizione di schiavo” (Fil 2, 6-7) e per noi “da ricco che era si fece povero” (2 Cor 8,9): così anche la Chiesa, quantunque per compiere la sua missione abbia bisogno di mezzi umani, non è costituita per cercare la gloria terrena, bensì per diffondere, anche col suo esempio, l’umiltà e l’abnegazione. Come Cristo infatti è stato inviato dal Padre “ad annunciare la buona novella ai poveri, a guarire quei che hanno il cuore contrito” (Lc 4,18), “a cercare e salvare ciò che era perduto” (Lc 19,10), così pure la Chiesa circonda d’affettuosa cura quanti sono afflitti dalla umana debolezza, anzi riconosce nei poveri e nei sofferenti l’immagine del suo fondatore, povero e sofferente, si fa premura di sollevarne l’indigenza e in loro cerca di servire il Cristo. Ma mentre Cristo, “santo, innocente, immacolato” (Eb 7,26), non conobbe il peccato (cfr. 2 Cor 5,21) e venne solo allo scopo di espiare i peccati del popolo (cfr. Eb 2,17), la Chiesa, che comprende nel suo seno peccatori ed

vivendo situazioni di sofferenza non riesca a percepire il senso di processi di configurazione a Gesù Cristo. Non si può dimenticare che la percezione non è il criterio della verità: se fosse vero il contrario, si dovrebbe concludere che l'identità di Dio è quella percepita dalle persone; si dovrebbe altresì concludere che il criterio per cogliere l'azione provvidente di Dio potrebbe diventare la "convenienza". Gli esempi addotti sopra lo mostrano.

8. *Conclusion*

Pare quindi che siamo arrivati a cogliere il criterio fondamentale: se l'azione provvidente di Dio è quella di portare le persone al compimento cristologicamente configurato, che coincide con la salvezza, non si può surrettiziamente affermare che tutto quanto viene a vantaggio di una persona o di un gruppo è frutto della Provvidenza. Il problema diventa quello di capire quale sia il vantaggio. Il testo di *Rom 8,28-30*, estrapolato dal contesto, potrebbe portare ad affermare che tutto quanto accade è provvidenziale. Un'affermazione di questo genere avrebbe però valenza teo-logica, sarebbe cioè un'affermazione sull'identità di Dio che opera nella storia – e nella natura, ma, non va dimenticato, in vista della storia della singola persona e dell'umanità – ma non ancora un'affermazione identificativa di un particolare avvenimento. Il valore "provvidenziale" di questo va visto solo quando esso conduce alla configurazione a Gesù Cristo. Questo è il "bene" che Dio persegue, che ovviamente può includere anche una guarigione, una liberazione, che sono la prolessi del compimento delle persone e dell'umanità.

è perciò santa e insieme sempre bisognosa di purificazione, avanza continuamente per il cammino della penitenza e del rinnovamento. La Chiesa "prosegue il suo pellegrinaggio fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio", annunziando la passione e la morte del Signore fino a che egli venga (cfr. 1 Cor 11,26). Dalla virtù del Signore risuscitato trae la forza per vincere con pazienza e amore le afflizioni e le difficoltà, che le vengono sia dal di dentro che dal di fuori, e per svelare in mezzo al mondo, con fedeltà, anche se non perfettamente, il mistero di lui, fino a che alla fine dei tempi esso sarà manifestato nella pienezza della luce».

PROVVIDENZA TRA ESCATOLOGIA,
TEOLOGIA DELLA CREAZIONE E RESPONSABILITÀ.
ALCUNE PROVOCAZIONI A PARTIRE DAL TEMPO PANDEMICO

LEOPOLDO SANDONÀ*

Abstract: Pandemic crisis has confronted secular anthropology with the failure of determined theories in philosophical-theological field such as in the scientific one. Specifically, the assumption of a category of eschatology as an open form of believing, reasoning, loving and living, allows us to experience on the one hand a deep epistemological link between “first things” (creation) and “last things” (eschatology), on the other hand a dialogical-ethical openness of the redemptive contribution of everyone.

Keywords: Pandemic crisis, Eschatology, Creation, Redemption, Theology

* Professore di Filosofia, Facoltà Teologica del Triveneto

I celebri resti dell'Abbazia di San Galgano, nel cuore della Toscana, con il loro famoso tetto scoperchiato, sono rovine che rivelano un'immagine del cielo inaspettata. Similmente, il tempo pandemico, con lo sfondamento del tempo ordinario, ha rimesso al centro dell'attenzione nel dibattito filosofico-teologico l'elemento escatologico.

1. *Escatologia come libertà e futuro, nel tempo pandemico*

La prima parte dell'articolo consente di collocare la tematica nel tempo che viviamo. Se non sono mancati toni apocalittici nella lettura di questa esperienza epocale¹, l'approccio proveniente dall'escatologia permette di superare la prospettiva di una *determinazione del tempo* a partire da un piano ultra-terreno definito, considerando invece come centrale *l'apertura del tempo* in chiave di libertà e futuro. Se qualcosa finisce nel tempo che viviamo, tale fine rivela possibilità inaspettate. Parimenti la salvezza non deriva da una fuga-salvezza *dal* tempo o da una fine *del* tempo, ma è salvezza *nel* tempo.

Il periodo della pandemia, per certi versi non concluso ma sfumato nei suoi sviluppi, ha rivelato una rottura radicale del tempo ordinario. Un aspetto centrale di questo tempo è la caduta del vecchio mondo, come abbiamo sperimentato già in diversi eventi nel XXI secolo, dalle crisi economiche alle tragedie geopolitiche che segnano da un lato la definitiva sparizione dei canoni novecenteschi, dall'altro l'irruzione di dimensioni inaspettate nel nuovo Millennio.

L'interruzione delle attività, la distanza tra le persone, la liturgia via *web*, fanno parte di un'esperienza di differenza rispetto al tempo ordinario. In fondo tutta l'escatologia del XX secolo si è giocata come escatologia di fronte alle crisi del contemporaneo², anche in campo filosofico, passando da una

¹ Sebbene l'escatologia non possa essere confusa con l'apocalittica, è proprio quest'ultima, nelle vicende della storia, a scorgere l'impossibilità di una lettura statica della storia stessa: J. Rahner, *Introduzione all'escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2018 (*Einführung in die christliche Eschatologie*, Heder Verlag, Freiburg im Breisgau 2016²). La riconduzione delle tematiche escatologiche alla quotidianità permette di non distaccare gli asserti della tradizione dall'esperienza, evitando insieme il rischio opposto di fare degli elementi dogmatici una proiezione del quotidiano.

² Un esempio paradigmatico di rilettura del pensiero occidentale a partire dalle tragedie novecentesche è dato da J. Taubes, *Escatologia occidentale*, Quodlibet, Macerata 2019 (*Abendländische Eschatologie*, Matthes & Seitz, München 1991). D'altro canto c'è anche una lettura interna alle vicende teologiche cristiane, e in particolare cattoliche, che vedono prima una ricentatura ecclesiologica dell'escatologia (H. De Lubac), poi una crescita sempre più forte dell'elemento cristologico e trinitario (K. Rahner, H.U. von Balthasar); così E. Castellucci, *La vita trasformata. Saggio di escatologia*, Cittadella Editrice, Assisi 2010, pp. 72-100.

prospettiva di compimento conciliativo a quella di apertura critica³. Tali crisi non sono state solo situazioni casuali, ma rivelano qualcosa che germina all'interno delle esperienze antropologiche dell'età secolare. Jürgen Moltmann vede nel tempo della crisi una possibilità per l'escatologia, come sapere della crisi e insieme sapere critico: l'*età della critica* è *età della crisi*, in un mondo che cambia; tutta l'età moderna in questo senso è radicalmente critica⁴, ma ora abbiamo davanti un'età di crisi profonda. Il futuro che si presenta mina la tradizione e sottopone la tradizione alla critica, ma non per giungere a un nuovo equilibrio, bensì per farci entrare in una situazione di crisi strutturale, senza che un nuovo mondo nasca e sorga.

Inoltre, la crisi ha determinato l'irrompere di una *vulnerabilità radicale*⁵, che ci consegna un mondo povero e nello stesso tempo molto più cosciente dei propri limiti. Il *vulnus* della vulnerabilità non è una ferita che dimentichiamo, al massimo portando con noi una cicatrice del nostro passato. I *vulnera*, come significato icasticamente dal Cristo di Grünewald nella pala di Isenheim, sono aperture di gloria. Non possiamo trattenere il Risorto nelle nostre vecchie idee, come Maria nel giardino (*Gv* 20,11-18): il *Noli me tangere* è dunque un invito a guardare oltre la situazione, cercando di evitare le griglie di valutazione figlie di contesti che ormai sono svaniti. Il divieto a trattenere è in realtà un invito di speranza e di futuro. Non dobbiamo trattenere il tempo nelle consuetudini pregresse, ma proprio nel lasciarlo andare possiamo sperimentare un nuovo cammino, come quello dei discepoli del Risorto⁶. Se l'età moderna poteva avere la pretesa di giungere a un mondo rinnovato tramite le crisi e le

³ Cfr. G. Cunico, *Il tema escatologico nella filosofia del Novecento*, in "Filosofia e Teologia", 2018, n. 37\3, pp. 405-419. Per un'ampia disamina del tema escatologico dall'Antichità alle varie correnti filosofiche del Contemporaneo, cfr. C. Ciancio, M. Pagano, E. Gamba (a cura di), *Filosofia ed escatologia*, Mimesis, Milano-Udine 2017.

⁴ J. Moltmann, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1981⁶, p. 237 (*Theologie der Hoffnung*, Kaiser Verlag, München 1964).

⁵ H. Ten Have, *Bioetica globale. Un'introduzione*, Piccin, Padova 2020 (*Global Bioethics. An Introduction*, Routledge, London-New York 2016). La vulnerabilità, nella prospettiva dell'autore olandese, con riferimento alle grandi emergenze globali, non è semplicemente una caratteristica antropologica dell'umano comune, ma è anche un indicatore di disparità, ingiustizia, perché ci sono gruppi e comunità esposti a forme estreme di vulnerabilità sul piano sociale, generazionale/anagrafico, ambientale, economico. Da questo riferimento alla vulnerabilità sorge un compito etico di responsabilità altrettanto comune.

⁶ Anche il brano di Emmaus (*Lc* 24,13-53), a questo riguardo, mostra un lento comprendere che alla fine, proprio quando i discepoli sembrano possedere e cogliere l'oggetto del desiderio, li costringe a partire, lasciando quasi svanire l'evento cui stavano assistendo. In tale perdita apparentemente deficitaria rimane al centro proprio la relazione, che permane.

nascite di un mondo nuovo, l'età secolare sembra entrare in un contesto di crisi senza prospettiva, in termini pessimistici, o dentro una strutturale prospettiva critica, in termini propositivi. Tale apertura escatologica entro le vicende storiche, nella specifica lettura moltmanniana, rappresenta un filo conduttore del presente intervento.

Nella pandemia dunque qualcosa si è rotto, qualcosa se n'è andato, molti nostri cari sono morti. Ma si è anche rivelato un senso di apertura in cui qualcosa comincia, qualcosa si apre, qualcosa si genera. Il tempo della pandemia ci ha fatto ricordare ciò che dimentichiamo nel tempo ordinario. Se sembra che non ci sia più tempo, dentro il quadro di un tempo cristiano che è sempre *tempo ultimo*, allora questa esperienza ci mostra un significato originario del tempo. Se il tempo moderno è stato spesso tempo di utopia – talora sconfinante nell'ideologia⁷ – come produzione di un tempo nuovo e perfetto da parte degli umani, a partire dai celebri passi paolini di *Rm 8* possiamo riconoscere il tempo come futuro, perché il tempo è attesa, non solo come tempo umano ma come tempo dell'intera creazione e dell'intero universo: l'escatologia cristiana non parla del futuro in generale. Parte da una realtà storica e ne annuncia il futuro, la possibilità di avere futuro e il suo potere sul futuro. Il senso cristiano della storia è originariamente escatologico, non solo in riferimento al compimento finale⁸. D'altra parte questa attesa non è pura passività, ma è anche *azione*: vedendo la teologia della creazione nella luce dell'escatologia, possiamo cogliere il dolore della vita reale come un modo per avere la passione della vita possibile e così costruire percorsi di liberazione⁹. Tra i due

⁷ Utopia e ideologia in questo contesto si mostrano come non del tutto sovrapponibili pur avendo elementi di tangenza. Lo sguardo utopico può essere avvicinato allo sguardo escatologico aperto, nonostante la critica contemporanea all'utopia come possibile strumento di dominio, mentre lo sguardo ideologico tende a essere originariamente chiuso. Solo per citare alcuni luoghi della riflessione contemporanea, molto nutrita su questa tematica, si vedano: K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna 1978 (*Ideologie und Utopie*, Cohen, Bonn 1929) e, in relazione alle scienze teologiche e religiose: I. Mancini, *Teologia ideologia utopia*, Queriniana, Brescia 1974.

⁸ P. Sequeri, *Escatologia e teologia: infrastruttura concettuale del discorso su Dio come futuro*, La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1975, p. 11.

⁹ M. Kehl, «E Dio vide che era cosa buona». *Una teologia della creazione*, Queriniana, Brescia 2009, p. 326 (*Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 2006). Similmente l'escatologia, illuminata dall'esperienza creaturale, si libera dalla fissità per cogliere i *Novissimi* sotto la luce degli "ultimi incontri", cfr. W. Kasper, G. Augustin, *Nell'attesa della sua venuta. Saggi sull'escatologia*, Ancora, Milano 2018 (*Hoffnung und das ewige Leben*, Kardinal-Walter-Kasper-Institut, Vallendar 2015), p. 14, nota.

estremi di un'azione solo programmatoria e di una pura passività senza vita, l'apertura escatologica ci dà la possibilità di costruire nuove vie, senza dimenticare la nostra vulnerabilità e i nostri limiti ma proprio assumendoli in forma propositiva. Già in questo passaggio l'apertura del tempo e nel tempo si colloca originariamente in una dimensione etica, senza che l'etica possa però esaurire lo spazio dell'escatologico come un tempo ridotto alla mera azione. Se l'etico prendesse su di sé questo compito "messianico", come accaduto in molte escatologie secolarizzate del pensiero filosofico-politico del XX secolo, tradirebbe ultimamente se stesso, rinunciando alla sua istanza critica ma non definitiva, profetica ma non proceduralmente vincolante.

2. Oltre le aporie di una teologia fissista delle cose ultime e di immagini techno-scientistiche

Questa seconda parte dell'intervento si incarica di evitare la riduzione ad approcci alternativi. La rottura è un'apertura, il tempo di apertura è contro un tempo necessario, il tempo del *risiko* tanto individuale quanto globale¹⁰ è oltre un'era di mondo programmato. Con la filosofia contemporanea possiamo dire che l'Illuminismo rivolge contro se stesso le sue conclusioni: la ragione, che ha voluto liberare l'uomo dalle superstizioni e dalle fedi, diventa la più grande forma di fede, avendo tutto pianificato; ma questa contraddizione della ragione non è l'ultima parola della filosofia contemporanea. Di fronte alla tentazione di proiettare sulla storia una certa immagine del divino, o specularmente di divinizzare la storia nelle forme della scienza e del politico, si stagliano alcune proposte di pensiero "aperto", che prende sul serio la storia ma evita di fare del divino un oggetto di una teologia divenuta atea nella sua riconduzione del divino ad un'ipotesi o ad una proiezione dell'umano.

Tali risposte opposte ma solidali sono le risposte tipiche delle configurazioni escatologiche fissiste: un'escatologia magica, un'escatologia cosmica e una idealistica¹¹. Di fronte agli eventi della storia e dentro una lettura

¹⁰ U. Beck, *Weltrisikogesellschaft: auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007.

¹¹ H. U. von Balthasar, *Escatologia nel nostro tempo. Le cose ultime dell'uomo e il cristianesimo (Eschatologie in unserer Zeit)*, Johannes Verlag Einsiedlen, Freiburg im Breisgau 2005), Queriniana, Brescia 2017, p. 13 ss. In particolare è necessario per Balthasar liberarsi dalla "gruccia cosmologica": «oggi il cristianesimo si avvicina agli uomini senza la gruccia della cosmologia. Grazie a Dio questa gruccia non c'è più. Grazie a Dio in futuro non si potrà più scambiare il cristianesimo con un sistema immanente del mondo. Gli uomini che cercano simili cose, non saranno fedeli al cristianesimo e busseranno ad astrologi, antroposofi e altri

razionalistica della stessa, emergono due differenti aporie, quella di uno *scientismo* solo programmatico che incappa nella propria auto-contraddizione e che diviene massima forma di fideismo magico anche nelle forme rinnovate e secolari di una tecno-scienza che domina il mondo economico e produttivo¹², e quello di una *teologia* altrettanto programmatica che legge le vicende umane come uno spettacolo già predeterminato, senza libertà, dramma, apertura, finendo addirittura per leggere nella crisi epocale una “punizione divina”¹³. In entrambi la contraddizione interna è evidente: nel primo caso il razionalismo si muta in fideismo nei confronti del tecnologico e della programmazione organizzata, come ben evidenziato dalla celebre critica della *Dialettica dell’Illuminismo* di Adorno e Horkheimer, essendo la realtà ridotta a pura incognita di un’equazione da risolvere con una potenza di calcolo e di definizione sempre maggiore¹⁴; nel secondo caso il concetto provvidenziale estremo, in cui la divinità veglia e custodisce il fedele, il quale passa attraverso prove ma sa che alla fine “tutto andrà bene”, contraddice l’apertura drammatica dell’atto di fede, evidenziando quasi un razionalismo insito nel meraviglioso congegno provvidenziale che giunge infallibilmente al proprio compimento¹⁵. Una certa forma estrema di scientismo come una degenerazione del

cosmologi, e il cristianesimo dovrebbe lasciarli fare», p. 64. Anche nella pandemia tali parole si dimostrano di pressante attualità, nel rifiuto dell’affidamento ad una fede ragionevole che porta a sentieri magico-fideistici.

¹² Come elemento epistemologico remoto rispetto ai contenuti divulgativi che oppongono visione scientifica e religiosa c’è sicuramente il dibattito tra teoria dell’evoluzione e creazione, che sfocia nelle forme radicali nel dibattito tra creazionismo ed evolucionismo. Per una lettura integrativa dei due percorsi: L. Villanova, *Davvero quest’uomo: mappa per principianti dell’antropologia teologica con note di angelologia, demonologia ed escatologia*, Messaggero, Padova 2021, pp. 59-61.

¹³ Per le immagini classiche di predestinazione e provvidenza a partire dal mondo antico: A. Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione*, Morcelliana, Brescia 2016. Nello specifico, per le dottrine teologiche della predestinazione e le controversie moderno-contemporanee: F.G. Brambilla, *Antropologia teologica. Chi è l’uomo perché te ne curi?*, Queriniana, Brescia 2005, pp. 189-212; L. Villanova, op. cit., pp. 39-49.

¹⁴ M. Horkheimer, T. Wiesengrund Adorno, *Dialettica dell’Illuminismo*, Einaudi, Torino 1974 (*Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*, Querido, Amsterdam 1947).

¹⁵ R. Guardini, *Mondo e Persona. Saggio di antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 238-239 (*Welt und Person. Versuche zur christliche Lehre von Menschen*, Werkbund, Würzburg 1955⁴). Nell’analisi della Provvidenza di Guardini spicca l’alternativa generativa e diffusiva di un atto di fede vivo e credibile rispetto all’ipotesi di una Provvidenza fissa che non interroga la libertà dell’uomo e che lo lascia invece in attesa di eventi magici, soprannaturali, miracolistici, definiti da Guardini inessenziali per la fede.

teologico portano a un chiasmo contraddittorio, con i custodi della ragione ridotti al fideismo magico e i custodi della fede plasmati nel loro intimo da quello stesso rivale razionalistico che vorrebbero sconfiggere.

Sul piano scientifico questa contraddizione si fa chiarissima laddove ci poniamo di fronte non a una scienza compiutamente perfetta, ma a una scienza in cammino:

questa scienza, mentre vanta grandi successi, deve però fare i conti con le sue incertezze, soprattutto nel momento in cui si spinge il limite frattale della conoscenza, oggi rappresentato dalla genomica, domani – non così lontano! – dal pensiero artificiale, e ancora dall’attraversamento di nuove frontiere che oggi non immaginiamo nemmeno¹⁶.

I territori dell’osservazione oggettiva – quello scientifico – e i territori dell’interrogazione del senso – quello filosofico-teologico – devono quindi evitare di sovrapporsi, confondersi¹⁷ e insieme di ritenersi uno autonomo rispetto all’altro.

Così sul piano teologico, l’escatologia fallisce quando, non parlando in termini di immagini e di simboli, vuole fissare secondo modelli precisi il senso della storia e del suo compimento. Se nel corso della storia del pensiero le filosofie della storia hanno subito il fascino dell’escatologia¹⁸, nel corso dell’epoca contemporanea sono le teologie della storia che devono fare i conti con il cambiamento epocale, legato alla scienza ma anche alla percezione complessiva di una storia lasciata al caso¹⁹. Questa riconsiderazione ha permesso di differenziare i modelli di intervento di Dio nella storia, passando dall’immagine monarchica e paterna a quella più razionale dell’architetto e dell’orologiaio fino

¹⁶ R. Battiston, *Il tempo della “scienza giovane”*, in F. Brancato, *Il futuro dell’universo. Cosmologia ed escatologia*, Jaca Book, Milano 2017, p. 13.

¹⁷ Non è un caso che alcune letture neo-moderne o iper-moderne tendano a vedere nel transumanesimo l’assunzione di paradigmi salvifici tradizionalmente legati alla sfera del religioso: cfr. M. Imperatori, *Tra ultimo e penultimo: storia ed escatologia*, in E. Bordello, D. Moretto (a cura di), *Destinati alla vita. Ripensare l’escatologia cristiana*, Edizioni Camaldoli, Camaldoli (Ar) 2021, pp. 139-142. Pierangelo Sequeri giunge a parlare esplicitamente di un messianesimo secolare che, nei suoi affetti ed effetti, rappresenta un laboratorio di sperimentazione per il seme evangelico: cfr. P. Sequeri, *La fede alla prova del messianismo secolare. Passaggio al futuro di Gaudium et spes e cambio d’epoca*, in “Teologia”, 2019, n. XLIV\1, pp. 35-55.

¹⁸ K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1979 (*Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, The University of Chicago Press, Chicago 1949).

¹⁹ L. Paris, *L’erede. Una cristologia*, Queriniana, Brescia 2021, pp. 137-142.

alla teologia dell'incorporazione, dell'analisi linguistica e dell'attività processuale²⁰. Al di là dei singoli modelli che fanno i conti in modo sempre più serrato con l'evoluzione fisico-scientifica riavvicinando i terreni delle scienze e della teologia, a emergere non è tanto una storia lasciata agli arbitri del creatore, né una storia dettata da una libertà svincolata degli umani, ma un tempo che nella sua ricchezza di senso apre al compimento dell'ottavo giorno; il senso della storia non è al di là del tempo e oltre il tempo, ma a partire da esso²¹.

In questa luce gli approfondimenti della tematica escatologica acquisiscono una veste nuova, non semplicemente legata alle questioni "ultime", ma in quanto essenziali tali questioni divengono anche le "prime" e le "quotidiane". Mentre le escatologie cosmologiche e storiche avvolgono la vita individuale riducendola ultimamente a una trascendenza immanente, l'apertura escatologica del cristianesimo stabilisce un *nuovo ordine della vita pratica*, fondato sulla necessità della natura, sulla necessità della storia e dello Stato, nella dimensione della libertà, la libertà dei pellegrini (*viatores*), la libertà dei figli di Dio²². L'insoddisfazione per le escatologie tradizionali ci mostra nuove strade²³: l'escatologia è in realtà un'*escato-prassia* perché non si può avere una dottrina definita e certa che fissi le cose del futuro, ma possiamo camminare *verso* questo futuro, *in* questo futuro²⁴. L'escatologia è così promessa, non nel senso di una verità intellettualistica, ma di una TeorEtica²⁵. Non siamo di fronte a un'anticipazione magica del futuro, come ricercata dalle religioni cosmologiche, né la sintesi della realtà della tradizione idealistica. L'escatologia è semmai provocatoriamente *inadaequatio rei et intellectus*, allargando la prospettiva di un *lógos* che riduce e mantiene la realtà in una lettura chiusa, allargando tale *lógos* in una prospettiva di integrazione prassica²⁶. Dentro questa storia, che la pandemia conferma, possiamo ancora

²⁰ E. Durand, *Vangelo e provvidenza. Una teologia dell'azione di Dio*, Queriniana, Brescia 2018, pp. 31-42 (*Évangile et Providence. Une théologie de l'action de Dieu*, Les Éditions du Cerf, Paris 2014) che riprende I. Barbour, *Religion in an Age of Science*, SCM Press, London 1990, p. 244.

²¹ K. Appel, *Tempo e Dio. Aperture contemporanee da Hegel e Schelling*, Queriniana, Brescia 2018, pp. 25-33 (*Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Schönningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2008). Sul tema dell'ottavo giorno si veda anche L. Villanova, op. cit., pp. 61-64.

²² J. Moltmann, op. cit., p. 44.

²³ H. U. von Balthasar, op. cit., p. 26.

²⁴ J. Moltmann, op. cit., p. 10.

²⁵ A. Fabris, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010.

²⁶ J. Moltmann, op. cit., p. 267.

inseguire l'impossibile perfezione dell'immagine di storia formata da ideologie, utopie o tradizioni, oppure abitare i frammenti della lanterna in frantumi di cui parla il folle uomo nel celebre racconto di Nietzsche sulla morte di Dio. La provvidenza nel contesto contemporaneo e poi post-moderno non è più l'aiuto di un Dio che sa già la conclusione degli eventi, ma assume i contorni del senso che avvolge tutti gli eventi storici in cui l'agire libero dell'uomo incontra compimento e fallimenti, rimanendo aperto a un *reditus* definitivo.

Il futuro del mondo è il futuro del Figlio di Dio in croce, ma la risurrezione non è una sintesi, un *happy end* già scritto, il lieto fine. La Risurrezione apre una storia di progressiva rivelazione nel mondo, il tempo della missione, il tempo della speranza, gli ultimi tempi. L'escatologia cristiana parla di Gesù e del suo futuro. Riconosce la realtà della Risurrezione di Gesù e annuncia il futuro del risorto:

la verità di Cristo risorto è nel suo futuro: la signoria di Dio nel mondo, la rivelazione della sua divinità, con la risurrezione di Gesù crocifisso, dunque, per l'uomo e per tutta la creazione – già ora e proprio al limite della sua lotta contro la multiforme potenza del negativo – permette di sperare nella potenza vittoriosa del futuro di un Dio che “crea dal niente”, “resuscita i morti”, “fa nuova ogni cosa”²⁷.

Una conseguenza non insignificante di tale apertura assume implicazioni anche di carattere epistemologico, di fronte a dei saperi sempre più programmati e frammentati, incapaci di cogliere il senso della totalità. Da un lato le forme dogmatiche di una certa impostazione religiosa, dall'altro le forme altrettanto settarie di uno scientismo estremo, conducono anche i *saperi accademici* in una crisi senza precedenti. Romano Guardini mostra questa alternativa, tra volontà di sapere e volontà di potere, richiamando il sapere accademico a una gratuità e a un disinteresse che non significa lontananza dalle questioni concrete²⁸. L'apertura dei saperi integrati, lontana da una lettura settoriale o da una pura trasformazione attiva della realtà²⁹, implica un legame

²⁷ P. Sequeri, op. cit., p. 31.

²⁸ R. Guardini, *Tre scritti sull'Università*, Morcelliana, Brescia 1999 (*Wille zur Macht oder Wille zur Wahrheit? Zur Frage der Universität*, Katholische Akademie in Bayern 1965).

²⁹ Ivi, p. 79: «l'interesse si rivolge poi a quegli ambiti di ricerca dove è possibile una verità esatta, assoluta, dimostrabile, come nelle scienze naturali. Sembrano democratici, perché c'è una possibilità di comunanza. La prova è la squadra moderna, a differenza del pensatore solitario, tutti possono pensare insieme, trovare insieme, il grande banco di prova: la trasponibilità del fare, della trasformazione del mondo. Sempre più chiaramente si propone il valore che vuole sostituire la verità: il potere».

tra attività e passività, tra ricezione di ciò che il mondo dà e trasfigurazione integrativa del mondo stesso.

A partire dal contesto di crisi integrale, dunque, gli schemi di una programmazione tecno-scientistica come il rifugio in un'ingenua ottica provvidenzialistica possono cedere il passo, in chiave escatologica, al futuro aperto. Se l'istinto di sicurezza porta a cercare negli schemi rassicuranti una lettura "facile" del reale, la dinamica escatologica apre a un cammino che, pur non essendo certo, consente di abitare passi di fiducia condivisa.

3. *Provvidenza tra teologia della creazione ed escatologia*

Di fronte a questi due opposti ma solidali estremi, la chiave di lettura della Provvidenza può inserirsi in una solidarietà tra *elementi escatologici e teologia della creazione*. Quest'ultima infatti è affidamento alla libertà dell'uomo, apertura che lo stesso cosmo sperimenta in un costante travaglio per far nascere il mondo nuovo. La storia non è al sicuro perché proietta le proprie risposte, scientifiche o filosofico-teologiche, ma la storia è già da sempre al sicuro in quanto affidata. Così i tempi si danno sempre paradossalmente ma non contraddittoriamente come *tempi ultimi e tempi aperti*, in cui i segni del Regno crescono senza però essere evidenze incontrovertibili. Il male coesiste con il bene e anticipare il Regno strappando il negativo dall'esperienza terrena rappresenta una tentazione da respingere, in termini personali ma anche sociali e politici. Questa lettura sapienziale della teologia della creazione e insieme dei segni escatologici non contraddice lo sviluppo della scienza e della tecnica, ma si pone in un orizzonte non alternativo sebbene più ampio, in cui il potere è inteso nel senso verbale come possibilità aperta e non come chiusura sostantivata.

Proprio perché l'escatologia non è lasciata a un futuro generico e indeterminato, essa determina i percorsi degli uomini nel tempo che si verifica. Così l'escatologia cristiana può recuperare il suo legame fondamentale con la categoria della creazione. L'escatologia non è solo l'ultimo avvento, ma anche il primo avvento: «tutto è stato fatto per mezzo di Lui ed in vista di Lui» (Gv 1,3). La giustizia della realtà è la verità della realtà. L'etica non è una scelta o uno stile di vita, ma vivere in connessione con la giustizia del reale³⁰. Non è solo un caso che nel mondo contemporaneo la responsabilità, al centro del pensiero ontologico ed etico, abbia ripreso il suo posto proprio a partire dalle questioni che riguardano la creazione, cioè le questioni ecologiche.

³⁰ Nella storia del pensiero possiamo ritrovare questo riferimento sotto diverse rifrazioni, come la *dike* per i Greci o la *rectitudo* anselmiana.

Come l'escatologia fu dimenticata in un futuro ormai estraneo alla terra e alla creazione, così la *teologia della creazione* è stata sovente ridotta a una pura scienza delle cause con Dio come causa ultima. Non si intende negare questa dimensione della teologia della creazione, ma essa, proprio nel momento in cui si pone apologeticamente di fronte alle scienze moderne, finisce in realtà, nel suo stesso porsi, per confermare l'approccio razionale e talora razionalistico tipico dell'inflessione moderna. Un'altra via è ritrovare il destino di giustizia e verità nell'origine delle cose, senza chiudere le strade dei singoli e delle comunità in un destino di pura necessità. La destinazione della Grazia è comune, non è qualcosa di riconducibile alla dicotomia religioso/non religioso o sacro/profano,

perché è ormai definitivamente chiaro che l'autentica fede cristiana nella risurrezione, che accende la parola originaria della creazione con una risonanza impensabile di destino, è una felice testimonianza del destino dell'intera comunità umana, che lotta – più o meno consapevolmente – per la giustificazione della sua vita di fronte al male e alla morte³¹.

La giustizia della realtà, che ha molti legami con l'antica *dike*, ma non è del tutto collegata ad essa, trova luce nel detto paolino della giustizia di Dio: «Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio» (1Cor 5,21). Cristo è giustizia di Dio per noi, ma non solo mediante la morte in croce che ci riconcilia con Dio, bensì anche nella promessa di un Regno di verità e di giustizia, contenuta nell'evento della Risurrezione. La vita cristiana, personale e comunitaria, è una vita in tensione verso la realizzazione, un'esperienza di pellegrinaggio. Il cristiano in questo modo non è estraneo al mondo, ma vive come parte del mondo, partecipa dei gemiti della creazione: «Vivere sotto la Signoria di Dio significa quindi vivere storicamente da migranti, significa essere pronti ad affrontare obbedientemente il futuro: una vita accolta come promessa e aperta alla promessa»³².

Sia nella dimensione escatologica cristologicamente centrata, sia nelle conseguenze di carattere escatologico dell'esistenza ecclesiale e personale, la potenza dello Spirito appare decisiva e ci guida in una dimensione trinitaria. Non è senza importanza in questo snodo ricordare il significato del termine

³¹ P. Sequeri, *Ethos e Destino. La decisione dell'Origine*, in A. Toniolo - I. Testoni (a cura di), *Cristianesimo e Emanuele Severino. Quali possibilità di confronto? Approcci filosofici e teologici*, Padova University Press, Padova 2021, p. 72.

³² J. Moltmann, op. cit., pp. 221-222.

“futuro”: possiamo leggere nell’interpretazione di Sequeri del pensiero di Moltmann una nota interessante. *Zukunft* non è solo futuro, ma anche *adventus*. *Futurum* è il prodotto del presente, *adventus* è ciò che sta arrivando; *Zukunft ist das was wird, und das was kommt*³³. Non sfugge una consonanza con il Regno che sempre viene di rosenzweighiana memoria³⁴. Sebbene le connessioni con la storia del pensiero filosofico e teologico occidentale siano diverse in questi tre autori, tutti convengono nel riconoscere al futuro un carattere aperto, in cui l’opera nel servizio dell’umano comune non riduce il futuro a incognita di un’equazione che verrà prima o poi risolta, ma a intreccio fondamentale tra ciò che possiamo fare nell’azione e ciò che subiamo nel tempo che viene.

La trasformazione che emerge da questo rapporto tra escatologia e creazione non è solo un cambiamento, un adattamento al progresso della società tecno-scientifica, ma è trasformazione come nuova creazione. Il tempo della pandemia rivela l’opportunità di una ri-creazione, di una nuova trasformazione per la società e per il pensiero³⁵, non estraniando la speranza cristiana dalla storia ma nemmeno assumendone *tout court* le aspirazioni rivoluzionarie:

quanto più il cristianesimo assumeva la successione della religione di Stato romana sostenendone incessantemente i bisogni, tanto più l’escatologia e gli effetti mobilitanti, rivoluzionari e critici che esercita sulla storia che dobbiamo vivere nel presente, venivano abbandonati a sette entusiaste e a gruppi rivoluzionari. La fede cristiana ha eliminato dalla propria vita quella speranza futura che ne costituisce la spina dorsale e ha trasferito il futuro nell’aldilà e nell’eternità [...]. In tal modo la speranza è emigrata fuori dalla chiesa e, sotto qualche aspetto deformato, sempre di nuovo contorta contro di essa³⁶.

Di contro la trasformazione del mondo – che è cooperazione all’opera della Provvidenza, non rassegnazione alle ingiustizie della storia – è consapevolezza che la storia stessa non ha l’ultima parola per la risoluzione di tali ingiustizie. Il cooperare al superamento delle ingiustizie non equivale a schiacciare il pensiero cristiano in qualche forma di etica sociale o addirittura di ideologia politica. Insieme sul piano personale gli atti d’amore sono ciò che ci portiamo per l’eternità: «alla fine non potremo portare con noi nulla di

³³ P. Sequeri, op. cit., pp. 50-51.

³⁴ In particolare F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Vita & Pensiero, Milano 2005, pp. 273-305 (*Der Stern der Erlösung*, Kauffmann, Frankfurt am Main 1921).

³⁵ A questa ri-creazione si contrappone la de-creazione della guerra che ha ripreso, proprio dentro la dinamica pandemica, a infiammare la stessa Europa.

³⁶ J. Moltmann, op. cit., p. 10.

tutto ciò che abbiamo accumulato. L'unica cosa che possiamo prendere, portare con noi e mostrare, sono gli atti d'amore: sono i soli che alla fine contano»³⁷. Così l'escatologia viene riscattata dalla pregiudiziale "extra-terrena" che ne fa momento esterno alla storia; dal lato interno della teologia ciò significa un'attualizzazione radicale dei compiti che ineriscono la storia:

l'escatologia cristiana non potrà quindi più sottovalutare i progetti umani del futuro; non potrà svolgere il suo compito a spese dell'uomo e delle possibilità a sua disposizione. La comprensione reciproca dovrà prendere il posto dell'opposizione polemica; la promessa cristiana deve essere interpretata nel contesto della razionalità umana. Ma è anche vero che questo incontro dialogico può essere utile alla progettazione stessa: la progettazione del futuro non sarebbe umana se non comprendesse e non rispettasse il mistero dell'uomo, la sua apertura permanente a una libertà che non può essere sfruttata³⁸.

L'amore è tale possibilità del futuro in quanto riconosce le possibilità personali e comunitarie che devono ancora venire. La speranza che si apre al futuro è la chiave dell'amore, non quale consolazione in vista di una lontana pienezza, ma come esperienza che apre la chiave del compimento. Dalla promessa del futuro (*promissio*) deriva la missione (*missio*) dei discepoli per la trasformazione del mondo. In questo quadro il discepolo è dentro la storia del mondo e dentro l'esistenza del mondo nell'adempimento della sua missione³⁹.

In chiave secolare ciò che il futuro promette e ciò che si può prevedere nella storia porta alla responsabilità di un compito etico e politico. In questo senso prospettiva "religiosa" e prospettiva "laica" non si trovano né a essere separate/opposte né a essere parallelamente lontane, ma lavorano al medesimo obiettivo pur in modalità, stili e metodi differenti.

4. Ritorno a esperienze pandemiche: dalla crisi al dialogo

L'ultima parte dell'articolo permette di ritornare, attraverso questa chiave di lettura, ad alcune *esperienze pandemiche* come momenti/luoghi di significazione pregnante, segnava nel cammino della storia del cosmo e degli umani verso Dio. In chiave conclusiva appare importante non solo focalizzare

³⁷ W. Kasper, G. Augustin, op. cit., p. 36. In questa direzione si veda anche F. Badiali, *Il destino escatologico dei nostri legami*, in E. Bordello, D. Moretto (a cura di), op. cit., pp. 95-124.

³⁸ D. Wiederkehr, *Prospettive dell'escatologia*, Queriniana, Brescia 1978, pp. 268-269 (*Prospektiven der Eschatologie*, Benzinger Verlag, Zürich-Einsiedlen-Köln 1974).

³⁹ J. Moltmann, op. cit., p. 230.

le esperienze del tempo evidenziate dalla pandemia, ma anche delineare qualche elemento propositivo.

L'evento pandemico ha messo in discussione le prospettive ordinarie, definendo in chiave irreversibile il disequilibrio dell'umano nei confronti del pianeta, ma anche facendo emergere vulnerabilità inattese nei sistemi di cura e disuguaglianze crescenti in chiave di giustizia. In chiave comunicativa e sociale la chiamata alla responsabilità si è spesso rivelata più difficile della contrapposizione e della ricerca dell'alibi e del capro espiatorio⁴⁰. Tale contesto è senza dubbio pro-vocante per il pensiero filosofico e teologico che possono riscoprire alcune loro originarie istanze.

Se la pandemia rappresenta una rottura fondamentale del tempo ordinario e se abbiamo visto come il senso ultimo del tempo come futuro apra strade possibili di fronte all'umanità, allora la pandemia stessa, più che dolorosa parentesi da rimuovere per non disturbare la quiete dell'ordinario, diviene occasione e scossa per una prospettiva dialogica del tempo, possibile a partire e insieme oltre l'istanza meramente critica. Tale dialogo è lo spazio aperto tra gli uomini e tra essi e la creazione. In questi spazi aperti, in questo "tra", l'uomo è chiamato anche ad un "oltre". Il dialogo non deve essere compreso tanto come una necessità, un rimedio, un compromesso, una medicina per curare una malattia o un disagio. Al contrario, il dialogo diventa, sempre per restare alla metafora medico-terapeutica, prevenzione continua, stile di vita, atteggiamento differente; non è quindi un atteggiamento personale, volontaristico, che reagisce alle emergenze del tempo, ma si dà come metodologia del cammino dell'uomo, il quale non può più rimuovere o rimandare la presa di coscienza personale e collettiva delle problematiche esistenti. Non è possibile approfondire qui il metodo dialogico⁴¹, come metodo integrativo, ma se ne possono sottolineare almeno alcuni aspetti decisivi: il dialogo non mette in contrapposizione il servizio reso all'uomo e quello reso a Dio (nemmeno quello reso alla creazione, alle piante e agli animali). Inoltre il dialogo emerge da situazioni di esperienza comune e di vita, in cui condividendo amicizia e situazioni, anche drammatiche, è possibile operare insieme in modo responsabile, sanando rotture e situazioni conflittuali. Anche le pagine bibliche mostrano alcuni esempi rilevanti di dialogo, dagli equivoci del dialogo

⁴⁰ Alcune delle sfide aperte dal periodo pandemico, dalla comunicazione all'educazione, dall'accesso ai servizi alla centralità dei più vulnerabili, sono ben delineate in: Pontificia Accademia per la Vita, *Pandemia e fraternità universale. Note sulla emergenza da Covid-19*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2022.

⁴¹ L. Sandonà, *Dialogica. Per un pensare teologico tra sintassi trinitaria e questione del pratico*, Città Nuova, Roma 2019, pp. 303-317.

con la Samaritana all'incontro con il pagano Cornelio, seconda Pentecoste dopo quella avvenuta a Gerusalemme. A riuscire non è tanto il dialogo raffinato di Paolo ad Atene, nell'assunzione delle categorie filosofiche degli interlocutori, ma il dialogo che definisce una comunanza di esperienza e di vita per arrivare poi alla definizione di alcuni elementi "concettuali" o "dottrinali"⁴². Il dialogo è esperienza di rottura, che ci porta fuori dall'ordinario, addirittura esperienza di lotta come in *Gen 32* o esperienza di fallimento e dolore come nell'esperienza di Giobbe. I bisogni per cui arriviamo al dialogo – la brocca con cui la donna va al pozzo – possono essere dimenticati una volta che si è scoperto l'essenziale del dialogo stesso, che ci libera da ruoli e da false letture del reale, diversamente da quanto accade nei dialoghi non compiuti, per esempio quello con Pilato, il quale, pur intuendo la verità nelle parole di Gesù, rimane troppo legato al proprio ruolo istituzionale e politico. Nella misura in cui il religioso, e il politico, liberati dalle ultime pretese sacrali e totalitarie, tornano alla scena dialogica originaria, l'incontro e la relazione tra umani non risulta più essere elemento per iniziati:

la teologia può tornare alla scena originaria della fede. Gesù, i discepoli e la folla. L'ecclesiologia moderna si è concentrata sul rapporto tra Gesù e i discepoli, mentre deve tornare a parlare ai molti, non nel linguaggio degli iniziati ma nella condizione umana che tutti condividiamo⁴³.

Questo sguardo aperto, liberato e dialogico ci permette di attingere un compimento sperimentato oltre l'esperienza pandemica e insieme recuperare in questa esperienza il senso profondo dell'esperienza umana e cristiana, quello di una Provvidenza concepita come «saper rendere conto della realtà dell'uomo come di una *persona* che sa di essere responsabile davanti a Dio tanto del senso della propria vita quanto di quello del mondo»⁴⁴. Non si tratta dunque di inserire l'uomo in un piano preconstituito⁴⁵, ma di attivare una *potentia oboedientialis* iscritta nella responsabilità: «il senso vero e proprio della

⁴² Si veda anche il recente M. Aldegani, J. Dotti, *Che cosa cercate? Dialoghi e Vangelo*, Vita&Pensiero, Milano 2022.

⁴³ P. Sequeri (et alii), *Salvare la Fraternità-Insieme*, Libreria Editrice Vaticana-Pontificia Accademia per la Vita, Città del Vaticano 2021, pp. 58-59.

⁴⁴ M. Kehl, op. cit., p. 270.

⁴⁵ R. Guardini, op. cit., p. 217: «un uomo si colloca nell'ambito della Provvidenza non appena gli si è fatto chiaro che tutto nella natura procede a norma di leggi necessarie e regole conoscibili, e che egli ha dato l'assenso a tali leggi e regole».

Provvidenza non è che nel tempo all'uomo le cose vadano bene, ma che venga il "Regno di Dio" e la "sua giustizia" si adempia»⁴⁶.

Il senso religioso e cristiano dell'escatologia così concepita si lega e si sposa con l'allargamento della creazione come ri-creazione, attivo lavoro dell'uomo nella storia e nel tempo. La grazia è per tutti, anche per la natura, come si vede nella tradizione francescana. Il tempo della pandemia è una straordinaria opportunità per esprimere la circolarità tra il pensiero teologico della creazione e della redenzione da un lato e il pensiero pratico della trasformazione delle istituzioni e delle prassi dall'altro. Questa trasformazione non è l'applicazione della teoria, ma vivere e testimoniare praticamente la realtà dell'umano comune, rendendo vivo nel mondo secolare l'inscindibile legame del discorso tra gli uomini (*dia-logos*) con il discorso su Dio (*theo-logia*):

attraverso gli avvenimenti dell'esistenza passa l'orientamento verso la nuova creazione, nella quale l'uomo nuovo vive sotto il nuovo cielo e sulla nuova terra, tanto più fortemente e puramente, quanto più diverranno limpida la sua fede e audace il suo amore⁴⁷.

⁴⁶ Ivi, p. 241.

⁴⁷ Ivi, p. 228.

DESTINO DELLA TECNICA E FUTURO DEL CRISTIANESIMO: TRA PROVVISCIENZA E SALVAGUARDIA DELLA LIBERTÀ

SALVATORE RINDONE*

Abstract: The future of technology is intertwined with the future of Christianity. According to Italian philosopher Emanuele Severino, science and religion have a common origin and proceed towards a common destiny. In the modern age, the biblical category of “promise” has been transformed into that of “scientific progress”. What does it mean to speak of freedom now? We are in the age of provviscience. This neologism shows the atheistic and nihilistic character of Western philosophy because it entrusts the fate of humanity to scientific and technological progress. For many philosophers (Y. N. Harari, Natoli, Galimberti) it no longer makes sense to speak of human will and divine providence because technology already represents the fulfilment of the ideal of redemption announced by Christianity. Going back to the reflection on the ontology of freedom proposed by the Italian philosopher Luigi Pareyson, we can reposition the question of freedom as a central in the West philosophy and we can give back the primacy of human-divine mystery of freedom over the scientific algorithm.

Keywords: Severino, Pareyson, Nihilism, Datism, Provviscience

* Professore di Filosofia, Studio Teologico S. Paolo di Catania e Pontificia Facoltà Teologica San Giovanni Evangelista di Palermo

1. Introduzione

Nel suo saggio del 2018, *21 Lessons for the 21st Century*¹, il noto storico e intellettuale israeliano Yuval Noah Harari così si esprimeva a proposito della libertà:

La fiducia che il pensiero liberale ripone nei sentimenti e nelle libere scelte degli individui non è né naturale né molto recente. Per migliaia di anni si è creduto che l'autorità derivasse dalle leggi divine piuttosto che dal sentire degli uomini, e che quindi si dovesse rispettare la parola di Dio piuttosto che la libertà degli uomini. Solo in secoli più recenti la fonte dell'autorità si è spostata dalle divinità celesti agli esseri umani in carne e ossa. Presto l'autorità potrebbe spostarsi ancora: passare dagli esseri umani agli algoritmi. Proprio come l'autorità divina era legittimata dalle mitologie religiose e l'autorità degli uomini è stata giustificata dalla narrazione liberale, allo stesso modo l'emergente rivoluzione tecnologica potrebbe istituire l'autorità degli algoritmi dei Big Data, e condannare l'idea stessa di libertà individuale².

La questione evidenziata da Harari, in questa breve citazione, interpella da vicino il nostro tema. L'avvento della quarta rivoluzione industriale nel primo ventennio del nuovo secolo, il progresso scientifico e tecnologico e l'imporsi dell'autorità degli algoritmi dei Big Data hanno modificato la percezione della realtà, imposto nuovi modelli di vita e reso possibile un nuovo ordine del mondo. Quello che ravvisa Harari non è l'esautorazione dell'idea di provvidenza *tout court*, ma la sostituzione di qualsiasi tipo di autorità da parte degli algoritmi.

In questo modo, se nel recente passato ci si preoccupava di affermare e difendere i propri diritti, primo fra tutti quello della libertà, dinanzi a una qualsiasi autorità (divina o umana), oggi sembra che nessuno avverta di sentirsi meno *libero* in cambio di una vita più sicura e agiata, proprio grazie all'utilizzo della tecnologia e dello scambio di dati. Infatti, nessuno rinuncerebbe a sentirsi più sicuro quando viaggia acconsentendo al tracciamento dei dati e ai controlli di sicurezza negli aeroporti e nelle stazioni, nessuno rinuncerebbe a comprare il regalo migliore per il partner lasciandosi consigliare dall'app che conosce già meglio di te i suoi gusti, nessuno rinuncerebbe a una vita più sana e più lunga permettendo a macchine specializzate di poter monitorare costantemente il proprio stato di salute. La provocazione che proviene dal professor Harari non riguarda, quindi, solo la possibilità di poter rinunciare alla libertà individuale, ma soprattutto il fatto di non *sentirsi* per

¹ Y. N. Harari, *21 lezioni per il XXI secolo*, Bompiani, Milano 2018.

² Ibidem (ebook).

questo meno liberi e protetti. Tutt'altro. Il fatto che i Big Data riducano di fatto il nostro margine di errore e aumentino il nostro senso di sicurezza, non fa sentire nessuno privato della propria libertà.

L'esperienza alla quale lo storico israeliano fa riferimento riguarda quelle persone che sono dislocate nella parte "ricca" del nostro pianeta, il quale vive già da qualche anno in piena quarta rivoluzione industriale³. Qui l'apparato tecnologico è diventato imprescindibile per la vita dell'uomo e delle milioni di aziende che comprano, vendono e scambiano dati. Ecco perché si potrebbe parlare di una nuova forma di provvidenza regolata stavolta dall'autorità degli algoritmi, cioè legata al progresso scientifico e tecnologico, al controllo dei dati e che potrebbe prendere il nome di *provviscienza*. Questo neologismo nasce dalla crasi dei termini «provvidenza» e «scienza», e come in passato ogni tipo di provvidenza, specie quella cristiana, richiedeva ai filosofi e ai teologi di *giustificare* la libertà umana, così oggi di fronte alla *provviscienza* la filosofia deve compiere lo sforzo maggiore di *salvare* la libertà umana, quest'ultima considerata dalla scienza un ostacolo al progresso e alla realizzazione del nuovo ordine tecnico del mondo.

2. Tempo escatologico e promessa biblica: all'origine della provviscienza

La questione circa l'origine dell'idea di provvidenza è molto complessa e assai articolata⁴. Per quanto concerne il nostro studio, ci sembra op-

³ Sappiamo bene che la scienza moderna affonda le sue radici storiche nel '600 grazie alle scoperte scientifiche e allo sviluppo di nuovi metodi di indagine legate alla fisica e alla meccanica da parte di Bacone, Copernico, Galileo e Newton. L'esito lento ma decisivo della scienza moderna si manifesta con la prima rivoluzione industriale, cioè con l'introduzione della produzione meccanica favorita dall'invenzione del motore a vapore (1760-1840). In tempi relativamente brevi si è passati alla produzione di massa grazie all'elettricità e alla catena di montaggio (seconda rivoluzione industriale tra la fine XIX e l'inizio del XX secolo) fino alla rivoluzione digitale e alla diffusione della rete *internet* con cui ha avuto origine la terza rivoluzione industriale (anni '70-'80-'90 del secolo scorso). In meno di tre secoli le scoperte scientifiche e tecnologiche hanno favorito la crescita sociale e culturale di intere comunità umane, favorendo la ricchezza e l'aumento demografico dei Paesi più industrializzati. Infine, l'automazione, la digitalizzazione, la robotica e l'intelligenza artificiale, l'*Internet delle Cose*, la stampa 3D, l'ingegneria genetica e dei computer quantistici, insieme all'ingresso di altre bio-tecnologie degli ultimi trent'anni, hanno reso possibile la nascita della cosiddetta *Industry 4.0*, termine utilizzato per la prima volta nel 2011 alla Fiera Internazionale di Hannover. Cfr. K. Schwab, *The Fourth Industrial Revolution*, WEF, Cologny, Switzerland 2016.

⁴ Per un'introduzione al tema vedi A. Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2008. Tra gli autori antichi che hanno

portuno risalire ad Agostino il quale tematizza tra il IV e il V secolo la categoria biblico-giudaica di provvidenza nel senso in cui ancora oggi viene inteso⁵. L'Ipponate, infatti, erede del pensiero neoplatonico, mette in piedi una vera e propria "teologia della storia" che sarà sostenuta almeno fino a Hegel⁶.

Secondo tale "teologia della storia" le vicende storiche e gli eventi umani, compresa l'esperienza del male, sono tutte riconducibili alla *voluntas Dei*. Si tratta di una volontà che è superiore anche alla nozione greca di *physis* giacché mira alla "pianificazione a fin di bene" della natura stessa (Rm 8,19-22; Ef 1,3-14). La *voluntas Dei* è quella "provvidenza divina" che rende giustizia, governa e ordina ogni cosa perché sottomessa ad essa⁷. Nel *De civitate Dei* Agostino mostra la superiorità del cristianesimo rispetto al mondo pagano e lo fa a partire proprio dalla nozione di provvidenza. La storia degli uomini è condotta da Dio sicché egli è causa del nascere e del perire degli imperi, della conversione del cuore degli imperatori e della loro azione politica⁸. Il grande progetto del Creatore sulla storia del mondo appare nel *De civitate Dei* come una sorta di "polarità tensionale" tra l'*aversio Deo* e la *conversio ad Deum* entro cui si gioca l'azione di Dio nel mondo e nella storia⁹, insieme a quella tra la grazia e il peccato. Tuttavia, in ultima analisi, possiamo affermare che nulla accade senza che la *voluntas Dei* in qualche modo lo abbia voluto.

L'idea secondo la quale la *voluntas Dei* coincida con la *providentia Dei* e agisca *sovranaturae* persiste nel pensiero occidentale per tutto il Medioevo fino alle soglie della modernità. Agostino consegna alle generazioni successive una concezione escatologica del tempo e della storia che risulterà

affrontato per primi in modo teoretico la questione della provvidenza troviamo l'aristotelico Alessandro di Afrodisia e lo stoico Crisippo. Cfr. Alessandro di Afrodisia, *La dottrina della provvidenza*, S. Fazzo, M. Zonta (a cura di), Rizzoli, Milano 1998; cfr. M. I. Parente, *Introduzione a lo Stoicismo ellenistico*, Laterza, Roma-Bari 1993.

⁵ Cfr. Agostino, *Discorso sulla provvidenza di Dio*, G. Vigni (a cura di), Arcari, Mantova 2003.

⁶ Un riferimento su tutti è l'ampia «Introduzione» dell'opera di G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, G. Bonacina, L. Sichirullo (a cura di), Laterza, Roma-Bari 2010⁴.

⁷ Cfr. Agostino, *La vera religione*, A. Pieretti (a cura di), Città nuova, Roma 1992, p. 70.

⁸ Tuttavia, Agostino afferma che le cattive volontà non possono procedere da Dio; cfr. Agostino, *La città di Dio*, Bompiani, Milano 2001, p. 275 (libro V, 9, 4). «Se dinanzi a Dio esiste un ordine determinato di tutte le cause, non ne consegue necessariamente la perdita del libero arbitrio. Sono anzi le nostre stesse volontà inserite nell'ordine delle cause, che è determinato dinanzi a Dio ed è contenuto nella sua prescienza, poiché anche le volontà degli uomini sono causa di umane opere; perciò chi conosce le cause di tutte le cose non può sicuramente ignorare tra quelle cause anche le nostre volontà, che Egli conosce come cause delle nostre azioni», *ibidem*, (libro V, 9, 3-4).

⁹ P. Colombo, "Provvidenza", in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. 9, p. 9089.

determinante per la mentalità moderna. Il cristianesimo introduce nel pensiero occidentale una nuova concezione di tempo e di storia che soppianta quello greco; il tempo non appare più ciclico e sempre uguale a se stesso, ma viene vissuto come luogo della «vigilanza nell’attesa del ritorno di Cristo» (1Ts 5). Il tempo giudaico-cristiano è concepito essenzialmente come *futuro* e, aggiunge il filosofo Umberto Galimberti, «il futuro come orizzonte temporale in cui l’uomo, tramite le opere, realizza la sua salvezza»¹⁰. Con la tradizione giudaico-cristiana il tempo diventa escatologico e, a sua volta, la storia si trasforma nello spazio entro cui si realizza la salvezza di Dio per l’umanità. La Scrittura con la categoria di “promessa” assegna così al tempo un orizzonte di *sensò*, una *direzione* verso cui andare diversa dal ciclo sempre uguale della natura. Tuttavia, in età moderna, tale possibilità di *sensò* non è più intercettata in una provvidenza trascendente, ma in una forma di progresso e in un’idea di salvezza totalmente immanente e a opera dell’uomo. Secondo Galimberti, il cristianesimo ha consegnato alla modernità le categorie essenziali per pensare e vedere il mondo. Egli afferma infatti:

Questa concezione agostiniana del tempo, non più *ciclica* ma *escatologica*, sarà la cifra decisiva dell’Occidente che, anche quando abbandona la matrice cristiana, continuerà a pensare in modo cristiano, sia che faccia *scienza* in vista del *progresso*, sia che costruisca *utopie* in vista di un mondo migliore, sia che scateni *rivoluzioni* per un rinnovamento del mondo. In questo modo trova conferma l’intuizione di Schlegel secondo il quale: «il desiderio rivoluzionario di realizzare il regno di Dio è il punto elastico di tutta la cultura progressiva e l’inizio della storia moderna»¹¹.

In età moderna, si assiste al ripetersi dello schema della storia della salvezza, ma senza il suo “contenuto religioso”. La scienza moderna trasferisce il significato della provvidenza cristiana nella *teoria del progresso delle scienze*, mentre il tema religioso della *redenzione* viene recuperato e ripresentato nella forma dell’emancipazione sociale, della rivoluzione politica e del progresso scientifico¹². Galimberti riconosce soprattutto al filosofo empirista

¹⁰ U. Galimberti, *Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto*, Feltrinelli, Milano 2012, p. 170.

¹¹ Ivi, p. 146. Cfr. F. von Schlegel, *Idee*, Bompiani, Milano 2008, p. 616.

¹² Cfr. U. Galimberti, *Cristianesimo*, cit., p. 27. Rispetto alla posizione di Löwith prima e di Severino poi, Galimberti utilizza la triade cristiana *colpa-redenzione-salvezza* come categoria ermeneutica fondamentale con cui leggere l’intera storia dell’Occidente. Afferma infatti il filosofo: «Anche nel tempo della secolarizzazione, che prende avvio con l’età moderna, la triade cristiana *colpa-redenzione-salvezza* continua a essere l’asse portante che permea di sé lo spirito della scienza, della sociologia, della psicologia e in generale di tutte le espressioni

inglese Francis Bacon l'aver colto l'eredità dell'idea cristiana di redenzione e nell'averla riconsegnata, in qualche modo, nell'intuizione della riforma del metodo scientifico¹³. Bacone sostiene, infatti, che «per il peccato originale l'uomo perdé l'innocenza e decadde dal dominio sul creato. L'una e l'altra perdita si può riparare, almeno in parte, anche durante questa vita; la prima con la religione e con la fede, la seconda con le arti e con le scienze»¹⁴. Troviamo scritto nell'opera sulla *Dignità e progresso delle scienze* del 1623:

La divina Provvidenza dispone egualmente delle morti prodotte sia da violenza sia dalle malattie, sia dal semplice effetto dell'età; ma essa non esclude per questo l'uso di prevenzioni e rimedi. L'arte e l'industria umana non possono comandare al destino e alla natura, ma possono agevolarne l'opera¹⁵.

Se da una parte l'ideale agostiniano di provvidenza sembra non sparire del tutto dal pensiero di Bacone, dall'altra si intravede una nuova idea di provvidenza, più storicizzata, che finisce con l'identificarsi con il progresso delle diverse scienze messe in campo dall'uomo. Quest'ultimo è chiamato, in qualche modo, a “collaborare” con l'opera della divina provvidenza con le proprie forze e con la propria ragione.

Che cos'è allora il progresso scientifico? Esso non è altro che l'esecuzione dello stesso “programma divino” indicato nella Bibbia la cui attuazione non richiede più l'azione di Dio, ma si realizza come un “compito morale” da

culturali dell'Occidente. La *scienza* ritiene che il male sia costituito dai limiti della conoscenza e che il progresso consista nel loro superamento, per cui il passato è ignoranza, il presente ricerca, il futuro progresso, versione laicizzata della concezione cristiana della storia», ivi, p. 411. Vedi anche D. Antiseri, *L'invenzione cristiana della laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017, pp. 43-51.

¹³ Afferma Bacone nel suo saggio *Della dignità e del progresso delle scienze* (1605): «Per quanto riguarda la spiegazione dei misteri, consideriamo che Dio non ha sdegnato di abbassarsi fino alla nostra debole comprensione; svelandoci i suoi misteri in modo tale che noi possiamo facilmente comprenderli; istillando le sue rivelazioni direttamente nei concetti e nelle nozioni della nostra mente; e aggiustando le sue ispirazioni all'intelletto nostro, proprio come una chiave è adattata alla serratura che deve aprire. Noi non ci dobbiamo sentire perciò manchevoli per questo lato: se Dio stesso si è servito della nostra ragione per illuminarci, anche noi dobbiamo volgerci in ogni parte per essere atti il più possibile a penetrare i divini misteri e ad accoglierli, in modo che la mente umana si allarghi fino alla misura di tali misteri, invece di costringere i misteri alla portata angusta della nostra mente» (*Opere filosofiche*, Vol. 2, E. De Mas (a cura di), Laterza, Bari 1965, pp. 512-513).

¹⁴ F. Bacone, *Nuovo organo*, in *Opere filosofiche*. Vol. 1, E. De Mas (a cura di), Laterza, Bari 1965, p. 502.

¹⁵ F. Bacone, *Della dignità e del progresso delle scienze*, cit., p. 210.

parte dell'uomo. Il progresso scientifico non è altro che la pratica tutta umana di una "redenzione" inscritta ancora nell'orizzonte della salvezza cristiana, però senza più la necessità di una *parusia*. Nel mondo moderno il *progresso* prende il posto della *providenza* e la scienza assume il compito di dirigere e orientare le sorti dell'umanità verso un futuro senza più la paura della morte. È la scienza che può riscattare l'uomo dalla sua indigenza presente, fino a vedere avverarsi la profezia di Isaia, cioè quella di realizzare «nuovi cieli e nuova terra» (Is 65,17). Tra il XVI e il XVII secolo assistiamo così alla nascita della scienza moderna sui ruderi della credenza religiosa; d'ora in avanti il nuovo progresso scientifico andrà sempre più a coincidere con le categorie che erano state della provvidenza cristiana. In questo modo, la scienza assume il compito di rintracciare tutti quei mezzi e quegli strumenti necessari per attuare la sua promessa di salvezza intramondana *praeter naturam*. Afferma Galimberti:

La coscienza storica tipica dell'Occidente non è quindi il frutto di una tradizione filosofica, ma l'esito dell'annuncio biblico che ha offerto alla meditazione del mondo giudaico-cristiano il passato come memoria creazionistica e il futuro come attesa escatologica. Con il concludersi dell'epoca medioevale questi due elementi perdono il loro spessore religioso, ma non la loro efficacia storica. Il creazionismo diventa creatività scientifica, mentre l'escatologia, mantenendo lo sguardo dell'uomo proiettato verso il futuro, ispira le figure del progresso, dell'utopia e della rivoluzione¹⁶.

La scienza moderna può essere considerata un effetto della «secolarizzazione dell'escatologia cristiana», per cui la rivoluzione scientifica contribuisce alla redenzione dell'uomo, mentre i risultati della scienza possono essere definiti come il nuovo rimedio positivo agli antichi effetti negativi provocati dal peccato originale¹⁷. La tesi sostenuta da Galimberti su Bacone trova conferma nel pensiero del filosofo tedesco Karl Löwith, il quale spiegava già nel suo saggio *Significato e fine della storia* (1949) in che modo la categoria moderna di progresso e la stessa nascita della scienza moderna risentano della

¹⁶ U. Galimberti, *Psiche e techne*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 289.

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 290. Galimberti attribuisce a Bacone un'importanza straordinaria circa il modo di pensare la natura e la scienza nel mondo moderno. Nel *Novum organum* troviamo l'iscrizione del progetto scientifico baconiano nell'orizzonte teologico nel senso che egli attua una sorta di rovesciamento dall'ordine morale antico a quello naturale moderno, cioè dall'idea che la scienza rappresenti un atto di superbia dell'umanità all'idea che l'indagine sperimentale messa in atto per scoprire le leggi di natura rappresenti invece la ricerca dell'impronta di Dio nelle cose quale atto umile e diligente da parte dell'uomo: «anche se in Bacone il programma era colmo di speranza cristiana e l'attesa era originariamente volta al regno di Dio, ciò che in effetti si stava preparando era, alla fine, il *regno dell'uomo*, di quell'uomo che, proprio a partire da Bacone, ha incominciato a considerarsi creatore del proprio mondo e del proprio futuro» (*ivi*, p. 300).

categoria giudaico-cristiana di «promessa»¹⁸: dalla promessa di una discendenza ad Abramo alla promessa di un terra dove abitare (Esodo), e ancora fino alla promessa del ritorno di Cristo negli *Atti degli Apostoli*. Secondo l'allievo di Heidegger, infatti, questa categoria è traslata lentamente nell'ideale moderno di «progresso», apportando alcune novità radicali rispetto al pensiero antico. Se per i greci è la natura che determina l'alternarsi dei cicli delle stagioni, per cui bisogna guardare indietro custodendo la memoria degli antichi e il culto agli dèi, per il mondo biblico è Dio che determina il tempo orientando lo sguardo dell'uomo verso il futuro, verso la sua promessa di redenzione. La fede cristiana spinge l'uomo a guardare sempre in avanti, a calcolare il tempo a partire dall'agire di Dio. La particella greca *προ* di *πρόνοια*, similmente al prefisso verbale e nominale latino e italiano *pro* di *provvidenza* e di *promessa*, indica un movimento, un moto verso qualcosa, il bisogno di un compimento. Nella categoria di *progresso* rintracciata da Löwith ritroviamo, quindi, lo stesso *pathos* per il futuro che è proprio della categoria di *promessa*.

Per Löwith la filosofia della storia dell'idealismo tedesco¹⁹ e lo stesso ideale illuminista non rappresentano altro che la secolarizzazione della stessa teologia della storia descritta da Agostino nel *De civitate Dei* e di tutta l'escatologia cristiana. La storia dell'Occidente risente della parabola cristiana del "già e non ancora", di quell'eterna tensione tra presente e futuro orientata verso l'*éschaton* temporale. Afferma il filosofo tedesco:

La legge dello sviluppo progressivo assume la funzione della provvidenza, trasformando le sue segrete disposizioni nella prospettiva di una *prévision rationnelle*, che per Comte è l'ultima pietra di paragone non soltanto delle scienze naturali ma anche di tutte le altre scienze, così come nell'interpretazione biblica del progresso storico, dall'Antico al Nuovo Testamento, il compimento delle profezie costituiva l'ultima pietra di paragone della teologia della storia. Deciso a "organizzare" la provvidenza, Comte vide soltanto il palese antagonismo tra progresso e provvidenza, ma non scorse la stretta dipendenza secolare del progresso dalla speranza e dalla fede cristiana e dall'attesa di un compimento finale attraverso il giudizio e la redenzione. Perduto nella crisi politica e sociale che agitava l'Europa dal tempo della rivoluzione

¹⁸ K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. di F. Tedeschi Negri, il Saggiatore, Milano 2010, p. 26.

¹⁹ Il concetto cristiano di provvidenza divina trova in Hegel (1770-1831) una potente formulazione razionale, non tanto perché egli riteneva che il cristianesimo sia, per quanto grandioso, un semplice mito che la filosofia deve lasciarsi alle spalle, ma perché pensa che il cristianesimo esprima *in forma* intuitiva il contenuto essenziale della ragione. Il cristianesimo, infatti, afferma Severino: «contiene la verità più profonda a cui l'uomo possa guardare: l'unità di Dio e dell'uomo, l'Incarnazione del Verbo, l'Unità degli opposti» (E. Severino, *L'intima mano. Europa, filosofia, cristianesimo e destino*, Adelphi, Milano 2010, pp. 98-99).

francese e abbagliato da questi eventi, Comte non si accorse che la sua attesa di un “radicale mutamento dell’esistenza umana” dopo il trionfo della filosofia positiva era soltanto un pallido riflesso di quell’attesa escatologica di una nuova terra e di un nuovo cielo che costituì il nocciolo del cristianesimo primitivo. La sua fiducia in un “futuro pieno di promesse” non è comprensibile senza riferimento alla fede cristiana, che fece del futuro l’orizzonte decisivo del nostro pensiero post-cristiano. Riportare la vita ad un ἔσχατον futuro, e da questo ad un nuovo principio, è caratteristico non soltanto di coloro che vivono, nella fede, di speranza e di attesa, ma anche di coloro che vivono di fede nella storia in quanto tale²⁰.

L’esempio di Bacone prima e quello di Comte poi, quest’ultimo ripreso da Löwith, ci aiutano a comprendere meglio in che senso l’insegnamento cristiano sulla provvidenza sia strettamente legato all’ideale moderno di progresso scientifico. La provvidenza cristiana e il progresso scientifico moderno condividono lo stesso *pathos* e mostrano la storia come una sequenza ordinata di eventi legati tra loro da un disegno invisibile e chiaro allo stesso tempo. Le rivoluzioni industriali che si sono succedute negli ultimi tre secoli possono essere considerati anch’essi gli *epifenomeni* di un nuovo disegno provvidenziale legato stavolta al progresso tecnico e tecnologico. Si tratta di eventi storici che hanno contribuito a creare un nuovo paradigma, un orizzonte di senso entro cui si muove l’uomo tardo-moderno e a cui Heidegger per la prima volta ha dato il nome di *tecnica*²¹.

La tecnica è il paradigma che ha animato le tre rivoluzioni scientifiche e la quarta ancora in corso. Dire che la tecnica è l’anima e l’essenza della scienza significa non considerarla più come un’appendice esterna alla vita umana o una possibilità tra le altre, ma come un nuovo modo di essere vita, una nuova forma di vita. Non esiste vita umana che si possa considerare al di fuori degli apparati tecnici e scientifici. Tuttavia, bisogna distinguere tra tecnica e scienza: la scienza

²⁰ K. Löwith, op. cit., p. 105.

²¹ Afferma il filosofo tedesco: «La tecnica meccanica è il primo frutto dell’essenza della tecnica moderna, che fa tutt’uno con l’essenza della metafisica moderna» (M. Heidegger, «L’epoca dell’immagine del mondo», *Sentieri interrotti* (1950), La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 72). Il paradigma tecnico possiede, secondo il filosofo tedesco, tre elementi essenziali: 1) essa mira a perseguire il massimo degli scopi con l’impiego minimo dei mezzi. Si tratta del principio ockhamista dell’“economia della ragione” applicato all’ambito tecnico-scientifico; 2) essa ragiona unicamente secondo la logica del profitto, per cui la tecnica agisce per perseguire risultati e produrre in modo efficiente giacché la tecnica non spiega ma funziona; 3) essa guarda la natura e il mondo per manipolarlo e per trasformarlo, di certo non per contemplarlo. Per questo motivo la tecnica alimenta un conflitto sempre aperto tra scienza e natura, cioè tra l’ingegno dell’uomo e la forza inarrestabile e inaggrabile della natura, ma anche tra scienza ed etica, ovviamente a sfavore di quest’ultima.

persegue ancora uno scopo che può essere la ricerca, un bene specifico, una diagnosi, una nuova scoperta; la tecnica no, essa procede «senza scopo»²².

Per Heidegger la tecnica non è solo una delle tante espressioni dell'ideazione umana, «ma è la realizzazione compiuta dell'intenzione segreta della metafisica, la più sicura, la più idonea a garantire non solo la disponibilità di tutti gli enti, di tutte le cose, ma anche la loro riproducibilità»²³. Heidegger considera la metafisica come quella forma del pensiero che guarda le cose come enti, cioè come oggetti categorizzabili e per questo ora sottomessi alla razionalità delle macchine.

Potremmo definire la nostra particolare epoca storica con il termine di età «post-tecnica» o «iper-tecnica»²⁴ a causa della pervasività e all'incremento degli apparati tecnici e scientifici in ogni ambito della vita e del lavoro dell'uomo (i cosiddetti *Internet of things*). Tutti gli strumenti con cui l'uomo occidentale ha che fare ogni giorno, infatti, si trasformano da mezzi di comunicazione alla comunicazione stessa, essi non sono considerati soltanto strumenti di mediazione che aiutano a vivere meglio (*pace maker* o tutori), ma rappresentano appunto forme di vita autonome e indipendenti (i *robot*)²⁵.

La tecnica, quale paradigma del pensiero post-metafisico, obbliga a pensare la provvidenza in modo nuovo, cioè all'interno del rapporto tra macchina e progresso scientifico. Se, come dice Heidegger, la tecnica non è solo la fine della metafisica ma il suo compimento, allora ciò significa che il pensiero abdica all'idea di una storia condotta da un ordine razionale e necessario come Dio e la natura, e si affida alla tecnica quale nuova forma di provvidenza

²² Cfr. Id., «Oltrepassamento della metafisica», *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, 62; cfr. U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., pp. 47, 686.

²³ U. Galimberti, *Heidegger e il nuovo inizio*, cit.

²⁴ Con il termine età «post-tecnica» indichiamo l'epoca che corrisponde alla quarta rivoluzione industriale nella quale viviamo e nella quale non ci chiediamo più circa la presenza o meno di uno o più apparati tecnici attorno a noi, dato che lo diamo già per scontato. Il prefisso *post* di «post-tecnica» indica, quindi, il passaggio dallo stato di domanda o di scelta circa l'utilizzo dello strumento tecnico-scientifico a quello di totale certezza e invasività del dato tecnico-scientifico nel mondo in cui viviamo. Tale situazione è traducibile anche con l'accezione di età «iper-tecnica» a causa della superiorità, dell'aumento e dell'«abbondanza» della tecnica e del mondo virtuale rispetto al mondo naturale e reale.

²⁵ Nell'epoca post-tecnica la macchina non è più uno strumento nelle mani dell'uomo, semmai il contrario, dato che secondo una ricerca del settembre 2020 un italiano medio ha trascorso ben 47 anni della sua vita (su 75 anni circa) davanti ad uno schermo (tv, telefonino, computer, *tablet*, *e-reader* o *console*); vedi l'articolo di Claudio Gerino su *Repubblica* del 23 settembre 2020 dal titolo: *L'italiano medio passa 47 anni della sua vita davanti a uno schermo*.

che pensa la storia in modo funzionale e procedurale. Tale “provvidenza tecnica e scientifica”, *provviscienza* appunto, appare sempre più distante dall’essere metafisico parmenideo e dalla *voluntas Dei* agostiniana, ma rivela al contempo la sua essenza nichilista.

3. *Provvidenza e nichilismo: la critica di Severino all’arbitrarismo divino*

Tra coloro che hanno evidenziato lo stretto legame tra provvidenza e nichilismo troviamo il filosofo italiano Emanuele Severino. Questi riflette sulla comune derivazione nichilista della scienza moderna e del cristianesimo. Quello di Severino è il pensiero più estremo e radicale nel panorama italiano contemporaneo circa il tema del rapporto tra storia dell’Occidente e cristianesimo. Egli ha interpretato la scienza e la fede quali «grandi variazioni» del «Tema del divenire»²⁶. In particolare, per lui la nozione di *provvidenza* e quella di *progresso* sono intimamente connesse a quella biblica di *creatio ex nihilo*. Provvidenza e progresso, infatti, pongono il nulla come origine e compimento della loro azione; sia Dio che la scienza prevedono la possibilità stessa del *divenire*. Dio crea dal nulla e dirige la storia verso un *escaton* infinito; la scienza pensa di creare dal nulla e intende progredire la sua azione all’infinito. *Provvidenza* prima e *progresso* scientifico poi ammettono la possibilità teoretica del divenire per cui, afferma Severino, se «l’essere è divenire», allora tutto deve «uscire dal nulla e nel nulla ritornare»²⁷; se tutto è eterno divenire, allora nulla permane.

Dinanzi alla presunta inconciliabilità dei filosofi moderni tra scienza e fede, Severino ribadisce, invece, la loro intima somiglianza dato che entrambe sostengono il *divenire* delle cose: l’una in forza della *provvidenza*, l’altra per via del progresso e del caso. Anche il caso, infatti, afferma il filosofo bresciano, «è una interpretazione mondana della libertà divina, non meno di quanto lo sia la “causa” rispetto alla divina Provvidenza»²⁸. Il caso, però, non è una forma particolare del *divenire*, ma «dato il modo in cui l’Occidente intende il divenire, il *divenire*, in quanto tale, è *caso*»²⁹. Il creazionismo e l’evoluzionismo, fede cristiana e scienza, Dio e tecnica si trovano dunque

²⁶ E. Severino, *L’intima mano*, cit., p. 172. Continua il nostro filosofo: «Se si è capaci di scendere nel *sottosuolo* della filosofia (ossia dell’*anima*) del nostro tempo, si scorge il legame essenziale che unisce l’evoluzione (il divenire) e il caso».

²⁷ Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995², pp. 186, 206; Id., *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019, 100-101; Cfr. U. Galimberti, *Cristianesimo*, cit., 244.

²⁸ E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, cit., p. 63.

²⁹ E. Severino, *L’intima mano*, cit., p. 169.

sullo stesso piano ontologico secondo Severino perché «grandi variazioni dello stesso Tema, il Tema del *divenire*, inteso come evoluzione dalla potenza all'atto che la realizza, e *pertanto* come evoluzione dal non essere all'essere»³⁰. Scrive ancora Severino:

Chiesa e scienza sono tuttavia destinate allo scontro. Ma per motivi diversi. Scienza e tecnica mirano a togliere ogni limite alla loro capacità di produrre (e distruggere) le cose. In questo cammino verso l'onnipotenza la scienza tende a produrre realmente, qui sulla Terra, quello che il cristianesimo promette nel Regno dei Cieli. Anche se la scienza si presenta come ipotesi, la sua capacità di trasformare il mondo si presenta quindi agli occhi del cristianesimo, non come ipotesi, ma come realtà effettiva, come la volontà e l'iniziativa in cui si può scorgere sin d'ora il volto di Prometeo³¹.

L'«atteggiamento prometeico» è proprio sia della fede cristiana sia della scienza moderna in quanto entrambe si ritengono «padrone della vita e della morte, dell'essere e del non essere»³². Religione e scienza condividono l'idea di dominio sulla realtà, cioè l'idea di poter trasformare la natura e sottomettere a sé tutte le cose. Tuttavia, mentre la fede lo fa mediante una narrazione metafisico-religiosa, la scienza lo attua mediante la tecnica. L'intera cultura occidentale possiede tale «atteggiamento prometeico» il quale, però, è destinato a fallire «così come fallisce chi vuol guarire dall'avvelenamento somministrando veleno»³³. Continua Severino: «si tratta di comprendere che il Dio-Demiurgo cristiano ha la stessa anima di Prometeo»³⁴. Severino stabilisce così un nuovo legame teoretico strettissimo tra provvidenza cristiana, tecnica e nichilismo, tanto da affermare:

Oggi la Tecnica ha sostituito Dio nell'impresa di far uscire le cose dal nulla e di risospingervele. La Tecnica è la forma più radicale di ateismo. Ma l'anima della Tecnica è l'anima stessa di Dio. Nella storia dell'Occidente Dio è la forma originaria della Tecnica. È il primo Tecnico. E la Tecnica, guidata dalla scienza moderna, è l'ultimo Dio. Essa è ateismo, perché si è lasciata alle spalle il vecchio Dio; ma il vecchio e il nuovo Dio hanno la stessa anima: la convinzione di essere la Forza suprema che guida l'oscillazione delle cose tra l'essere e il nulla³⁵.

³⁰ E. Severino, *L'intima mano*, cit., p. 172. Continua il nostro filosofo: «Se si è capaci di scendere nel *sottosuolo* della filosofia (ossia dell'*anima*) del nostro tempo, si scorge il legame essenziale che unisce l'evoluzione (il *divenire*) e il caso.

³¹ E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, cit., p. 64.

³² Cfr. *ivi*, pp. 300-301.

³³ *Ivi*, pp. 301.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ivi*, p. 284.

Per Severino, spetta ancora alla religione e alla sua fede nella provvidenza il primato nichilista, poiché essa crede nella *creatio ex nihilo*. Il nostro filosofo denuncia il nichilismo sotteso alla verità religiosa e al procedimento scientifico, giacché l'intera cultura occidentale ha accettato che «l'unico immutabile è la distruzione di ogni immutabile»³⁶. Non solo. Sembra che scienza e fede possano diventare un tutt'uno, rivelando una comune origine e un comune destino, sicché nel pensiero di Severino provvidenza cristiana e progresso scientifico finiscono per coincidere. In questo modo il filosofo bresciano mostra come l'idea di provvidenza e di arbitrarismo creazionistico divino siano intrise di nichilismo.

Anche secondo il filosofo Giorgio Agamben vi è un nesso strettissimo tra la nozione cristiana di provvidenza e quella di *oikonimia* politica che egli chiama la “macchina provvidenziale”. Nel saggio *Il regno e la gloria (Homo sacer II.4)* la macchina provvidenziale non è altro che il tentativo riuscito di riunire tra loro i due frammenti di mondo separati dalla tradizione platonica, riconoscendo nella *gubernatio dei*³⁷ l'unico governo e ordine del mondo possibile. Agamben individua nella nozione cristiana di *oikonomia* l'origine del significato soteriologico della storia e nella parola *provvidenza* il simbolo di questa visione del mondo³⁸. Provvidenza e fato non sono soltanto concetti teologici, nota Agamben, ma categorie che sono passate presto nel linguaggio

³⁶ U. Galimberti, *Cristianesimo*, cit., p. 244.

³⁷ Cfr. G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo, Homo Sacer II. 4*, Neri Pozza, Vicenza 2007, p. 157.

³⁸ Indagando a partire da Aristotele, attraverso il pensiero dei padri cristiani greci, Agamben attribuisce soprattutto a Clemente di Alessandria il merito di aver saputo dare alla provvidenza un significato economico e soteriologico ben preciso (Cfr. G. Agamben, *Il regno e la gloria*, pp. 59-64). Afferma Agamben: «Se non si comprende il nesso strettissimo che unisce *oikonomia* e provvidenza, non è possibile misurare la novità della teologia cristiana rispetto alla mitologia e alla “teologia” pagana. La teologia cristiana non è un “racconto sugli dei”; è immediatamente economia e provvidenza, cioè attività di autorivelazione, governo e cura del mondo. La divinità si articola in una trinità, ma questa non è né una “teogonia” né una “mitologia”, ma una *oikonomia*, cioè, insieme, articolazione e amministrazione della vita divina e governo delle creature. Di qui la peculiarità della concezione cristiana della provvidenza. La nozione di *pronoia* aveva avuto larga diffusione nel mondo pagano grazie alla filosofia stoica, e scrivendo “bella è l'economia del creato, tutto e bene amministrato, nulla avviene senza ragione” Clemente ripeteva delle idee correnti nella cultura alessandrina del suo tempo; ma, in quanto il tema stoico e giudaico della *pronoia* si salda ora con l'economia della vita divina, la provvidenza acquista un carattere personale e volontario» (G. Agamben, op. cit., pp. 61-62).

del diritto come tentativo di conciliare diverse tradizioni e ripensare il rapporto tra politica e tradizione³⁹.

Come per Severino, anche per Agamben fede cristiana e laicità non sono antagonisti, ma appaiono solidali “segretamente” fino all’ultimo, perciò non ha senso opporre il paradigma provvidenziale proprio della teologia cristiana al laicismo. Agamben, come Severino, coglie quel nesso strettissimo tra l’immagine del mondo della scienza moderna e la concezione della teologia cristiana di un governo provvidenziale del mondo. Entrambi credono che esista una provvidenza generale del mondo che dipende, in ultima analisi, dall’esistenza di leggi eterne, come quella di causalità e quella di correlazione tra la legge generale e il piano contingente delle cause seconde⁴⁰. *Oikonomia* trinitaria, ordine e governo del mondo costituiscono una triade inseparabile che la teologia cristiana consegna alla scienza moderna nel tentativo di dominare la complessità del reale. Se in passato la religione serviva a creare un governo del mondo possibile, contro l’idea di *caos* e di *fato*, nella modernità questo compito è passato nelle mani della scienza e del capitalismo. Non per questo la religione è scomparsa, ma si è resa mediatrice di destini. La scienza è ciò che permette un nuovo ordine del mondo e la religione ne trae il suo beneficio. Ecco perché, afferma Agamben, «la modernità, togliendo Dio dal mondo, non soltanto non è uscita dalla teologia, ma non ha fatto, in un certo senso, che portare a compimento il progetto dell’*oikonomia* provvidenziale»⁴¹. Spetta alla tecnica e alla scienza ordinare la nuova macchina provvidenziale, esattamente come ha affermato più recentemente l’israeliano Yuval Noah Harari, il quale assegna le sorti del XXI secolo al progresso scientifico delle nano- e delle biotecnologie. La scienza diventerà totalmente padrona della vita e della morte dell’uomo nel tentativo di strappare alla natura l’ultima parola sull’uomo. Questo significa che la provvidenza sarà nelle mani di chi saprà far «funzionare il mondo» nei prossimi decenni; presto o tardi, «saranno gli algoritmi a decidere per noi chi siamo e che cosa dovremmo sapere di noi stessi»⁴².

Agamben e Harari si pongono su due filoni opposti e contrari. L’uno ricostruisce l’origine della nozione di provvidenza guardando al passato, l’altro scrive le sue *21 lezioni* sul ruolo “provvidenziale” che avrà il progresso

³⁹ G. Agamben, op. cit., p. 82. Tuttavia, nota Agamben, l’idea di provvidenza si fonderà anche con i concetti di *aequitas* ed *epieikeia* provenienti dal diritto romano, fino ad evolversi a significare la dispensa dall’applicazione troppo rigida dei canoni; cfr. *ivi*, p. 63.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 138-139.

⁴¹ *Ivi*, p. 314, corsivi nostri.

⁴² Y. N. Harari, *21 lezioni per il XXI secolo*, cit.

scientifico nel XXI secolo⁴³. Tuttavia, dove il discorso di Agamben si arresta, perché egli si rivolge all'ombra che la domanda sulla provvidenza getta sul passato, la lezione di Harari prende avvio. In entrambi i casi l'idea di provvidenza assume un carattere meramente sociale e politico, fino a tracciare il possibile esito delle promesse tecno-scientifiche.

4. *Provviscienza, datismo e fine della libertà*

Quella tecnico-scientifica è un tipo di provvidenza che mira a risolvere la questione della predestinazione e della libertà eliminando il problema stesso di una coscienza dubbiosa; questa forma di *provviscienza* è la soluzione pragmatica al problema tutto umano della libertà, che tuttavia mette in campo alcune questioni fondamentali di carattere antropologico ed etico. Per questo motivo il discorso sulla provvidenza si pone oggi sempre più chiaramente all'interno di una visione tecno-scientifica della storia⁴⁴.

Un esempio di visione tecno-scientifica della storia è quella che propone ancora una volta lo studioso israeliano nel suo saggio di maggior successo *Homo Deus. Breve storia del futuro* (2015). L'esempio plastico in questione è il cosiddetto «datismo». Esso consiste in una sorta di tecno-religione il cui oggetto di venerazione non corrisponde a nessuna figura divina mai conosciuta prima, ma consiste in quell'enorme flusso di dati (i cosiddetti *Big Data*⁴⁵) presenti nell'infosfera mondiale e nel nostro cyberspazio, e capaci di

⁴³ Cfr. *ibidem*.

⁴⁴ Se nel mondo moderno la religione veniva relegata “nei limiti della sola ragione” (Kant), all'interno del discorso sulla morale, nell'epoca della quarta rivoluzione sociale la religione assume una valenza più complessa. Essa rientra nel discorso sociale (soprattutto sull'economia), ma anche in quello scientifico (vedi la nascita di una religione come *Scientology*).

⁴⁵ «Con l'espressione *Big Data* (“grandi dati” in inglese) si fa riferimento all'insieme di tecnologie e metodologie di analisi di enormi quantitativi di dati (dai dati strutturati, numerici, contenuti nei tradizionali database ai documenti di testo non strutturati: e-mail, video, audio, informazioni delle Borse e transazioni finanziarie). La dimensione dei dati raccolti e conservati è in costante aumento, così come lo è la velocità delle macchine che consentono la produzione e l'analisi di dati. In virtù dell'ampiezza del bacino di dati raccolti (da cui spesso si fa discendere un'elevata affidabilità statistica, che invece andrebbe sempre problematizzata), i *Big Data* sono utilizzati nel nostro mondo globalizzato e interconnesso per estrapolare, gestire ed elaborare informazioni entro tempi ragionevoli, o addirittura quasi in tempo reale, in vari campi. Con le informazioni ottenute si stabiliscono legami tra fenomeni diversi e si prevedono quelli futuri. Connessioni e previsioni rappresentano informazioni dal rilevante valore economico, che può essere sfruttato per fini commerciali, economici, finanziari, comportamentali o politici da agenti privati o governativi» (Y.N. Harari, *21 lezioni per il XXI secolo*, cit., ebook).

rivelarci in tempo reale miliardi di informazioni. Il datismo nasce dalla confluenza esplosiva di informatica e scienze biologiche, sicché oggi si è in grado di decodificare ogni organismo in algoritmi biochimici. Afferma Harari:

Per i politici, gli uomini d'affari e i comuni consumatori, il datismo offre tecnologie all'avanguardia e nuovi immensi poteri. Anche ad accademici e intellettuali promette di rivelare il sacro Graal scientifico che è sfuggito loro per secoli: una sola teoria onnicomprensiva che unifichi tutte le discipline scientifiche, dalla musicologia all'economia e alla biologia. Secondo il datismo, la Quinta sinfonia di Beethoven, una bolla finanziaria e il virus dell'influenza sono soltanto tre pattern di un flusso di dati che può essere analizzato usando gli stessi concetti di base e gli stessi strumenti. Questa idea è estremamente attraente. Fornisce a tutti gli scienziati un linguaggio comune, getta ponti sulle fratture tra le specializzazioni accademiche e consente una facile esportazione di idee da un campo disciplinare all'altro. Musicologi, economisti e biologi esperti nello studio delle cellule possono finalmente comprendersi a vicenda⁴⁶.

Dalla quarta rivoluzione industriale in poi tutti gli organismi (da colonie di batteri a intere società) possono essere concepiti come sistemi di elaborazione dei dati. Queste informazioni, se interpretate da economisti e industriali, permetterà a milioni di aziende di accelerare i progressi delle loro ricerche fino a poter determinare, ad esempio, una raccolta di grano più abbondante in tempi più rapidi e soluzioni di *marketing* più vantaggiose. Per accrescere le proprie conoscenze e i propri guadagni anche il singolo individuo sarà pronto a rinunciare alla propria *privacy* purché venga favorito il flusso dei dati. Nel *datismo* si adotterà un approccio funzionale all'umanità, nel senso che il valore delle esperienze umane avrà un ruolo importantissimo nei meccanismi dell'elaborazione e della trasmissione dei dati:

Quando il sistema globale di elaborazione dati diventerà onnisciente e onnipotente, allora la connessione al sistema diventerà la fonte di ogni significato. Gli umani vogliono fondersi in un flusso di dati, perché quando siete parte del flusso di dati siete parte di qualcosa di molto più grande di voi stessi. Le religioni tradizionali vi assicuravano che ogni vostra parola e ogni vostra azione era parte di un qualche grandioso piano cosmico, e che Dio vegliava su di voi ogni minuto e si preoccupava di ogni vostro pensiero e sentimento. La religione dei dati ora dice che ogni parola, e ogni azione è parte del grandioso flusso dei dati, che gli algoritmi vi stanno guardando costantemente e che essi si preoccupano di qualsiasi cosa facciate e di qualsiasi sentimento proviate. Alla maggior parte delle persone questo piace parecchio. Per i veri credenti, essere disconnessi dal flusso dei dati comporta il rischio di perdere il vero significato della vita. Che senso ha fare o sperimentare qualsiasi cosa se nessuno né è al corrente, e se ciò non contribuisce in qualche maniera allo scambio globale di informazioni⁴⁷?

⁴⁶ Id., *Homo Deus. Breve storia del futuro.*, Bompiani, Milano 2017, p. 560.

⁴⁷ Ivi, pp. 587-588.

Il datismo rappresenta una vera e propria religione del futuro. Una religione capace di interessare milioni di persone, come già avviene, e di rivelare a noi stessi chi siamo e cosa dovremmo sapere di noi stessi⁴⁸. Secondo questa nuova religione, la provvidenza consiste nella capacità di prevedere e di programmare il futuro a forza di *data* acquisiti nel tempo. La *provviscienza* affida a queste conquiste la speranza tutta umana di una qualche salvezza.

Un esempio di trasposizione cinematografica del datismo lo ritroviamo nella prima stagione della serie tv-web americana *Upload* (lett. *cari-care*) trasmessa in anteprima assoluta il primo maggio 2020 sulla piattaforma video *on demand* di una delle più importanti società di streaming di film e serie TV al mondo. Gli episodi di *Upload* mostrano un mondo governato nel 2033 da magnati della tecnologia d'avanguardia, tra cui la Horizen. La potente società di software promette ai suoi clienti di poter vivere una vita oltre la morte in una sorta di aldilà virtuale o paradiso digitale costruito da enormi banche dati e da programmi in costante aggiornamento. Nathan, programmatore e giovane protagonista della serie di fantascienza, è diventato un *upload* del lussuoso paradiso di *Lake View* dopo i traumi subiti a causa di un incidente con la sua auto a guida automatica.

Quello che colpisce in questa serie tv-web è una visione dell'uomo post-tecnico, disincantato e incredulo, che tuttavia non rinuncia a "credere" a una vita oltre la morte, cioè non rinuncia a *non morire*, trasferendo però i dati della sua memoria umana in "cassette di memoria" digitali. Se fino al secolo scorso, infatti, la morte era considerata il semplice capolinea dell'esistenza, nel secolo delle nano e biotecnologie, dei *Big Data* e del *Metaverso*⁴⁹, la morte viene esorcizzata in un altro modo. La morte continua ad essere concepita come il confine verso qualcosa di eterno, un'eternità costruita però da strumenti tecnici sempre più all'avanguardia e dalla rete digitale.

Nel mondo della serie *Upload* resiste l'idea di "coscienza" che viene ridotta ad un insieme di dati registrati nelle "cassette di memoria", le quali assicurano l'identità digitale dell'*avatar* del defunto. *Lake View* è un mondo costruito al computer e praticamente perfetto, dove perfino chi è ancora vivo

⁴⁸ Y. N. Harari, *21 lezioni per il XXI secolo*, cit., ebook.

⁴⁹ Per *Metaverso* (*Metaverse*) è un termine coniato dallo scrittore statunitense Neal Stephenson nel suo romanzo di maggior successo *Snow Crash* del 1992. Il termine è stato preso in prestito da magnati digitali come Bezos, Musk e Zuckerberg, i quali si pongono come obiettivo quello di creare un universo digitale per connettere le persone tra loro rappresentate mediante un corpo anch'esso digitale (*avatar* tridimensionale).

desidera andare al più presto, ma da cui altri desiderano scappare, come lo stesso giovane protagonista⁵⁰.

Questa serie immagina così un futuro segnato da una maggiore disparità di classe, dove il denaro governa anche il mondo dell'aldilà e dove il mondo dell'aldiquà si divide oramai tra coloro che possono permettersi un paradiso da *upload* e chi no. Dinanzi alle provocazioni di *Upload* e del datismo, dovremmo chiederci non più quale sia il *futuro della religione*, ma quale sarà la *religione del futuro*⁵¹.

Un'altra questione che emerge da una siffatta visione tecno-scientifica riguarda l'esperienza del male. Infatti, se da una parte la *provviscienza* sarà capace di programmare con algoritmi una vita dopo la morte, dall'altra parte sarà pure capace di fare i conti con la questione del male e della sofferenza umana?

Il pensiero tecnico per sua natura non vede il male come lo vediamo noi normalmente, perché mira a codificarlo e a ridurlo ad un mero errore di calcolo. La scienza più avanzata non riconosce neppure alcun male ontologico, ma valuta i fenomeni all'interno della logica del calcolo algoritmico, per cui ogni esperienza di male coinciderà sempre con il semplice malfunzionamento della macchina. Per una macchina abituata a conoscere e a tradurre la realtà mediante algoritmi, il dolore e la morte sono qualcosa che non esistono, ma semplici "errori di sistema" che, presto o tardi, saranno "risolti" grazie all'avanzamento dei sistemi tecnici o alla correzione dei sistemi di calcolo. Essere "sani" significa per la scienza essere semplicemente immortali, grazie soprattutto a continui aggiornamenti di sistema. Il limite della morte è solo un altro confine da superare con il progresso e il perfezionamento delle macchine. La tecnica rende la morte un fenomeno reversibile, esattamente come potrebbe esserlo un calcolo matematico. Afferma perciò il filosofo e psicoanalista argentino Miguel Benasayag:

La questione centrale, nel nostro mondo ipermoderno, è che ogni limite è bandito: bisogna abolirlo a ogni costo. Tale desiderio di oltrepassamento dei limiti rivela la

⁵⁰ Nella serie *Upload* non si rinuncia a provare sentimenti né a coltivare amicizie che diventano l'unico modo per non impazzire nella nuova vita fatta di *push* e *pop-up* (notifiche e pubblicità d'assalto). Le relazioni tra mondo reale e mondo dell'aldilà virtuale sono anche l'unico modo per sopravvivere dato che il mantenimento dei dati di un *upload* dipende sempre da un costosissimo abbonamento pagato da un parente ancora in vita. Per i meno abbienti ci sono altre soluzioni di *upload*, come ad esempio i simulatori di "realtà aumentata", economici ma per niente sicuri, oppure i sotterranei dove vivono i più poveri chiamati *2Giga*.

⁵¹ Per un approfondimento sul tema vedi: A. Vaccaro, *L'ultimo esorcismo: filosofie dell'immortalità terrena*, EDB, Bologna 2009; E. Voegelin, *Il mito del mondo nuovo: saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, Rusconi, Milano 1970.

profonda confusione, propria della nostra epoca e condivisa da un gran numero di persone, tra confine e limite. Credere che ogni limite sia solo un confine è quanto di più pericoloso si possa credere⁵².

Il paradigma tecnico giudica il comportamento umano con categorie standardizzate. La tecnica non vede il mondo come lo vede l'uomo, ma soprattutto rischia di voler "dire al mondo come deve essere", anziché accogliere la sua intrinseca unità e complessità. Gli effetti che così otteniamo sono due: da una parte il dolore viene ad essere controllato pur di non allentare il grado di efficienza di un determinato lavoro e il raggiungimento di un obiettivo, dall'altra parte la tecnica è incapace di riconoscere quel grado di irrazionalità proprio dell'umano che consiste non solo nel dolore ma anche nel sentimento, nelle emozioni e nel puro e semplice libero arbitrio.

Gli autori contemporanei riflettono sulla relazione tra scienza, tecnica e libertà, ma anche sull'idea che qualcosa di affascinante e di inquietante orienti le vicende dell'umanità. Si tratta di rintracciare un ordine cosmico e storico ora nell'idea greca di ἀνάγκη (necessità), come nel caso di Severino, ora in quella cristiana di *oikonomia* (Agamben) oppure ancora nell'idea moderna di progresso scientifico (Harari). Tuttavia, ciò che rende veramente inquietante il contenuto del pensiero di questi autori è la perdita o la trasformazione della nozione cristiana di libertà. In questi autori, infatti, ogni tentativo di arbitrarismo non è più sostenibile, giacché tutto è sottoposto al potere di qualcos'altro, al determinismo scientifico oppure al potere governamentale della tecnica.

5. Ritorno a Pareyson

Dinanzi alla potenza e al dominio della tecnica Severino e Galimberti riflettono sulle conseguenze teoretiche di natura etica. Secondo Galimberti, in particolare, nell'età della tecnica un'etica sostanziale del bene e dei fini risulta impotente perché incapace di impedire alla tecnica «di non fare ciò che può»⁵³. L'etica cede all'economia e alla scienza il compito di determinare i fini del suo agire; la tecnica infatti sceglie da sola il reperimento dei mezzi necessari per raggiungere i suoi traguardi. Essa agisce senza guardare a niente se non al suo stesso *fare* tecnico, sicché l'unico fine è dato dalle sue operazioni. Ciò significa che non è più l'etica (ἦθος) a promuovere la tecnica

⁵² M. Benasayag, *Funzionare o esistere?*, Vita e pensiero, Milano 2019, p. 39.

⁵³ Cfr. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., pp. 262, 457-463.

(τέχνη), come accadeva nella filosofia greca, ma è la tecnica a condizionare l'etica, obbligandola a prendere posizione su una realtà non più naturale ma artificiale, una realtà che la tecnica non cessa di costruire e di rendere attuale:

L'etica si trova nelle condizioni di promuovere o interdire, in nome di valori resi instabili dal crollo delle ideologie, ciò che la tecnica comunque domina e promuove. L'*agire*, come scelta di fini, cede al *fare* come produzione di risultati. In questo senso la tecnica celebra l'impotenza dell'etica, la definitiva subordinazione dell'*agire* al *fare*⁵⁴.

Di fronte alla presenza minacciosa, inarrestabile e sempre più imprevedibile della tecnica, anche un'etica della responsabilità (Jonas, Arendt, Levinas) appare del tutto inadeguata dato che, afferma Galimberti, «si può parlare di “responsabilità” solo in presenza di una consapevolezza della propria azione e delle sue conseguenze»⁵⁵. Nel caso della tecnica, invece, il sapere individuale e collettivo risulterà sempre inadeguato, sicché l'uomo sarebbe responsabile di un potere che supera di gran lunga il suo agire. Afferma ancora il filosofo italiano:

Là infatti dove il fare tecnologico, crescendo su se stesso per autoproduzione, genera conseguenze che sono *indipendenti* da qualsiasi intenzione diretta, e *imprevedibili* quanto ai loro esiti ultimi, sia l'etica dell'intenzione, sia l'etica della responsabilità assaporano una nuova impotenza, che non è più quella tradizionale misurata dalla distanza tra l'*ideale* e il *reale*, ma quella ben più radicale che si incontra quando il *massimo di capacità* si accompagna al *minimo di conoscenza* intorno agli scopi⁵⁶.

A differenza di Galimberti, il filosofo Salvatore Natoli affronta l'annosa questione del rapporto tra etica e tecnica ripercorrendo all'indietro la storia del pensiero, ma portando altresì avanti la tesi già sostenuta dal filosofo tedesco Karl Löwith. Se l'idea di progresso delle scienze moderne è legata al trapasso tutto mondano e secolarizzato del *pathos* cristiano dell'idea di storia e di futuro, allora bisognerà risalire ai greci per recuperare il senso del *limite* imposto dalla natura (*physis*). Infatti, dinanzi all'accelerazione del progresso scientifico nel mondo occidentale e all'impossibilità di arrestare tale processo infinito, diventa urgente sostenere la fragilità umana, sempre più impotente e inadeguata dinanzi alla potenza della macchina e della tecnica. La proposta

⁵⁴ Ivi, p. 457.

⁵⁵ Ivi, p. 462.

⁵⁶ Ivi, p. 467.

di Natoli di un’“etica del finito” va inserita all’interno di questo quadro teoretico. Solo un’“etica del finito” darebbe la possibilità all’uomo di recuperare il senso del limite e della sua connaturale impotenza di fronte al *delirio di onnipotenza* della tecnica. Nell’opera *I nuovi pagani* del 1995, Natoli fa riferimento al motto nietzschiano «ritorno alla terra!», sicché l’etica del finito significa per lui «comprendersi a partire dalla propria finitudine»⁵⁷.

Il neopaganesimo restituisce così all’uomo il senso e il bisogno del suo *limite* perché iscrive tutta l’esistenza e l’agire umano all’interno della contingenza e del finito. La morte torna ad essere misura della *finitudine* umana, così come lo era per i greci che chiamavano l’uomo βρότος, cioè “mortale”, sicché ciascun individuo acquisisce un senso del tempo diverso da quello escatologico cristiano, mantenendosi stavolta fedele più al presente che al futuro⁵⁸. Se il cristianesimo crede alla promessa di una redenzione ultima, cioè alla certezza che nel futuro il mondo sarà definitivamente liberato dal dolore e dalla morte (Rm 8,18-25), viceversa «il pagano sa che per vivere deve apprendere a soffrire», deve imparare cioè a vivere nell’«eterno presente»⁵⁹.

Per Natoli anche l’esperienza della libertà deve essere intesa sempre entro i limiti del finito e del contingente, cioè all’interno delle coordinate storiche di ciascun individuo. Sebbene questa visione “neopagana” intenda contrastare l’*illimitato* potere della tecnica, dall’altra però ci sembra finisca anche per abdicare alla stessa idea di libertà. Infatti, un’etica del finito rischia di ricusare l’idea di libertà perché non riconosce più alcun legame con quell’*infinito* da cui procede ogni esperienza finita di libertà. La libertà, infatti, si definisce sempre come un’esperienza paradossale al limite tra finito e infinito, tra il *limite* della sua attuazione concreta e la possibilità infinita della sua aspirazione. Ogni esperienza umana di libertà è la realizzazione finita di possibilità infinite. La libertà umana, sebbene sia sempre contingente e circoscritta, non si produce mai da sé, ma si comprende in relazione con Altro da sé, da cui riceve energia e vita. In ultima analisi, la libertà umana si iscrive nella libertà infinita di Dio.

Questo è quanto sostiene Luigi Pareyson all’interno della sua ampia e magistrale trattazione sul tema della libertà. Ecco perché ci sembra importante ritornare alla lezione del filosofo di Piasco per comprendere meglio la relazione tra provvidenza e libertà; infatti, senza libertà nessuna idea di storia e nessuna esperienza umana è mai possibile. La nostra proposta, quindi, è

⁵⁷ S. Natoli, *I nuovi pagani. Neopaganesimo: una nuova etica per forzare le inerzie del tempo*, Il saggiatore, Milano 1995, p. 8.

⁵⁸ Cfr. Ivi, p. 12.

⁵⁹ Ivi, p. 13.

quella di non cedere né alle lusinghe della tecnica né a quelle del neopaganesimo. Sebbene entrambi gli orientamenti promettano da una parte di guadagnare maggiore certezza, dall'altra però producono il grave rischio di perdere maggiore libertà.

6. *Libertà e provvidenza nella lezione pareysoniana*

La trattazione del tema libertà umana è a fondamento dell'insegnamento cristiano. Questo è il motivo per il quale Pareyson, nel trattare il tema della libertà, propone spesso di partire dalla lettura "laica" e squisitamente filosofica dei testi biblici. Ciò che può dare credito a tale esperienza è, infatti, una comprensione ermeneutica dell'esperienza religiosa così come viene proposta in Esodo, ma anche nei grandi romanzi della letteratura, soprattutto Dostoevskij⁶⁰, erede di quell'insegnamento. La narrazione sottoforma di "mito" possiede per Pareyson una verità che non si esaurisce in una comprensione meramente filosofica, ma che prende respiro nella forma del tragico e nella logica del paradosso. Ascoltando e rileggendo i classici greci e latini, ma soprattutto interpretando il racconto biblico di Genesi e il grido di Giobbe, ci si accorge che la domanda filosofica circa la relazione tra libertà e provvidenza rischia di diventare capziosa perché spesso chi la pone contrappone i due termini in questione. La razionalità moderna, infatti, contrappone libertà da una parte e autorità dall'altra; bisogna cioè decidersi tra l'idea di autodeterminazione e quella di autorità. In un verso opposto, Severino sosteneva l'impossibilità di conciliare libertà e provvidenza, giacché sono termini che si contrappongono, sebbene si inscrivano entrambi nel divenire e nel nulla.

Tuttavia, nel racconto del mito biblico la libertà e la provvidenza non si contraddicono mai, anzi mostrano l'agire di Dio e dell'uomo in modo che l'uno dipenda dall'altro. Anche nella lezione pareysoniana essere e libertà appaiono inseparabili, addirittura i due termini coincidono. A questo tipo di riflessione ci lasciamo condurre dall'ultimo Pareyson che pone la questione della provvidenza in relazione alla libertà e all'escatologia. Il filosofo di Piasco riprende, infatti, la distinzione moderna tra pensiero della necessità e pensiero della libertà, ma ne coglie anche il limite:

La spiegazione provvidenziale è in realtà quanto mai enigmatica: la Provvidenza affonda nel mistero, è immersa in quell'insondabile abisso che è la libertà divina.

⁶⁰ Cfr. L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993.

Non è che la Provvidenza annulli o attenui l'arbitrarismo divino; al contrario, solo l'arbitrarismo divino può contenere in sé la Provvidenza. L'unico luogo possibile della Provvidenza è l'assoluta libertà di Dio: se questa appare inquietante, non meno inquietante ha da risultare la Provvidenza. Ciò vale non solo per i difensori della Provvidenza, ma anche per coloro che tendono a negarla per timore di cadere nell'onnigiustificazione della teodicea. Anche a essi va ricordato che è la libertà divina che spiega la Provvidenza, e non viceversa; e la libertà divina, illimitata e arbitraria, ha sempre un aspetto di ambiguità⁶¹.

La questione della libertà per Pareyson è possibile solo se si ammette che «il discorso filosofico su Dio non possa che essere indiretto»⁶², cioè accettando che «la filosofia incontra Dio non direttamente, ma come centro del mito, di cui essa fa l'ermeneutica, come centro dell'esperienza religiosa, di cui essa è interpretazione»⁶³. Solo seguendo questa preziosa indicazione di Pareyson ci pare possibile superare lo scoglio metafisico libertà-necessità. Solo un'ermeneutica dell'esperienza religiosa e del mito, così come la intende Pareyson, rende possibile la trattazione di temi fondamentali come l'esistenza di Dio, l'origine male e la libertà dell'uomo. Nell'esperienza religiosa, infatti, la libertà umana non entra in contrasto con quella divina, semmai ne rivela l'origine e il nesso, come nel caso del racconto del peccato originale (Gn 3) e delle vicende legate al noto personaggio di Giobbe. Nel cosiddetto mito biblico anche la libertà umana gode della sua illimitatezza proprio perché deriva dalla libertà originaria di Dio. Scrive Pareyson nella sua opera:

Dunque, illimitatezza della libertà umana, illimitatezza della libertà originaria, e soprattutto indivisibilità delle due. La libertà umana presuppone quella originaria, non derivandone limitazione alcuna. La libertà divina non è per conciliazione di libertà e necessità. La vera libertà è inconciliabile, in assoluto, con la necessità. Non sussiste quel determinismo teologico che sembra derivare dalle questioni della onniscienza, prescienza e predeterminazione. *Dal punto di vista religioso non ci potrà mai essere contrasto fra la libertà divina e la libertà umana.* Questo contrasto nasce quando si considerano le due libertà come già divise, e soprattutto quando le si considerano da un punto di vista esclusivamente filosofico, senza l'esperienza religiosa del «Dio vivente». Con l'esperienza religiosa del «Dio vivente» come è mai possibile che la mia libertà possa considerare la libertà divina come una mia necessità, che mi limita? Anzi, dal punto di vista religioso *la mia libertà non è altro che retta, sollevata, indirizzata, trascinata dalla libertà divina*⁶⁴.

⁶¹ Id., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, pp. 125-126.

⁶² Ivi, p. 139.

⁶³ Ivi, p. 146.

⁶⁴ Ivi, pp. 39-40.

Pareyson propone la sua ermeneutica dell'esperienza religiosa al fine di superare l'ambiguità che si era innescata nella tarda modernità che considerava la libertà umana e quella divina come se fossero due forze uguali e contrarie; lo stesso accadeva per lo spirito da una parte e per la natura dall'altra, per la libertà da una parte e per la necessità dall'altra. Ma l'ermeneutica dell'esperienza religiosa pareysoniana supera l'idea secondo la quale il pensiero cristiano acconsenta la logica del pensiero scientifico e tecnico – vedi soprattutto il pensiero di Bacone – così come affermava Galimberti. Dal punto di vista religioso, continua Pareyson

non ci potrà mai essere contrasto fra la libertà divina e la libertà umana se non per volontà della libertà umana, che si oppone a Dio, che contesta Dio, che mette in discussione Dio; e forse nemmeno allora, perché è Dio stesso che si concede in pasto alla contestazione umana, è Dio stesso che esige una risposta umana, quale che sia, liberissima, anche contraria, anche disobbediente⁶⁵.

Pareyson rifugge ogni possibile esito nichilista dal suo ragionamento, dato che l'essere coincide con la libertà, cioè visto che è la libertà a porre l'*essere in essere*, superando definitivamente la possibilità di ricadere nel nulla. Nella logica dell'assoluta libertà divina, il nulla, così come il male, rimane soltanto una possibilità remota e superata al momento stesso della *scelta*. Scrive Pareyson nelle note a margine riportate nella seconda lezione napoletana sull'ontologia della libertà: «l'assoluta libertà di Dio non pregiudica la Provvidenza e la fiducia in essa, perché il luogo della Provvidenza è appunto la libertà sovrana di Dio, e l'affidarsi a essa è anche accettazione dei suoi aspetti inquietanti»⁶⁶.

L'unica possibilità che abbiamo per ammettere il *nulla* è credere nella necessità, contrariamente a quanto affermava Severino, ma dal momento in cui la libertà pone l'*essere in essere*, essa nega il *nulla* come origine. Pareyson ribalta così la tesi heideggeriana, ma anche in modo anacronistico la tesi di Severino, il quale considera la libertà divina la vera artefice del nulla cosmico. Pareyson nega anche la cosiddetta *prescienza divina*, definendola addirittura un'«illusione»⁶⁷, proprio perché questa andrebbe a negare a sua volta l'assoluta libertà di Dio: Dio si presenta in Esodo come «l'io sono chi voglio essere». La *prescienza divina* andrebbe così a negare la libertà assoluta di Dio.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ivi, p. 39, nota 20.

⁶⁷ Ivi, p. 42.

Il Dio di Genesis non progetta al modo della moira greca, perché Egli «sa e fa». Spiega meglio il nostro filosofo:

- 1) la sua onnipotenza lo mette in condizione di parare ogni evenienza (anche se imprevedibile, come per la libertà umana) e anche di trarre il bene dal male (ciò ch'egli solo può fare) per il che non ha bisogno di premunirsi e garantirsi con progetti;
- 2) la sua onnipotenza opera non per progetti ma per decisioni istantanee (che non cessano perciò d'essere eterne). Dopo la caduta, essendo l'iniziativa ritornata completamente nelle sue mani, ha formulato il piano salvifico, inteso appunto a far recuperare all'uomo la sua iniziativa. Ma le sue decisioni hanno continuato a essere istantanee: stipulò vari patti e alleanze⁶⁸.

Per Pareyson la provvidenza non è da intendersi, quindi, come previsione o progetto dove tutto è stabilito e predeterminato. Egli intende superare la teodicea classica spostando l'attenzione sull'atteggiamento con cui il Dio dell'esperienza religiosa agisce, cioè sulla sua sollecitudine sempre in atto, anche quando appare la sua ira. Il tentativo di Pareyson è quello di recuperare il senso ontologico e protologico della libertà, cioè l'identità essere-libertà: all'origine della creazione secondo il racconto biblico vi è la libertà e questa libertà coincide con l'essere stesso di Dio. In questo modo, non è neanche possibile concepire la Provvidenza come una garanzia contro l'arbitrarietà divina capace di dissipare l'inquietudine e il timore che possono derivarne. Bene e male non smettono di convivere in Dio e nel cuore dell'uomo – secondo un'affermazione di Dostoevskij ne *I fratelli Karamazov* ripresa anche da Pareyson. In Dio, però, il nulla e il male sono superati, mentre nell'uomo rimane aperta la possibilità della loro attuazione. Dio non è buono, ma è “Bene scelto”; questo consente di superare la posizione della teodicea secondo la quale la mera “positività di Dio” sarebbe una garanzia, un aspetto rassicurante della sua presenza nel mondo. Il «fatuo ottimismo metafisico della teodicea»⁶⁹, come la chiama Pareyson, cerca di giustificare il male a scapito del bene, col risultato di negare la potenza distruttiva del male e creare una rigida opposizione di valori tra bene e male. Afferma Pareyson:

Tutte le espressioni di fiducia nella bontà divina, di abbandono alla provvidenza di Dio, che sono così frequenti nell'esperienza religiosa, se vengono trasferite, così come sono, nella speculazione filosofica, si irrigidiscono in una metafisica oggettiva ingannevole e fuorviante, in cui il problema del male e in genere del negativo viene eluso dall'ottimismo della teodicea, che ha sin ora impedito di darne un'adeguata trattazione filosofica⁷⁰.

⁶⁸ Ivi, p. 42, nota 22.

⁶⁹ Id., *Essere, libertà, ambiguità*, Mursia, Milano 1998, p. 96.

⁷⁰ Ibidem.

Per sfuggire ad una ipostatizzazione del discorso religioso in termini metafisici, Pareyson ricorre più volte ad una strategia ermeneutica che consente di cogliere nel messaggio biblico e letterario il modo corretto per interpretare l'esperienza religiosa come esperienza abissale e ambigua. Quella religiosa, infatti, è profondamente un'esperienza di ambiguità e di contraddizione, in cui espressioni di fiducia e di abbandono alla provvidenza di Dio sono perfettamente compatibili con quelle del timore dovute alla sua ira; la preghiera di inno e di esaltazione della bontà di Dio sono compatibili col sentimento d'un Dio crudele e ostile, implacabile e vessatorio, e così via. Questo succede perché l'esperienza religiosa rivela *senza temere di contraddirsi* la natura ambivalente dell'uomo e l'essenza dialettica di Dio, l'ambiguità sia dell'uno che dell'altro, come prova stessa della libertà⁷¹.

7. *L'ermeneutica dell'esperienza religiosa come narrazione sulla provvidenza*

L'analisi di Pareyson sull'ermeneutica dell'esperienza religiosa del mito biblico ci consente di recuperare la narrazione come metodo ermeneutico per parlare di *provvidenza*. Infatti, il linguaggio di programmazione per algoritmi proprio della tecnica non consente alcuna narrazione dato che la tecnica non spiega ma funziona. L'ermeneutica dell'esperienza religiosa, invece, è l'unica che consente una narrazione del "senso della storia". Scienza e tecnica non sanno raccontare, ma riescono solo a *far di conto*, eludendo la questione del senso della vita e della storia dell'uomo. Il modo di procedere della scienza è procedurale, mai retrospettivo. Qui non si tratta solo di recuperare la distinzione diltheyana tra scienze della natura e scienze dello spirito, ma di comprendere meglio mediante quale linguaggio ciascuna scienza si dà alla parola e al pensiero e quale pensiero e quali parole tale linguaggio produce.

L'ermeneutica dell'esperienza religiosa, almeno così come viene compresa da Pareyson, consente certamente all'uomo di parlare della sofferenza e della morte senza dover giustificare l'esistenza di Dio, ma soprattutto senza giustificare il male. La riflessione filosofica sull'esperienza religiosa trasforma la filosofia stessa in un'ermeneutica del fatto religioso. È al "mito religioso" che la filosofia dovrà quindi rivolgersi sia per parlare delle questioni più profonde e difficili dell'esistenza (Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male), sia per rintracciare l'origine del pensiero: il pensiero nasce e si nutre del "mito", nel senso che il mito è «memoria dell'origine» e «rammemorazione dell'immemorabile», «ascolto dell'inoggettivabile trascendenza»,

⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 97.

«rivelazione stessa dell'essere, della verità, della divinità: è Dio *come* parla all'uomo, è Dio *che* parla all'uomo»⁷². Ecco perché per “esperienza religiosa” possiamo intendere quell’«esperienza di verità, di trascendenza, d’immemorialità, e in essa l’*esperienza* del divino, tutta umana», per cui «esperienza del *divino*, ontologica e interpretativa, sono tutt’uno»⁷³. Con il termine “esperienza religiosa” Pareyson non si riferisce a qualcosa di meramente soggettivo, «chiuso nell’angusto e limitato ambito dell’io, della coscienza o autocoscienza, dell’individualità»⁷⁴, né a qualcosa di assolutamente trascendente, di per sé irriducibile a un’attività puramente umana. Piuttosto egli vuole fare riferimento al *simbolismo* linguistico e al “mito religioso”. È qui la filosofia ritrova la sua profondità e *originarietà*, ed è qui che può continuare a parlare di provvidenza senza contrapporla all’idea di libertà⁷⁵.

Questo linguaggio, ricorda Pareyson, è l’unico in cui l’inoggettivabile cuore della realtà può esser detto, l’unico modo per dire cose che «non si possono dire in altro modo»⁷⁶:

La filosofia intesa come ermeneutica del mito non ha nulla di irrazionalistico o di fideistico. Mi sembra inutile osservare che il mito non è favola o leggenda, narrazione arbitraria o racconto irrazionale: in senso proprio – plotiniano e vichiano – il mito è possesso della verità nell’unico modo in cui questa si lascia catturare, cioè con un nascondimento che proprio come tale è irradiante e rivelativo. Domanderò piuttosto se non si debba considerare come anteriore a ogni possibile fideismo e di là da ogni antitesi di irrazionalismo e razionalismo quel pensiero originario che nel mito è possesso primigenio della verità, e da cui si sprigiona come riflessione filosofica un discorso continuo, fatto di interrogazioni e problemi, sollecitato da un primordiale bisogno di chiarezza e tendente a una progressiva consapevolezza⁷⁷.

⁷² Id., *Ontologia della libertà*, cit., p. 143. Cfr. S. Rindone, *Ermeneutica e “mito religioso” nel pensiero di Luigi Pareyson. Un cristianesimo per tutti?*, in “Nuovo Giornale di Filosofia della Religione” (online), gennaio-aprile 2019, n. 9, <https://journals.uniurb.it/index.php/NGFR/article/view/3150>, (1 novembre 2021).

⁷³ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 141.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Una tale operazione consente a Pareyson di preservare questa esperienza fondamentale dell’umano sia dall’irrazionalismo religioso e bigotto sia dal razionalismo metafisico e scientifico. L’intuizione di un’ermeneutica dell’esperienza religiosa trova la sua origine in *Verità e interpretazione* (1971), laddove la verità viene compresa come inesauribile, inoggettivabile e infinita. Nelle *Lezioni di Napoli* del 1988 Pareyson rivela l’autentica razionalità contenuta nella sua ermeneutica. Quest’ultima rintraccia, infatti, nel mito e nel racconto biblico un «pensiero originario» che è quello del «simbolismo divino».

⁷⁶ Ivi, p. 117.

⁷⁷ Ivi, p. 163.

Il compito dell'ermeneutica del mito è, quindi, quello di chiarire il senso dell'esperienza religiosa e di universalizzare il senso del mito all'interno del quale si concepisce ogni provvidenza. Se la filosofia intende dimostrare l'esistenza di Dio e della libertà e spiegarne l'essenza con termini inequivocabili, cioè con termini che non si contraddicano, allora l'ermeneutica dell'esperienza religiosa ha il compito di vedere «che cosa significa credere in Dio o negare Dio, credere in Dio sia per il credente sia per il non credente, e così per tutti gli altri concetti, le altre idee del mito e della riflessione filosofica»⁷⁸. Tutto questo vale anche per il discorso sulla provvidenza: essa non va spiegata ma narrata. La provvidenza è un'esperienza di narrazione propria del mito religioso, la cui essenza sfugge a ogni pretesa scientifica.

L'ermeneutica dell'esperienza religiosa proposta da Pareyson consente così di pensare un Dio che non agisce come una semplice «provvidenza nella storia»⁷⁹, ma di pensare un Dio che accetti il rischio della libertà dell'uomo nella storia, sicché «per Dio, come per tutti, è meglio il male libero che il bene imposto»⁸⁰:

Questo significa che il pericolo del male, dell'abuso della libertà, il rischio della licenza e della distruzione, per quanto temibile e terribile, è ampiamente compensato dalla possibilità del bene consapevole, cioè liberamente scelto e preferito al male, il quale ha un pregio inestimabile e definitivo⁸¹.

Soltanto un'ermeneutica dell'esperienza religiosa consente di pensare l'ambiguità dei contenuti cristiani senza la pretesa di sciogliere tale carattere paradossale. Se da una parte con il linguaggio metafisico, come aveva osservato Severino, la religione cade nel baratro del nulla, giacché ammette il divenire, dall'altra con il linguaggio ermeneutico di Pareyson il cristianesimo mostra senza vergogna la sua contraddizione e vertigine.

8. *Conclusion*

Severino e Pareyson sono i rappresentanti di una visione contrapposta e altrettanto radicale circa l'idea di provvidenza. Il primo ne spiega l'impossibilità e l'intrinseco nichilismo, il secondo ne evidenzia con radicalità il legame che possiede con il mito religioso e l'arbitrarismo divino. Se da una parte l'ontologia pareysoniana aiuta a comprendere la dialettica tra libertà e provvidenza,

⁷⁸ Ivi, p. 26.

⁷⁹ Cfr. Id., *Essere, libertà, ambiguità*, cit., p. 97.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ Ibidem, 97.

dall'altra l'ermeneutica del mito religioso ci darebbe ancora la possibilità di parlare di provvidenza e di senso della storia. Se, come dice Pareyson, la provvidenza divina si spiega a partire dalla libertà, allora ciò significa che non possiamo fare a meno del discorso religioso sulla libertà; solo la religione abilita la libertà, mentre la scienza la nega perché non ne ha bisogno. Ripete Pareyson che «l'unico luogo possibile della Provvidenza è l'assoluta libertà di Dio» e che solo la libertà divina spiega la Provvidenza, non viceversa. In questo senso comprendiamo perché il futuro del cristianesimo, in particolare, gioca la sua partita teoretica sul campo fertile della libertà, non sul terreno sabbioso del nulla.

In un passaggio del suo saggio, Agamben riprende la questione della *creatio ex nihilo* affermando che se da una parte questa nozione non fa che enfatizzare l'autonomia e la libertà della prassi divina, dato che Dio non ha creato il mondo per una necessità della sua natura o del suo essere, ma perché così ha voluto, dall'altra viene messo in evidenza il suo *arbitrium voluntatis*. Agamben parla del primato della volontà divina, la quale possiede la sua radice nella frattura fra essere e agire, ed è qui che trova origine l'*oikonomia* teologica⁸². Lo sforzo teoretico portato avanti da Pareyson, però, ci permette di superare ancora una volta l'ambiguità tra teoria e prassi, non in forza della mera idea di *oikonomia* come dice Agamben, ma in forza del suo *arbitrium* dato che «è la libertà divina che spiega la Provvidenza, e non viceversa». La riflessione pareysoniana potrebbe così superare anche la distinzione tra Regno e governo messo in campo da Agamben, ma anche la tensione tra fato e provvidenza evidenziata da Severino. Pareyson, infatti, interpreta il cristianesimo come la più grande tragedia cosmoteandrica sulla libertà in senso religioso. Mentre per Severino il cristianesimo si apre all'ipotesi platonica del divenire, per Pareyson il cristianesimo è quel «grande ossimoro»⁸³ che permette di superare il principio di non contraddizione aristotelico, senza per questo cadere nel baratro del nulla e del non-senso, ma restando sul crinale della libertà:

È per la libertà originaria che l'esistenza di Dio è una vittoria sul nulla, anzi è la prima vittoria sul nulla, in senso assoluto. [...] L'essere di Dio è un atto originario: un atto di libertà che unisce essenza ed esistenza con un vincolo che non ha necessità alcuna perché è la stessa libertà primigenia; un atto di libertà ch'è tale solo se è *inseparabilmente* e *simultaneamente* vittoria sul nulla e cominciamento assoluto, due espressioni diverse per dire la stessa cosa⁸⁴.

⁸² G. Agamben, *Il regno e la gloria*, cit., p. 72.

⁸³ L. Pareyson, *Essere, libertà, ambiguità*, cit., p. 107.

⁸⁴ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 134.

Solo una siffatta ermeneutica dell'esperienza religiosa riesce a mettere al centro l'idea di libertà e ad allontanare la possibilità *reale* del nulla. Il futuro del cristianesimo per il filosofo di Piasco potrebbe essere allora un "cristianesimo tragico".

Il "cristianesimo tragico" consiste allora nel superamento di un cristianesimo consolatorio, cioè di un cristianesimo che dimentica la realtà abissale del male. Come nella tragedia antica bene e male si implicavano a vicenda, fino a quasi invertirsi, così nel "cristianesimo tragico" l'origine del male e la redenzione di Dio si implicano reciprocamente. Nel "cristianesimo tragico" pareysoniano, però, il male è tanto radicale quanto la salvezza richiesta per contenerlo e per sradicarlo. In questa forma di cristianesimo il peccato dell'uomo è ciò che conduce all'abbassamento di Dio e al suo passaggio attraverso il male e la croce (vedi san Paolo ai Filippesi 2,1-11), le quali diventano l'unica condizione del bene e della salvezza, ma anche l'unica via d'uscita dal nichilismo⁸⁵.

All'opposto del tragico antico, spiega bene Claudio Ciancio, «la salvezza cristiana lascia aperta la tensione, perché come salvezza si confronta con il negativo che la produce»⁸⁶. Nella prospettiva cristiana la salvezza è il termine di paragone che fa risaltare la sofferenza e la morte, mentre nella visione greca la rinuncia alla salvezza e al riscatto, che la sottomissione al fato produce, finisce per attenuare la tragedia⁸⁷. Nell'affermare un "cristianesimo tragico" Pareyson sostiene un cristianesimo che vede e sa vedere il male in profondità, senza eliminarne la radicalità o tentare di giustificarlo.

Il "cristianesimo tragico" riabilita il discorso sull'esistenza e sull'origine del male, ma anche quello sulla libertà dell'uomo e sul senso della vita, per ultimo anche quello sulla provvidenza. Nelle storie della Bibbia la sofferenza non è mai giustificata fino in fondo, ma la sofferenza rimane, sta lì, non

⁸⁵ Cfr. S. Rindone, *Uscita dal nichilismo. Il Cristianesimo di fronte alla tecnica*, Stamen, Roma 2021.

⁸⁶ C. Ciancio, *Il paradosso della verità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1999, p. 42; cfr. Id., *Del male e di Dio*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 85-95.

⁸⁷ Era ciò che affermava già Kierkegaard in *Timore e tremore* quando paragonava il "tragico greco" Agamennone con il "tragico biblico" Abramo. Infatti, per il filosofo danese, l'eroe greco «lascia il certo per ciò che è ancora più certo» e trova nella scelta degli dèi un principio superiore, quello che Kierkegaard chiama «il generale», placando così la tensione tragica. Nel caso di Abramo, invece, questi vive l'esperienza del "paradosso" esponendosi nella fede ad un rischio assoluto. Il conflitto che il "cavaliere della fede" vive è quello tra il dovere paterno e la volontà di Dio; tale conflitto, però, non trova nessun principio superiore di riconciliazione. Abramo lascia il certo (la vita figlio) per l'incerto (l'obbedienza cieca a Dio dinanzi a qualcosa che non capisce), assolvendo così al suo compito di credente. Cfr. S. Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, C. Fabro (a cura di), Bompiani, Milano 2013, pp. 190-355.

viene spiegata del tutto, ma solo mostrata nella sua ineluttabilità e insensatezza (come nel caso di Giobbe). Forse solo la narrazione biblica permette all'uomo moderno, sensibile e solidale descritto da Harari, di osservare la sofferenza e di capirne il senso⁸⁸. Pareyson etichetta quel cristianesimo che tende a eliminare la questione del male con l'appellativo di «cristianesimo delle anime belle», che corrisponde a una forma di religione, simile a quella del *datismo* tratteggiata da Harari. Si tratta di una sorta di «ateismo confortevole» che elimina la questione ontologica del male per vivere, afferma Pareyson, «una vita dolce, pacifica, senza né inquietudini né tormenti»⁸⁹. Ecco perché solo un «cristianesimo tragico» che contempla in sé l'esperienza brutta del male e del nulla, cioè una fede che sappia mettere al centro della sua teologia la questione della libertà e dell'origine del male, è degno di attenzione e di fiducia da parte dell'uomo, sia esso credente oppure non credente. Di tale «cristianesimo tragico» Pareyson afferma:

Non è un cristianesimo facile e comodo, come potrebbe essere quello abitudinario e tradizionale di chi è conciliato con una totalità, o quello sentimentale e consolatorio delle anime belle, o quello edenico e agevole dello spiritualismo, ma è un cristianesimo drammatico e conflittuale, agonico com'è stato denominato in una fortunata definizione, un cristianesimo che contempla la possibilità della propria negazione, ed è quindi qualificabile di per se stesso come pensiero tragico. Del resto come potrebbe essere il cristianesimo del tempo dell'ateismo e del nichilismo, nel quale non è quasi disponibile una totalità in cui inserirsi per trovare sicurezza, e la temperie non è favorevole ai «buoni sentimenti», già di per sé poco costruttivi, e in ogni caso troppo deboli e sprovveduti per non essere intaccati e distrutti da uno sguardo disincantato e realistico, e l'ora esige una nettezza lontana da illusori compromessi? Non ci si aspetterà dal cristianesimo dell'epoca del nichilismo la sicurezza, la dolcezza, la transazione⁹⁰.

Salvare la nozione di libertà tematizzata dal pensiero cristiano è il compito che spetta alla filosofia post-cristiana. Non si tratta di de-ellenizzare il pensiero occidentale, né di opporre ragione e fede, oppure scienza e religione, ma di superare l'*impasse* tra essere e nulla, tra essere e divenire, all'interno della quale il pensiero occidentale si trova. L'idea di Pareyson è quella di ravvisare nell'atto originario della libertà di Dio l'origine e il senso assoluto della storia umana.

⁸⁸ Y. N. Harari, *21 lezioni per il XXI secolo*, cit. (ebook)

⁸⁹ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 229.

⁹⁰ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., pp. 229-230.

Petar Bojanić, *Provocatio. Vocativo Ius Rivoluzione*, Mimesis, Milano-Udine 2021, 85 pp.

Il lavoro condotto da Petar Bojanić nel corso della stesura di questo saggio si presenta, a un attento esame, come il tentativo di inquadrare l'istituzione della *provocatio* (e dello *ius provocationis* che ne rappresenta la formalizzazione giuridica) all'interno di una più ampia morfologia del vocativo in epoca arcaica e classica. Nel corso del tentativo di reinterpretazione di quest'ultimo come elemento posto al limite dell'anomia, prossimo all'area di confine del mitico e costituente un fertile fondamento per la costituzione del politico, l'autore rende esplicita, mediante il ricorso a strumenti e riferimenti interni alla tradizione mitico-letteraria, l'intenzione di condurre un'analisi centrata in maniera prioritaria sulla forza e la preminenza dell'elemento vocale-uditivo nella complessa rete di fattori che determinano il fondamento e il funzionamento di tale meccanismo socio-giuridico. Muovendosi lungo questo tracciato, l'antico diritto dei condannati di appellarsi alla volontà popolare si mostrerà così paradigmatico non solo per un'indagine storico-giuridica sul ruolo politico della cittadinanza e della massa nel mondo romano, quanto in particolar modo per un più ampio studio sulle dinamiche dei rapporti fra performatività e politica.

Nei brevi *Preambula*, inseriti da Bojanić all'inizio del saggio, l'obiettivo teorico immediato è la dimostrazione della centralità dell'udito all'interno della galassia sensoriale: questo, prima ancora della facoltà di parola (che racchiude in sé quella di lanciare appelli), appare come effettiva *conditio sine qua non* della *provocatio*. Una frase breve, anche supponendo di prescindere dal suo contenuto, si dimostra in grado di essere accolta come una provocazione solo stante come preconditione la possibilità di essere ascoltata da qualcuno. Solo la combinazione di chiamata e reazione (del chiamato a essa) può dar luogo ad un'autentica provocazione, che quindi si configura qui non tanto come specifica modalità storica di appello giudiziario quanto come una coincidenza, una consonanza fra attori in ruoli diversi nella quale notevole risalto assume la predisposizione all'ascolto, all'accoglienza della vocazione, quel paradigmatico *avere orecchio* che non casualmente ha trovato largo utilizzo nel linguaggio quotidiano.

La seconda sezione del saggio, dal titolo *Provoco*, entra con forza nel cuore dell'argomentazione dell'autore, fornendo un dettagliato quadro storico funzionale al tentativo di ricostruzione del contesto in cui lo *ius provocationis* ebbe motivo di essere introdotto. A essere presa in esame qui è, preliminarmente, la raffigurazione presente sul rovescio di una moneta celebrativa del

Il secolo a.C., il cui conio è stato attribuito alla plebea *Gens Porcia*: nella scena presentata, interpretata come un'allegoria della *provocatio* (attribuzione obbligata in quanto contenente l'esplicita didascalia "*PROVOCO*"), fra i tre personaggi dominanti la scena la differenza di ruolo e condizione è evidente. Se, infatti, l'atteggiamento dei due personaggi raffigurati sulla destra lascia trapelare una certa aggressività nell'intervenire, suggerita dalla evidente posizione di vantaggio e dal fatto di sfoggiare un militaresco *paludamentum*, l'uomo a sinistra, togato, nella sua fermezza fa intuire un tentativo di controffensiva, probabilmente nella speranza di far accogliere il proprio appello agli ascoltatori e di fermare la mano che condanna e colpisce. La scena rappresentata sulla moneta viene ricondotta successivamente dall'autore alla vicenda, narrata da Tito Livio nel primo degli *Ab Urbe condita libri CXLII*, del destino dell'unico superstite tra i fratelli Orazi, successivamente al sofferto trionfo sugli equivalenti albanici (i Curiazi). Questi, una volta tornato dal duello, vedendo la sorella in lacrime per la perdita del promesso sposo (uno dei fratelli Curiazi, caduto in seguito allo scontro), la accusò di tradimento e l'uccise; tratto in arresto, vide il re Tullio Ostilio delegare il giudizio ad una coppia di *duumviri*, dalle conseguenze della cui decisione fatale poté sottrarsi mediante il diritto di appello in ultima istanza al popolo garantitogli dallo stesso sovrano. La buona riuscita del tentativo di ricorso (certamente aiutata dalla testimonianza del padre dell'imputato) rende evidente come la sicurezza di Orazio nell'appellarsi alla massa poggiasse sulla salda consapevolezza di un'esser sempre politicamente connotata di quest'ultima, la quale ha in sé la tendenza a reagire a favore del più debole (determinazione che ha sede nello stesso essere-popolo piuttosto che in un superficiale sentimento di contiguità) sospendendo il mandato a chi «conduce una guerra contro una parte di se stesso» (p. 26). Ciò che qui si riesce a scorgere, su di un terreno ai confini fra mito e storiografia, è la presenza permeante di quella sostanza magmatica che precede la formalizzazione dello *ius*, un vuoto giuridico dove rimane difficile una determinazione attendibile dei margini fra guerra e pace, e che sarà quindi destinata a segnare il cruciale «passaggio dal vocativo alla norma» (p. 29).

Per quanto riguarda la terza sezione del saggio, intitolata *Evoco*, invece, il meccanismo d'indagine che viene messo in risalto si muove nel tentativo di fornire una mappatura più puntuale e fedele della collocazione del vocativo all'interno delle dinamiche della provocazione. L'analisi muove i passi a partire dalla constatazione della centralità della figura della sorella nella storia di Orazio, come perno intorno cui, e in dipendenza del quale, si muovono le

vicende narrate nelle fonti: nel complesso intreccio di appelli, reazioni e risposte che incarna la struttura portante della questione, la furia sororicida del soldato viene ricondotta all'evocazione del nome dell'amato da parte della sorella, evento che si rivela dunque di natura "provocatoria" (pur non contenendo in sé un vero e proprio appello all'ascolto del soggetto provocato) in quanto porta il protagonista a sentirsi richiamato e a reagire. Questo poco convenzionale esempio di provocazione, che sembra impedire ad un primo esame una puntuale tematizzazione del vocativo al suo interno, conduce la riflessione di Bojanić nuovamente sul terreno del giuridico-politico presentando Orazio come campione «della svolta drammatica dall'urlo di guerra [...] al diritto [*ius*]» (p. 39). Il condannato viene così piuttosto riconsiderato come *evocator*, colui che chiama alle armi, agitatore della massa: mediante le sue azioni cruente dapprima attira su di sé la venerazione della folla (al tempo stesso, quindi, radunandola e mobilitandola) mentre successivamente ne contribuisce a detonare l'instabile tessuto comunitario introducendovi elementi destabilizzanti (agendo anche qui, a suo modo, come sprone). L'esperienza bellica maturata nell'incontro traumatico con il totalmente Altro da sé (alterità dal carattere prevalentemente, se non interamente, politico) si rivela essere il vivaio delle pulsioni incontrollabili di Orazio, che in quanto portatore di un tale bagaglio emotivo ed esperienziale dimostra come la conseguenza immediata di una provocazione riuscita sia il sentimento di ribrezzo: tale impulso viscerale rivela il reduce vittorioso come in consonanza con le tendenze di una città in mobilitazione, tanto da indurre l'autore a parlare qui di «Orazio-città» (p. 42); la tendenza fisiologica a espellere, a eliminare con un conato la sorgente della ripugnanza, esprime qui la tendenza del corpo sociale alla purificazione mediante il sacrificio di una parte di sé.

Una ricostruzione più attenta del ruolo del potere politico, dell'*imperium*, nelle dinamiche proprie della *provocatio* viene invece fornita nel corso della quarta parte del saggio, dall'esplicito titolo *Imperium et/sive provocatio*. Constatato oramai, come risulterà chiaro anche ai lettori, di trovarci situati su di un terreno delicato e instabile (in un certo senso *pre-politico*) segnato dalla perpetua «oscillazione tra la voce e la norma» (p. 49), viene qui fatto notare come ad essere posto a margine dell'allegoria riportata sulla moneta, come sfondo implicito parte del patrimonio comune di prenoscenze proprie dei destinatari del messaggio, è il complesso intreccio di trame e rapporti che mediante «le diverse tecniche di inclusione ed esclusione della voce del popolo» (p. 49) segna paradossalmente questa fase gestazionale del futuro potere repubblicano. Ciò che da parte dell'autore risulta importante da sottolineare è la questione del tempo che intercorre fra l'esclamazione, la richiesta

d'aiuto, e l'accoglienza di quest'ultima da parte dell'uditorio popolare: l'allungamento delle tempistiche di quest'eco (e la conseguente perdita della predisposizione all'ascolto da parte del cittadino) creerà il vuoto comunicativo che vedrà possibile l'insediamento in esso e lo sviluppo fuori misura dei *media*. Col passare dei secoli, la fretta opportunistica nell'arresto del sospettato (che appunto si insinuerà in questo allentamento delle dinamiche provocatorie) si evolverà in abuso, rompendo i tempi naturali dell'appello alla massa e trasmutando l'oggetto della provocazione. La *provocatio ad populum*, così facendo, si vedrà via via trasformare in *appellatio*, diretta esclusivamente alla persona dell'imperatore, vedendo sancire definitivamente il destino di decadenza dello *ius provocationis*: «il popolo», così facendo, «si trasforma nel proprio rappresentante» (p. 53). Il sovrano, così, cambia progressivamente il suo ruolo, la sua *parte*, nella vicenda. La differenza fondamentale tra *provocatio* e *appellatio* appare risiedere, a giudizio dell'autore, nell'assenza totale del cambio di scena e di attori: diversamente dall'istituto che ne sostituirà le funzioni alla fine dell'età repubblicana, il *provoco* dimostra la sua forza nella sua capacità di turbamento, possedendo la potenzialità di interrompere la violenza ed arrestare la norma, dando un nuovo tempo, nel «richiamo impossibile a coloro che mancano» (p. 56). La provocazione, a quanto risulta, «non è mai dalla parte dell'*imperium*» (p. 60), e ciò è chiaro anche nell'antefatto del processo di Orazio: con l'uccisione della sorella addolorata, infatti, l'assassino sopprime una voce, un vocativo, e nel tentativo di coprire l'atto contro natura appena commesso compie quel gesto di occultamento originario che l'autore associa alle radici del potere politico (ciò che è condotto, misurato, arrangiato, compreso è, stando a Bojanić, sottoposto ad *imperium*).

La sezione conclusiva del saggio è intitolata *In vivo*, denominazione che esplicita l'intenzione dell'autore di trattare, qui, la questione della rilevanza della vita e della sua difesa nell'ambito della *provocatio*. Per Bojanić, la funzione della voce provocante non si rivela solo nell'immediata tutela dell'esistenza minacciata, quanto piuttosto nella capacità di prodigarsi affinché tutti vengano informati del fatto che la vita del singolo è una questione d'interesse generale (e popolare); attore di tutto questo è il condannato, che mediante chiamata cerca anche di certificare la sua appartenenza al popolo. Insieme e al di là della sua missione specificatamente raccogliente e perturbante, la voce della provocazione deve confermare e celebrare la vita; l'insufficienza di tali criteri di definizione è, tuttavia, resa palese dall'ambiguità della risposta all'interrogativo che l'autore si pone riguardo l'ipotetica natura provocatoria di sacrificio e suicidio (l'omicidio stesso, addirittura, diventa provocatorio nel momento in cui presuppone un futuro «*provoco!*»). Ciò che ci colpisce ha,

quindi, sempre un certo legame (positivo o negativo che sia) con il vitale? Se sì, rientra nelle dinamiche di questi rapporti anche la narrazione di episodi emblematici della storia della *provocatio* al fine di vivificarli, di farli ri-vivere? Stando alle argomentazioni qui presentate, il punto del riportare alla vita queste vicende non risiederebbe unicamente (come sicuramente è nelle intenzioni dell'autore) nell'argomentazione a favore di una sana pratica "democratica", quanto piuttosto presupporrebbe programmaticamente il disvelamento di un paradigma esportabile e riproponibile (che, come tale, può variare nella sostanza e nella forma a seconda della forma di vita che chieda di essere tutelata). L'introduzione di un ulteriore esempio storico (quello di Publio Volerone, piccolo comandante insofferente e ambizioso la cui tracotanza rischiò di vedersi duramente repressa dal potere costituito e che invece, mediante l'appello al popolo, venne assolto e successivamente addirittura eletto tribuno della plebe nel 472 a.C.) è funzionale alla testimonianza di come in ogni *provoco* sia inclusa la necessità che tutti si sentano chiamati, tramutando l'indicativo dell'appello in un imperativo di risposta. Come chiaramente appare nel racconto di una vicenda come l'ultima introdotta da Bojanić, la centralità della *provocatio* nel contesto di un discorso politico teorico-prescrittivo risiede nel rendere palese come il potere autentico possa essere raggiunto solo mediante un'occupazione pervasiva degli spazi cittadini (fisici e giuridici) da parte del popolo.

Lorenzo Toro

Università "G. D'Annunzio" di Chieti-Pescara



Andrea Grillo, *Cattolicesimo e (omo)sessualità. Sapienza teologica e benedizione rituale*, Morcelliana, Brescia 2022, 215 pp.

Questa pubblicazione arricchisce una serie di innovative opere di teologia sul rapporto tra Chiesa e omosessualità apparse di recente in Italia¹. Un tema, quindi, di cui la teologia cattolica accademica è tornata a occuparsi con approcci liberi e coraggiosi, ispirandosi all'osservazione che papa Francesco avanza in *Amoris Laetitia*: «La complessità delle tematiche proposte ci ha mostrato la necessità di continuare ad approfondire con libertà alcune questioni dottrinali, morali, spirituali e pastorali» (n. 2). Tra queste tematiche, l'enciclica contempla anche l'omosessualità (ai nn. 250-51). Del resto, scrive Grillo, è tempo di ridare voce al pensiero, senza i tentennamenti del passato: «L'unica prudenza necessaria non si identifica con [...] la vaga e imbarazzante allusione, ma con la decisa urgenza di provvedere a un linguaggio riconciliato con la sostanza nutriente del *depositum fidei*» (p. 204). La prospettiva di fondo del testo, quindi, è chiara: le categorie con cui la Tradizione interpreta il comportamento sessuale «devono essere sottoposte a un'accurata revisione» (pp. 5-6).

Ripercorrendo i capitoli, in quanto segue si evidenzieranno le novità apportate da questo libro rispetto alla letteratura recente. A partire dalla prospettiva generale: le parentesi nel lemma *(omo)sessualità* fanno intendere che, per Grillo «la vera questione in gioco è la “teoria della sessualità” [...], il passaggio dal “sesso” alla “sessualità”, cioè da una concezione fisico-funzionale a una visione personale-relazionale» (pp. 11-12). In vista di tale «elaborazione sul piano sistematico» (p. 8), che permetta un aggiornamento della morale sessuale, la prima sezione del libro ripercorre ciò che la Tradizione ha elaborato sulla sessualità negli ultimi due secoli, indicando nel passaggio da “sesso” a “sessualità” uno dei segni dei tempi che la Chiesa dovrebbe fare proprio.

Dopo le aperture del Vaticano II, tuttavia, secondo l'Autore, si è imposta una “teologia d'autorità” che, incapace di comprendere e “salvare i fenomeni”, si è chiusa nel tradizionalismo, impostazione che fa tuttavia riferimento alle posizioni teologiche che si sono sviluppate dopo il XVI secolo, quando l'atto sessuale è stato subordinato alle forme sociali (p. 40). In questa congiuntura storica, la tradizione si è sempre più identificata con l'ordine pubblico, da mantenere e salvaguardare, creando una società chiusa, dove Vangelo e ordine pubblico coincidono. Nello schema della società chiusa, la sessualità non appartiene alla sfera privata, bensì all'ordine sociale (p. 134).

¹ A. Fumagalli, *L'amore possibile*, Cittadella, Assisi 2020; L. Moia (a cura di), *Chiesa e omosessualità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2020.

Nella società aperta in cui viviamo, invece, si distinguono gli ambiti di vita nei quali poter esercitare la propria libertà senza la paura di aver violato un ordine sociale. È avvenuto cioè il passaggio dalla “società dell’onore” (pre-moderna), alla “società della dignità” (il rimando qui è a Charles Taylor). In questa seconda, in particolare, non si è più tenuti a badare all’ordine sociale, bensì alla realizzazione della propria autenticità. Mentre l’onore si basa su una società verticistica, la società aperta si basa sulla “dignità universale”. Questo comporta, secondo Grillo, che pure il “disegno di Dio” sull’uomo sia svincolato dalla struttura della *societas inaequalis* dell’onore e sia più confacente alla natura del singolo (pp. 138-140).

Tuttavia, nell’elaborazione morale del post-Concilio qualcosa è andato storto. Nonostante le aperture di quest’ultimo, le gerarchie post-conciliari sono rimaste prigioniere dell’illusione che esista una dottrina definitiva e irriformabile sulla sessualità (p. 54), attraverso cui la Chiesa potesse esercitare un potere sulla società secolarizzata. Illusione a cui hanno concorso alcuni documenti recenti (*Homosexualis problema* e *Persona humana*), i quali hanno affermato la superiorità della Tradizione sulle nuove scoperte scientifiche. In questo modo, secondo Grillo, si è bloccato lo spirito del Vaticano II, che invitava, proprio alla luce delle nuove conoscenze, a discernere ciò che è vivo e ciò che è morto nella Tradizione (pp. 66-67). Per arrivare così al *Catechismo* del 1992, nel quale la spaccatura tra morale oggettiva e cura del soggetto è accentuata dall’uso di schemi premoderni (p. 78).

Determinante, in questa regressione dottrinale, secondo Grillo, è stata l’introduzione di un certo “massimalismo morale” ad opera di altri documenti (tra cui *Casti Connubii* e *Humanae Vitae*): un massimalismo inedito, non presente nella tradizione cattolica. Emblema di tale deriva “non tradizionale” della teologia morale è *Veritatis Splendor* che ha stravolto gli insegnamenti di Agostino e Tommaso. In essa, con l’applicazione sconsiderata del concetto di “intrinsecamente malvagio” a troppi ambiti, secondo Grillo, si è compiuto l’ultimo tentativo di resistenza del modello dell’*ancien régime* di fronte al Vaticano II (p. 153), il quale, invece, aveva recuperato la “sapienza del discernimento” delle fonti scolastiche premoderne (p. 157).

Volersi porre in continuità con la Tradizione significa allora, prosegue l’autore, proprio come ha fatto *Amoris Laetitia*, allontanarsi da questi documenti e recuperare la sapienza antica della Chiesa (p. 145), perché la resistenza ai “nuovi ordini” non è affatto tradizionale (p. 197): onorare la Tradizione viva implica di saper ascoltare i segni dei tempi (p. 208). Questa è la “sapienza teologica” richiamata nel titolo.

Qui troviamo proprio uno degli aspetti più innovativi del testo, che si aggiunge all'originale ricostruzione storico-concettuale appena esposta. Senza troppi timori, l'autore mette in discussione la nozione di "atto intrinsecamente malvagio", facendo ad esempio notare che l'elenco circoscritto di questi atti presente in *Gaudium et Spes* (n. 27) sancisce che tale nozione non può essere applicata all'intera sfera sessuale. È un'operazione sistematicamente azzardata (p. 196), un vero e proprio «errore teologico» (p. 197). Ora, prosegue l'autore, che esistano atti intrinsecamente malvagi non è in dubbio, ma bisogna distinguere bene quali siano (p. 198) e per farlo è necessario «costruire categorie espressive all'altezza dell'esperienza» (p. 206).

La Tradizione ha fatto dei passi in avanti in questo senso: la riequilibrazione tra i "beni" del matrimonio avvenuta con il Vaticano II (p. 46), ad esempio, implica una nuova morale sessuale. Dal punto di vista sistematico, infatti, avrebbe senso considerare ancora l'omosessualità tra le "offese alla castità" solo se la sessualità fosse ancora vista come funzionale alla generazione (p. 44), ma tale non è più. In questo frangente, facendo riferimento a Petrà e Baget Bozzo, l'autore accenna a un'intuizione fondamentale (che forse meritava uno sviluppo ulteriore nel testo): l'equiparazione di valore tra vita matrimoniale e vita celibataria è un'acquisizione del Vaticano II che già da sola permette di risolvere molte controversie, perché di fatto si basa sull'assunzione che un atto sessuale possa essere buono anche se non c'è procreazione (superando così una visione negativa del sesso che va da Tertulliano al Concilio di Trento)².

La seconda sezione richiama, seppur brevemente, le tesi sostenute da vari teologi: Harvey, Buckley, van de Spijker, Oraison, Thévenot, Curran, McNeill, Farley, Salzman e Lawler (era opportuno inserire qui anche l'illuminante e discussa posizione neo-tomista di A. Oliva³ e forse un accenno a S.L. Cahill e M. Vidal⁴). Più spazio è invece dedicato all'analisi delle posizioni di Aristide Fumagalli (sull'amore possibile), Basilio Petrà (sulla "fedeltà creativa" a san Paolo e il "principio di realtà"), Cosimo Scordato (sul riconoscimento liturgico del coniugio) e Gianni Baget Bozzo (eros carnale e amore spirituale). Ciò che li accomuna, secondo Grillo, è la coscienza che la questione omosessuale va collocata «dentro la più grande questione della sessualità, che a sua volta rimanda alla relazione della Chiesa con il mondo» (p.

² Per un approfondimento, mi permetto un rimando al mio: *È possibile una teologia del genere?*, in P. Rigliano (a cura di), *Sguardi sul genere*, Mimesi, Milano-Udine 2018, pp. 233-236.

³ A. Oliva, *Amours*, Cerf, Parigi 2015.

⁴ S.L. Cahill, *Sesso, genere ed etica cristiana*, Queriniana, Brescia 2003; M. Vidal, *Omosessualità: scienza e coscienza*, Cittadella, Assisi 1983.

127). Forse, per una maggior completezza di questa sezione – un po' eterogenea: i primi tre teologi si sono esposti di recente, mentre i testi di Baget Bozzo vanno dal 1976 al 2008 – sarebbe stato utile un riferimento a teologi come Giannino Piana e Enrico Chiavacci, nonché a “preti politici” più scomodi di Baget Bozzo, come don Andrea Gallo o Franco Barbero. Quest'ultimo è stato tra i primi in Italia a formulare “benedizioni” per le coppie omosessuali⁵.

La parte conclusiva del testo si sofferma proprio su questo. Grillo è il primo teologo accademico italiano a esporsi sul tema del riconoscimento sacramentale delle coppie omosessuali. In modo netto, egli afferma che se esiste un'esperienza di bene nell'amore delle coppie omosessuali, la Chiesa dovrebbe «riconoscere e istituire anche uno spazio di benedizione» (p. 24). Un capitolo è dunque interamente dedicato all'analisi del *Responsum* del 22 febbraio 2021, che alla domanda “la Chiesa dispone del potere di impartire la benedizione a unioni di persone dello stesso sesso?” aveva risposto negativamente. Grillo sottolinea che la Congregazione avrebbe dovuto evidenziare che il quesito è mal posto, perché lasciava intendere che la benedizione sia l'esercizio di un potere. Nell'assecondare il quesito senza criticarlo, la Chiesa ha rinunciato di fatto alla possibilità d'interpretare la propria Tradizione.

L'autore mostra inoltre che, nelle “motivazioni” del *Responsum*, il termine “sacramentale” è usato in modo contraddittorio. In particolare, manca del tutto la distinzione tra “benedizione” e “benedizione nuziale”, senza la quale si arriva a un errore sistematico grave, chiedendo alle benedizioni di soddisfare dei criteri che sono propri dei sacramenti (p. 173). Posto, quindi, che nulla osta a impartire una benedizione alle coppie omosessuali (vengono qui analizzate alcune pionieristiche pubblicazioni di area tedesca), sono riportati alcuni esempi di *ordines* per le coppie omoaffettive, cioè alcune possibili forme rituali (pp. 185-190). Il percorso proposto, dunque, conclude Grillo, mostra quanto «siamo costretti a elaborare più finemente le categorie comuni con cui intendiamo il “potere”, il “bene”, la “sessualità”, il “sacramento” e la “benedizione”» (p. 193).

Un'ultima nota. Una sottolineatura ricorrente, nel testo, riguarda la necessità, per la Chiesa, di re-imparare l'arte della distinzione per “salvare i fenomeni” (p. 19; p. 129). La “teologia d'autorità” prima richiamata ha invece “selezionato i fenomeni”, considerando solo quelli che confermavano la propria teoria. Per Grillo, tuttavia, questa incapacità di ascoltare le “nuove evidenze” (pp. 34-37) rischia di portare a continui “casi Galilei” (p. 58). L'esistenza dell'omosessualità, una variante sana della sessualità, e dell'amore di coppia omosessuale sono tra i “fenomeni da salvare”, di cui rendere conto

⁵ F. Barbero, *Benedizione delle coppie omosessuali*, L'Harmattan, Torino 2013.

teologicamente senza pregiudizi. Concordando con l'autore, su questo punto forse era necessario un riferimento critico alla fenomenologia del corpo di Giovanni Paolo II, in quanto è stata uno dei raffinati "dispositivi di blocco" – termine caro all'autore – che ha impedito l'evoluzione dottrinale. L'"antropologia adeguata" che il pontefice ha proposto, infatti, è proprio l'esempio di una teologia dall'alto, "selezionatrice", che produce ragionamenti, Grillo direbbe, profondamente inadeguati⁶.

Damiano Migliorini
Univeristà di Urbino

⁶ Per un'analisi: D. Migliorini, *È possibile una teologia del genere?*, cit., pp. 197-243.