

IL RAPPORTO CON IL MONDO

Tra azione creatrice e libertà umana

SOMMARIO: Il cosmo, la gnosi e la creazione dal nulla – Il male, la libertà e la Provvidenza – Il miracolo, le leggi di natura e l'Onnipotenza di Dio – Conclusione

Il rapporto fabbrile tra l'uomo e la natura rappresenta una delle dimensioni basilari del mondo moderno ⁽¹⁾. L'uomo moderno è *faber*, è dominatore e costruttore del mondo: va dritto alla realtà delle cose e si ferma ad esse per utilizzarle. Questo mondo è il suo. L'uomo del Medio Evo, invece, amava risalire dal mondo all'Assoluto: il mondo era epifania e il sapere contemplazione. Se ancora Nicola di Cusa amava parlare dell'intelletto come *secundus Deus*, come di una immagine dell'archetipo divino che si comporta verso il mondo così come il Creatore si comporta verso le creature, ben presto questo orizzonte religioso si muterà in un orizzonte secolarizzato. Weber ⁽²⁾ raccoglierà questo diverso rapporto e questa diversa esperienza del mondo nella tesi del disincanto della natura, mentre Löwith ⁽³⁾ parlerà di una identificazione tra teologia e storia che fa passare i contenuti della tradizione dal piano religioso a quello mondano. Si tratta di un processo di continuità e di rottura che assume la fabbrilità umana come espressione del pieno dispiegarsi della ragione.

(1) Per una prima presentazione del nostro tema, dei suoi problemi e della sua storia, si veda J. MARITAIN, *La filosofia della natura. Saggio critico*, Brescia, Morcelliana, 1974.

(2) M. WEBER, *L'etica economica delle religioni mondiali. Studi comparati di sociologia delle religioni*, in C. SEBASTIANI (a cura di), *Sociologia delle religioni di Max Weber. I*, Torino, UTET, 1976, 325-366; ID., *Teoria degli stadi e delle direzioni del rifiuto religioso del mondo*, in C. SEBASTIANI (a cura di), *Sociologia delle religioni di Max Weber. II*, 585-625. Se ne veda un commento in M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in ID., *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, 71-101.

(3) K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, Milano, Ed. di Comunità, 1972.

Già Guardini aveva indicato nel rapporto con il mondo uno degli aspetti essenziali dell'epoca moderna: il mondo, la natura non indica soltanto l'insieme delle cose ma *anche un concetto di valore, e precisamente la norma, obbligante per ogni conoscenza ed ogni azione, di ciò che è giusto, sano e perfetto, di ciò appunto che è «naturale»* ⁽⁴⁾. Lo stesso Guardini intuiva, però, il profilarsi di un profondo mutamento al riguardo. L'esperienza della finitezza e del limite non solo ha leso la nostra confidenza nel mondo ma ha generato un senso di disagio, ricco di inquietudine e di responsabilità, per il nostro essere esposti al mondo, vulnerabili in esso. *L'uomo non sente più il mondo come un tutto in cui egli si sente al sicuro. Il mondo è divenuto qualcosa di diverso e proprio così acquista un significato religioso* ⁽⁵⁾. L'atteggiamento attuale, oscillante tra una scossa fiducia nella tecnologia e un estetismo diffuso, si carica inevitabilmente di profonde domande. Questa incertezza, questo interrogarsi può portare lontano: non solo viene meno una visione di autosufficienza ma diventa necessario rimettere in questione i concetti stessi attorno a cui pensiamo e organizziamo il mondo moderno ⁽⁶⁾.

Questo porta a discutere in profondità il processo che indichiamo con il nome di secolarizzazione ⁽⁷⁾. Löwith teme che la nozione di secolarizzazione non sia sufficiente per rendere ragione di una realtà che pare scavalcare le stesse premesse di questa tesi e muoversi ormai verso una concezione circolare del tempo, verso un *eterno ritorno* in cui il mondo non è in cammino verso nessun fine che lo superi ma sta in se stesso o, meglio, sta sulla assoluta e indipendente volontà dell'uomo ⁽⁸⁾. Ogni teleologia è qui vista come figlia della teologia: conduce alla umiliazione dell'uomo, conduce a farlo sentire piccolo e impotente e non lo promuove nella sua assolutezza. Gehlen annota la contraddizione di un mondo che la tecnica organizza attorno ad un progetto globale che alimenta, però, la reazione di quei comportamenti, a sfondo estetico e mistico, che gli si oppongono ⁽⁹⁾: si oppongono, cioè, a quel progetto tecnologico di cui, alla fin fine, sono figli. Blumenberg

(4) R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Brescia, Morcelliana, 1954, 43.

(5) *Ivi*, 61.

(6) P. MICCOLI, *Secolarizzazione della teodicea e «perdita» del mondo*, in *Id.*, *Secolarizzazione della teodicea. Per un ripensamento dell'ordine del mondo e del senso della storia*, Vicenza, Edizioni L.I.E.F., 1986, 31-99; A. DEMPFF, *Die Weltidee*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1955.

(7) H. LÜBBE, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Bologna, Il Mulino, 1970; A. J. NIJK, *Secolarizzazione*, Brescia, Queriniana, 1973.

(8) K. LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Roma-Bari, Laterza, 1982.

(9) A. GEHLEN, *L'uomo nell'era della tecnica*, Milano, SugarCo, 1984.

invece indica la legittimità dell'epoca moderna nella elaborazione di una autonomia e di una coerenza interna che non intendono risalire oltre se stesse, che non si motivano come espropriazione di significati cristiani: rifiuta per questo la categoria della secolarizzazione, che al contrario vi rimanda, perché per lui solo casualmente l'epoca moderna nasce dal rifiuto del cristianesimo ⁽¹⁰⁾. La rottura con l'ordine trascendente dei significati e con la visione religiosa della verità dice sì un fatto ma non lo comprende ancora nelle sue vere radici: non comprende cioè che il mondo moderno non si interessa d'altro che di se stesso. Ma se la sua legittimità sta in questo infondato e autogiustificantesi costituirsi, il mondo moderno non potrà fare a meno di veder rinascere al proprio interno le domande e i problemi a cui aveva cercato di dare una soluzione l'epoca cristiana.

Senza entrare nel ventaglio di queste ipotesi e di queste interpretazioni storiche, rimane legittimo confrontare la struttura di fondo che regge l'ottica moderna con le tesi cristiane. E' quanto qui vorrei fare.

IL COSMO, LA GNOSI E LA CREAZIONE DAL NULLA

E' abituale sottolineare la connotazione cosmocentrica della mentalità greca ⁽¹¹⁾: con questa precisazione si intende indicare il modello della comprensione del reale nella oggettività mondana delle cose. La stessa persona umana è colta all'interno di questa prospettiva come un caso particolare, sia pure ontologicamente diverso, dell'esistere mondano delle cose. Questa affermazione, vera, è per lo più messa in rapporto, a mo' di contrasto, con la concezione antropocentrica dell'epoca moderna. In questo modo l'antichità non è colta in se stessa ma solo nella sua dialettica con la modernità. Non è colta nella *sua* verità.

A me pare che la questione fondamentale che domina la cosmologia antica sia la questione dell'origine del male, sia cioè il problema della *qualità* del mondo. La radice dell'antica metafisica, in altre parole, è un orizzonte etico. E' a partire da questa esigenza che nascerà una visione complessa che lega tra loro la materia, la *hyle*, e il concetto, l'idea, lo *pneuma*.

La tradizione platonica e neoplatonica indicherà il loro rapporto come una caduta: l'anima si smarrisce nella materia ed il mondo si svela un errore rispetto al suo modello ideale. La realtà cosmica

(10) H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, Genova, Marietti, 1992, 7-127.

(11) J.B. METZ, *Antropocentrismo cristiano*, Torino, Borla, 1969, 47-56.

rimanda qui a un ordine ideale rispetto a cui la materia è disordinata; solo il recupero dell'ordine originario, solo l'inversione di questo smarrimento, solo la redenzione permetterà all'anima di ritrovare la sua vera identità. La gnosi⁽¹²⁾ forzerà in termini decisamente dualistici la tensione metafisica tra lo spirito e la materia: il mondo ha origine da due principi ed il principio del male è il radicale antagonista del dio della salvezza. Non ci può essere continuità tra creazione e redenzione: non sono e non possono essere l'opera dell'unico Dio. Marcione ne farà addirittura il perno della sua dottrina. La separazione tra il Dio creatore e il Dio redentore sarà tale che la redenzione andrà pensata come l'atto che svela a fondo l'inganno della creazione. Questa è solo apparenza e menzogna che la conoscenza, la *gnosi*, deve far emergere compiutamente; di conseguenza la redenzione finale può instaurarsi solo come distruzione e annientamento di questo mondo terreno.

Abbiamo così una serie di problemi: da una parte si tratta di recuperare il mondo dalla negatività e dalla demonizzazione della sua origine e di stabilizzarlo contro ogni *pathos* escatologico distruttivo; dall'altra si tratta di formulare coerentemente una concezione della salvezza fino a comprendervi unitariamente anche la materia, anche il mondo; da ultimo si tratta di formulare una metafisica che superi l'insopprimibile tensione o, addirittura, il dualismo che il pensiero greco poneva tra lo spirito e la materia. Questi problemi spiegano le scelte della concezione cristiana ma sostanziano anche il suo dialogo con il mondo moderno.

La fede cristiana pone una netta frattura tra Dio e il mondo⁽¹³⁾: la pone perchè concepisce Dio in termini personali, come intelligenza e libertà che traspaiono nel suo operare, e non in termini cosmologici. Dio non è principio di animazione interno ad un mondo autosufficiente. Questa prospettiva taglia completamente i ponti con ogni forma di gnosi, antica e moderna⁽¹⁴⁾; l'unità tra dio e il mondo, tra la natura e lo spirito, è definitivamente cancellata

(12) U. BIANCHI (a cura di), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*, Leiden, E.J. Brill, 1967; R. GRANT, *Gnosticismo e cristianesimo primitivo*, Bologna, Il Mulino, 1976; G. R. S. MEDA, *Gnosticismo e cristianesimo delle origini*, Genova, Ed. Melita, 1988.

(13) Si veda A. P. ORBAN, *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens*, Nijmegen, Dekker & Van de Vegt, 1970.

(14) E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, Milano, Ed. Ares, 1979; G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio*, Roma-Napoli, Laterza, 1990. Sui fenomeni più recenti si veda J. SUDBRACK, *La nuova religiosità. Una sfida per i cristiani*, Queriniana, Brescia 1988; G. SCHIWY, *Lo spirito dell'Età Nuova. New Age e cristianesimo*, Brescia, Queriniana, 1991.

dalla concezione cristiana. Di questo la tesi della creazione dal nulla è garante e custode. Dio è altro dal mondo; di conseguenza lo scopo della vita cristiana si spinge al di là del mondo e delle cose fino a ricercare la comunione con Dio.

Questa frattura ha dato origine a una serie di accuse. Il cristianesimo è presentato come una religione anticosmica che, concentrata su un Dio totalmente spirituale, ha nella *fuga mundi*, nel *contemptus mundi* la sua più logica conclusione, il suo più naturale sbocco ⁽¹⁵⁾. Il distacco dal mondo – si sostiene – sarebbe una componente essenziale del cristianesimo. Se mai, là dove lo Spirito divino è stato sostituito dallo spirito individuale, lo sbocco di questa avversione al mondo sarà il pietismo, sarà cioè una forma di fanatismo della coscienza individuale. A fronte di questa frattura tra Dio e il mondo prende rilievo il pensiero di un Bruno e di uno Spinoza che prepareranno quella riconciliazione tra spirito e materia in cui si deve vedere uno dei segni fondamentali dell'epoca moderna. La moderna concezione dello Spirito lo vede, infatti, come comprensivo della natura: il *Geist* comprende la natura, la anima e la vivifica perché la natura è vita, è attività, è realtà che l'anima e che lo spirito umano porteranno alla sua piena compiutezza. Il *Geist*, secondo i moderni, comprende la totalità del reale nelle sue differenze e nella sua trasfigurabilità. Lo Spirito quindi, nel suo totale manifestarsi, unifica ciò che la fede cristiana ha diviso.

Più ancora, la concezione cristiana di creazione è vista alla base di ogni nichilismo ⁽¹⁶⁾. La creazione contiene infatti in se stessa la convinzione che ciò che è vuoi non è sempre stato, non è necessitato a essere, vuoi può pure smettere di essere. La creazione – si sostiene – si lega a uno svuotamento metafisico del mondo. La stessa *kénosis*, propria della incarnazione del Salvatore, è letta come svuotamento privo di significato, come tragico fallimento della misericordia. Questo nullificarsi di Dio segnerebbe il livello più alto del nichilismo; ad esso si può sfuggire solo affermando aprioristicamente una condanna che, proprio perché tale, segni i limiti del Nulla e orienti verso la ricerca di una nuova pienezza di senso.

(15) A. AUER, *La chiesa e il mondo, Il mistero della chiesa. II*, Roma, Ed. Paoline, 1965, 9-24; A. AUER, *Il cristiano aperto al mondo*, Torino, Borla, 1967, 33-57; J. DELUMEAU, *Il disprezzo dell'uomo e del mondo*, in Id., *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Bologna, Il Mulino, 1987, 17-63. Per uno sguardo più tecnico si veda W. VON DEN STEINEN, *Der Kosmos des Mittelalters von Karl dem Grossen zu Bernard von Clairvaux*, Bern-München, Francke, 1959.

(16) E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1982; A. CARACCILO, *Nichilismo ed etica*, Genova, Il Melangolo, 1983.

Queste indicazioni non valutano a sufficienza la proposta ebraico-cristiana: non ne raccolgono la sfida. Certo non mancano, nella storia del pensiero cristiano, tracce che inclinino in quel senso svalutativo sopra denunciato: basti pensare al Medioevo (17). Qui però, al di là dei fatti, importano le linee di fondo dei concetti cristiani che risultano fraintesi. In particolare la creazione dal nulla (18) non può essere pensata in termini fabbrili, in termini di pura potenza, perché finirebbe per staccare l'agire di Dio dalla sua viva personalità: questo modello è radicalmente insufficiente. Sta qui la povertà di un pensiero moderno che, nelle sue conclusioni e nelle sue accuse, mostra di non saper tener veramente conto della novità ebraico-cristiana. In realtà la creazione va pensata come agire salvifico, espressivo della natura comunionale di Dio. Emerge così una singolare considerazione della creazione che, pur pensata nei termini di una finitezza che è altro da Dio, non viene per questo svuotata di senso e di significato. *Non adversa sed diversa sentimus* (19). Nasce così una visione che, mentre restituisce il mondo alla sua laicità, lo coglie come l'ambito di atteggiamenti spirituali nuovi: è quella logica dell'impegno e del servizio che Tommaso riassume nella concezione della *magnanimitas* (20). Questo atteggiamento va al di là dell'agostinismo e lega il primato del soprannaturale a quell'impegno e a quel servizio nel mondo in cui si realizza la piena dignità e la piena grandezza dell'uomo. La trascendenza dell'agire creatore di Dio non può in alcun modo essere pensata come indifferenza al mondo; al contrario, è proprio l'agire di Dio a mantenere il mondo nell'esistenza senza lasciarlo

(17) Si dovrebbe comunque ricordare il monito, su una maggiore complessità dell'epoca medioevale, lanciato da M.D. CHENU, *La nature et l'homme. La Renaissance du XII siècle*, in Id., *La théologie au Douzième siècle*, Paris, J. Vrin, 1957, 19-51.

(18) S. PORUBCAN, *La creazione ex nihilo*, «Rassegna di Teologia» 8 (1967) 141-150; G. COLZANI, «In principio Dio creò il cielo e la terra». *La creazione dal nulla*, «Credere oggi» 5 (1985) n. 25, 45-53.

(19) ALANO DI LILLA, *Liber de planctu naturae*, PL 210, 446. Il testo, che fa parte del discorso della natura ad Alano, riguarda propriamente i rapporti tra la ragione e la fede, tra la creazione e la soprannatura. Diamo tutto il contesto della sentenza: *cum in his omnibus naturalis ratio langueat, sola fidei firmitate, tantae rei veneramur arcanum. Nec mirum, si in his theologia suam mihi familiaritatem non exhibet, quoniam in plerisque non adversa sed diversa sentimus. Ego ratione fidem, illa fide comparat rationem; ego scio ut credam, illa credit ut sciat; ego consentio sciens, illa sentit consentiens; ego vix visibilia video, illa incomprehensibilia comprehendit in speculo; ego vix minima metior intellectu, illa immensa ratione metitur; ego quasi bestialiter in terra deambulo, illa vero coeli militat in secreto.*

(20) R. A. GAUTHIER, «Magnanimité»: *l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, J. Paris, J. Vrin, 1951.

cadere nel nulla. Questo agire impegnato, per i cristiani, rappresenta il modello dell'agire dell'uomo nel mondo: lo distacca da ogni nichilismo distruttivo e diventa la sorgente del suo amore per il creato.

IL MALE, LA LIBERTÀ E LA PROVVIDENZA

Il tema del male non si esaurisce sul versante cosmologico, sul problema della qualità del mondo: investe a fondo anche l'area della libertà. Ma proprio qui sta la sfida, commovente e terribile: può davvero l'uomo liberare Dio dal suo coinvolgimento nel male e prendersi totalmente la responsabilità di ciò che nel mondo è peso e prevaricazione? può davvero disporre di una libertà capace di una colpa e di una responsabilità tanto grandi?

Il mondo greco conosceva la tesi della colpa antecedente ⁽²¹⁾: con questo termine indicava una colpa che non solo precedeva l'esistenza dell'uomo ma addirittura la causava e la condizionava. In quanto pre-umana e pre-cosmica, questa colpa appare alla fine una particolare visione del divino. Calata nel mito di Prometeo o di Pandora, pone la contraddizione all'interno della storia degli dei: la storia umana si svela così storia fenomenica, apparente, in cui l'uomo paga il fio di colpe che risalgono a prima del suo stesso esistere. Il risultato di questa prospettiva è duplice: da una parte si approfondisce la differenza tra Dio e gli uomini, tra il destino e l'esistenza olimpica propria degli dei e la vita mondana propria degli uomini; dall'altra il diritto degli uomini alla vita risulta del tutto dipendente da una storia preesistente. La durezza dell'esistenza o, eventualmente, la sua crudeltà rimandano a un ordine, a una necessità superiore: ne viene una sostanziale stabilità del cosmo che si svela fondamentalmente indifferente a tutto ciò che capita alla persona o che la colpisce.

La tragedia greca è l'espressione di questa amara e dolorosa convinzione. Già Ulisse, nel suo errare, era l'immagine di un uomo alle prese con il sofferto destino della vita ⁽²²⁾; soprattutto Eschilo,

(21) U. BIANCHI, *La «colpa antecedente»*, in Id., *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma, Ed. dell'Ateneo & Bizzarri, 1976, 55-70. Sul rapporto di questo tema con il pensiero cristiano si veda U. BIANCHI, *Péché originel et péché antécédent*, «Revue de l'histoire des religions» 170 (1966) 117-126.

(22) *Tu sai bene, straniero, (...) che Zeus, dal suo Olimpo, dispensa il bene agli umili come ai nobili, quel che egli vuole, a ciascuno: se ti ha dato questi mali, bisogna che tu li subisca* (Odissea VI, 187). Su tutto il problema si veda CH. MOELLER, *Saggezza greca e paradosso cristiano*, Brescia, Morcelliana, 1951.

però, descriverà questa dolorosa condizione umana ma, andando al di là delle apparenze, tenterà di scorgervi una sottostante giustizia di Dio. La giustizia divina, lenta e inesorabile, non lascia nulla di impunito: se non proprio il colpevole in persona, colpirà almeno i suoi discendenti. Legata a una solidarietà familiare, questa giustizia fa perno su una sorta di Provvidenza morale che governa l'universo. Importante per ciò che mantiene saldo, questa visione non riesce, però, ad affermare veramente il diritto dell'uomo: invita nonostante tutto ad aver fiducia in Dio e nella sua giustizia ma non sa rendere piena ragione dell'amaro destino che colpisce la persona. Questa continua a soffrire di una sofferenza intollerabile il cui significato gli rimane nascosto.

Abbiamo qui una correlazione tra ordine cosmico e autoaffermazione dell'uomo: solo aderendo all'ordine del mondo e mantenendo a quest'ultimo la sua stabilità l'uomo afferma se stesso. La capacità di andare al fondo della realtà, nella sua verità e nella sua apparenza, è la grande via di affermazione della persona; si tratta sempre, in ogni caso, di aderire a ciò che è fuori di noi, di andare dall'interno all'esterno. Inoltre l'insoddisfazione per i problemi aperti non può che far riaffiorare, per ridiscuterla, la correlazione su cui si basa.

Si coglie meglio, su questo sfondo, la posizione della fede cristiana: essa mantiene la correlazione tra giustizia di Dio e affermazione dell'uomo ma ripensa radicalmente la giustizia divina⁽²³⁾. Di conseguenza la stessa comprensione della persona umana sarà modificata. La giustizia di Dio consiste nella alleanza, cioè nella grazia e nell'amore misericordioso gratuitamente offerto; espressione di quell'agire con cui Dio si separa dal peccato e opera per la santificazione del peccatore, la giustizia divina è giustificante. La giustizia di Dio salva: è nient'altro che Dio stesso visto, nella sua bontà, come efficace per la nostra salvezza. Fondamento di ogni soteriologia, la giustizia divina presenta la salvezza come dono, come realtà assicurata in Dio. Compito della persona è accogliere e testimoniare ciò che Dio ha compiuto per poggiare su di Lui il proprio cammino di dignità e di libertà, di felicità e di autenticità.

(23) Sul tema della giustizia divina nelle scritture ebraico-cristiane ricordo G. QUELL – G. SCHRENK, *dike*, in GLNT II (1965) 1191-1328; W. EICHRODT, *La giustizia di Dio*, in Id., *Teologia dell'Antico Testamento. I: Dio e popolo*, Brescia, Paideia, 1979, 241-251; S. LYONNET, *La justice de Dieu*, in A. ROBERT – A. FEUILLET (a cura di), *Introduction à la Bible. II*, Tournai, Desclée & Cie, 1959, 852-858; S. LYONNET, *De notionne «iustitiae Dei» apud s. Paulum*, «Verbum Domini» 42 (1964) 121-152; P. BONNARD, *La justice de Dieu et l'histoire*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 43 (1968) 61-68; E. KÄSEMANN, *La giustizia di Dio in Paolo*, in Id., *Saggi esegetici*, Casale Monferrato, Marietti, 1985, 133-145.

Sta qui il valore della Provvidenza: dice il permanere, continuo e attivo, del rapporto creatore e salvifico tra Dio e il mondo ⁽²⁴⁾. Continuamente presente al reale, Dio lo mantiene nell'ambito del suo amore e con la sua Provvidenza ⁽²⁵⁾ lo conduce alla pienezza di quella dignità che Lui stesso gli ha conferito. In questa prospettiva l'ordine del mondo è sì mantenuto ma la stabilità del reale riflette la volontà di Dio che, nella logica della fede, è volontà totalmente favorevole all'uomo. Questo permetterà di riprendere la nozione di *legge*, la nozione cioè che regola e misura l'agire umano; Tommaso la presenterà mantenendola strettamente legata a Dio e, proprio per questo, la concepirà come capace di condurre la persona al suo vero Bene. *Cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, (...) manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, inquantum scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter caetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subjacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens* ⁽²⁶⁾. La legge divina che regola il mondo, lungi dall'imporre all'uomo una cieca necessità, ne esalta invece la dignità e la grandezza ⁽²⁷⁾. Viene così mantenuta salda la convinzione che la affermazione della persona umana poggia su Dio.

Quando però la affermazione della persona umana non poté più essere messa sul conto di Dio, la concezione cristiana passò in secondo piano e l'uomo si trovò affidato a se stesso. Blumenberg ⁽²⁸⁾

(24) E' il concetto, basilare di *creatio continua*. Basti richiamare al riguardo due testimonianze. La prima è di AGOSTINO, *De Genesi ad litteram* V, 20; PL 34, 335: *si conditis ab eo rebus operatio ejus subtrahatur, interdicant*. Il secondo è in TOMMASO, *Summa Theologica* I, 104, 1, ad 4: *conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem sed per continuationem actionis qua dat esse*. Su tutta la storia del problema si veda L. SCHEFFCZYK, *Création et Providence*, Paris, Cerf, 1967.

(25) M. SCHMAUS, *Governo del mondo e provvidenza*, in Id., *Dogmatica Cattolica. I*, Torino, Marietti, 1966, 561-578; E. NIERMANN, *Provvidenza, in Sacramentum mundi* VI (1976) 559-565; R. GUARDINI, *Libertà-grazia-destino*, Brescia, Morcelliana, 1968; W. KERN, *Provvidenza di Dio e conservazione del mondo*, in, *Mysterium salutis. IV: La storia della salvezza prima di Cristo*, Brescia, Queriniana, 1970, 172-190.

(26) Tommaso, *Summa Theologica* Ia IIae, 91, 2, in corpus. Si veda anche, al riguardo la q. 94 sempre della Ia IIae.

(27) Si veda la ricostruzione non sempre condivisibile di F. BORKENAU, *Il concetto di legge di natura*, in Id., *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo. La filosofia del periodo della manifattura*, Bologna, il Mulino, 1984, 25-102.

(28) H. BLUMENBERG, *Assolutismo teologico e autoaffermazione umana*, in Id., *La legittimità dell'età moderna*, Genova, Marietti, 1992, 129-240.

indica la ragione di questa modificazione vuoi nell'assolutismo della concezione della grazia, sempre meno pensabile come favorevole all'uomo e sempre più presentata come indipendente e arbitraria nel suo agire, vuoi nella fine della credibilità della Provvidenza, travalicata dalla curiosità scientifica ⁽²⁹⁾ e dalla fecondità delle applicazioni matematiche. In ogni caso nasce un diverso programma di vita, un programma che attribuirà all'uomo l'onere della sua autoaffermazione: la giustizia qui in gioco poggia sulla ragione e sulla libertà umana, mentre il male è visto come una caratteristica di quel reale che l'uomo è chiamato a dominare.

Si fa strada così una radicale affermazione della persona: diversa dal mondo, superiore al mondo ed inconfondibile con esso, la persona afferma se stessa non solo nell'interpretare e nel dominare il mondo ma, più propriamente, nel *crearlo*. E' quanto richiama Nietzsche ⁽³⁰⁾ quando sostituisce la *volontà di potenza* alla autoaffermazione. Inizia qui il rifiuto di ogni teleologia, di ogni finalità interna alla natura: la sua fine è ritenuta necessaria perchè si profili una nuova libertà che trovi il suo senso proprio nel suo esercizio. La stessa scienza, con il suo fondarsi sulla ubbidienza alle leggi naturali, risulta qui povera e criticabile. Il sogno è quello di una libertà che rivendichi per sé la capacità di determinare il mondo a proprio piacimento; il mondo è puro materiale su cui l'uomo ha sovranità assoluta. L'onnipotenza qualifica ormai l'agire umano; di conseguenza la verità del mondo – sulla base della identità di *verum* e di *factum*, sulla base della convinzione che *solum scire potest qui fecit* – diventa una qualifica dell'agire umano. Il mondo non ha più segreti per la conoscenza umana né ha più resistenza davanti al suo volere. La protesta ecologista ⁽³¹⁾ ha indicato la debolezza di un simile assunto: a prescindere dalla multiformità della sua fondazione e dal suo complesso rapporto con la fede cristiana ⁽³²⁾, indica con forza la debolezza di uno sviluppo unicamente fabbrile del rapporto con il mondo.

(29) A. G. DEBUS, *L'uomo e la natura nel rinascimento*, Milano, Jaca Book, 1982.

(30) Su Nietzsche la bibliografia è immensa; ci limitiamo a ricordare testi di discussione delle varie interpretazioni: *Il caso Nietzsche*, Libreria del Convegno, Cremona 1973; M. MONTANARI, *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*, Roma, Ubal dini, 1973; M. MARTINI, *Recenti interpretazioni del razionalismo nietzschiano*, Gubbio, Oderisi, 1977.

(31) J. PASSMORE, *La nostra responsabilità per la natura*, Milano, Feltrinelli, 1986; W. LEISS, *Scienza e dominio. Il dominio sulla natura: storia di una ideologia*, Milano, Longanesi, 1976; W. T. BLACKSTONE, *Philosophy and Environmental Crisis*, Athens, University of Georgia Press, 1974; R. CARSON, *Primavera silenziosa*, Milano, Feltrinelli, 1963.

(32) Per una prima informazione si veda G. COLZANI, *Teologia ed ecologia: dalla*

Proprio qui, però, diventa opportuno riprendere il tema della Provvidenza che, sulla base della creazione, coglie la realtà come collocata nell'agire di Dio e da esso circoscritta. Pur nella sua finitezza, il mondo rimanda strutturalmente al Creatore, rimanda strutturalmente a quella Alterità da cui proviene l'intenzionalità del suo esistere. La realtà si svela dunque simbolica, rimandante a un Altro. Lungi dall'esaurirsi nella sua entitatività, il mondo rimanda a un ordine ulteriore di significati. Sta qui il valore della Provvidenza: al di là di una sua versione spesso individualistica e misticheggiante, insegna a rivolgersi al di là del sensibile, a ritrovare vitalmente il senso ultimo. *Un'anima semplice e rischiarata solo dai lumi della fede non si stanca mai di ammirare, di lodare, di amare l'ordine di Dio, di trovarlo non solamente nelle creature sante, ma perfino nel disordine e nella confusione di quelle più dissolute. [...] Il loro disordine, per quanto grande esso sia, non ci farebbe abbandonare l'ordine; non bisogna mai abbandonare questa unione all'azione divina [...]. Quello che Dio fa è sublime e meraviglioso* ⁽³³⁾. Questo testo del 1740 mostra bene come la attenzione all'ordine esteriore delle cose sia trasfigurato da chi vi sa leggere la presenza di Dio. Il tono di apparente passività di questa azione nasconde una profonda attività: contiene la certezza di chi ha colto nell'agire di Dio il criterio ultimo della sua realizzazione e vi aderisce con tutto se stesso. Nella fede la causa di Dio e quella dell'uomo coincidono.

IL MIRACOLO, LE LEGGI DI NATURA E L'ONNIPOTENZA DI DIO

In forza della sua concezione di un Dio personale e provvidente, il cristianesimo aveva abbandonato ogni unificazione tra Dio e il mondo: Dio è altro, è spirito e si rapporta con le cose sulla base della sua intelligenza e della sua volontà. A partire da questo, in base alla sua visione provvidenzialistica della storia, la fede cristiana aveva concluso ad una unità della umanità ed alla esistenza di un ordine superiore al mero fluire delle cose. La disgregazione di questa visione, propria dell'epoca moderna, porterà al centro una visione diversa: rinasce una concezione divinizzata e necessitante della natura e si fa strada una esaltazione dell'individuo ⁽³⁴⁾. In

sfida all'incontro, «Credere oggi» 12 (1992) n.70, 42-53. In modo più approfondito M. A. LA TORRE, *Ecologia e morale*, Assisi, Città della, 1990.

(33) J. P. DE CAUSSADE, *L'abbandono alla Provvidenza divina*, Milano, Adelphi, 1989, 141-142.

(34) L. M. BATKIN, *L'idea di individualità nel rinascimento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 1992.

particolare il tardo rinascimento e l'epoca moderna, con Cusano e Ficino, Bruno e Campanella, Galilei e Bacone, condurranno ad una visione del tutto diversa della natura. Lasciandosi alle spalle ogni precomprensione filosofica, ci si dedica alla osservazione e allo studio del particolare e, solo attraverso esso, empiricamente, si intende risalire ad una immagine unitaria del mondo. La centralità dei fenomeni naturali porterà a un profondo mutamento dell'immagine del mondo: esso assumerà ormai contorni empirico-pratici. Inoltre la fiducia nella costanza dei processi naturali supererà ogni rinuncia a una concezione sistematica ⁽³⁵⁾ e porterà a una visione meccanicistica del mondo. In questo contesto nascerà una visione di *legge di natura* del tutto diversa da quella della tradizione.

Sorge qui il problema del miracolo: legato al rapporto che Dio instaura con il mondo quale sua creazione, il miracolo ha rilievo tanto per la religione quanto per la scienza. Il mutato clima culturale non potrà mancare di metterlo in discussione: sarà l'illuminismo a farlo, tanto sotto il profilo scientifico quanto sotto quello storico. Già Spinoza, rifiutando ogni separazione e ogni contrapposizione tra la potenza di Dio e le leggi naturali, nel senso che queste ultime *sono veri e propri decreti divini che procedono dalla necessità e dalla perfezione della natura di Dio* ⁽³⁶⁾, ne ricavava la conclusione che il miracolo è semplicemente frutto di ignoranza, è frutto cioè di chi giudica la realtà secondo le opinioni e non secondo quell'intenzione di Dio che è l'unica a permetterci di conoscere al di là delle apparenze. Sarà soprattutto D. F. Strauss, però, a sviluppare una critica ai vangeli sulla base di una interpretazione mitica del testo sacro: i miracoli, di conseguenza, vengono interpretati sulla base della cultura popolare del tempo distinguendo tra il fatto in sé ed il modo della sua narrazione. L'interpretazione di un miracolo, come di ogni altro fatto storico, deve tener conto di tutte quelle cause intermedie che, nel loro insieme soltanto, permettono di inquadrare in modo esatto il racconto evangelico su Gesù.

A raccogliere queste suggestioni sarà Feuerbach che ci offrirà un piccolo saggio – *Über das Wunder* ⁽³⁷⁾ – proprio sul nostro tema. Feuerbach non si cimenta in una interpretazione esegetica dei miracoli ma si limita ad annotare la contraddizione della fede di utilizzarli dogmaticamente per provare con dei fatti e a modo di

(35) Basti pensare, al riguardo, alla concezione delle leggi di natura come ipotesi pratiche di lavoro scientifico e di vita propria dei gesuiti interlocutori di Galilei.

(36) B. SPINOZA, *Etica e Trattato teologico-politico*, Torino, UTET, 1972, 489

(37) Se ne veda una traduzione con ampia bibliografia ed accurata interpretazione in N. NEGRETTI, *Feuerbach e il miracolo. Testo e contesto del saggio feuerbachiano «Über das Wunder»*, Genova, Marietti, 1992

constatazione ciò che, eventualmente, trascende la realtà. Tra la realtà e la fede, tra la natura e il miracolo vi è insanabile opposizione. Il nostro autore sottolinea con forza la frattura che il miracolo pone tra Dio e la natura: il miracolo distrugge la stabilità delle leggi di natura e della natura stessa ⁽³⁸⁾. *Non si creda che la fede in un solo miracolo si limiti a questo solo miracolo e lasci sussistere intatto il resto della natura, quasi che dopo la realizzazione del miracolo la natura rientrasse nel suo solco consueto, immediatamente (...). La fede in questo specifico miracolo è la fede nel miracolo in quanto tale* ⁽³⁹⁾. Sotto il profilo storico le conclusioni sono le medesime: il miracolo è sempre preceduto da una fede che lo porta in se stessa. Il miracolo è figlio della fede: non è la realtà del miracolo a generare la fede ma, piuttosto, il contrario.

Né naturale né storico, il miracolo è un prodotto del cuore umano, è il risultato di una fantasia ingenua e primitiva, è il frutto dello sforzo di rispondere ai bisogni ultimi dell'uomo. Da qui la conclusione che ha il sapore di una sentenza apodittica: *Quanto più un miracolo contraddice la ragione, quanto più è pazzo, tanto più corrisponde al concetto di miracolo. La fede nel miracolo è in se e per se una fede superstiziosa [...]; esaminata più da vicino, non è nient'altro che la fede nella magia, negli incantesimi* ⁽⁴⁰⁾. Non vi è dubbio alcuno, per il nostro autore, che fede e ragione, dogma e natura, si contraddicano: *la fede prende il posto della ragione: si crede ciò che contraddice la ragione e perché la contraddice* ⁽⁴¹⁾. In modo stringato la *Vie de Jésus* di Renan riasumerà queste prospettive legando strettamente il miracolo alla concezione del divino e del profetismo propria dell'epoca: *il est donc vrai de dire que Jésus ne fut thaumaturge et exorciste que malgré lui. [...] Il subissait les miracles que l'opinion exigeait, bien plus qu'il ne les faisait. Le miracle est d'ordinaire l'oeuvre du public et non de celui à qui on l'attribue. Jésus se fût obstinément*

(38) *L'immagine che sta alla base di questa credenza è comune e volgare: Dio ha dato le leggi della natura, come un re dà una costituzione; quello che egli dà può anche riprenderselo. Oggi egli rende l'acqua limpida, domani forse la rende solida; oggi il sole si muove, domani forse sta fermo. Il movimento, come la quiete, dipendono soltanto dalla volontà del Signore, ma la volontà è per sua natura mutevole e pertanto lo stato naturale del mondo, proprio perché dipendente dalla volontà, è qualcosa di incostante, subordinato, precario.* (N. NEGRETTI, *Feuerbach e il miracolo*, 43).

(39) N. NEGRETTI, *Feuerbach e il miracolo*, 42.

(40) N. NEGRETTI, *Feuerbach e il miracolo*, 46-47.

(41) L. FEUERBACH, *Filosofia e Cristianesimo. L'essenza della fede secondo Lutero. Introduzione, traduzione e commento*, a cura di A. Alessi, Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1981, 92.

refusé à faire des prodiges que la foule en eût créé pour lui; le plus grand miracle eût été qu'il n'en fit pas ⁽⁴²⁾.

Questa visione, mentre rifiuta il miracolo, lo considera un evento della natura che, nella sua fenomenicità, contiene un elemento di rimando a Dio: lo contiene proprio nella sua contrapposizione alle leggi di natura. Il miracolo contiene un rimando alla onnipotenza di Dio, qui configurabile, di fatto, come arbitrio. Questa visione, messa sotto accusa perché anticosmica, si rivela lontana dalla prospettiva della attuale ricerca biblica. Non solo i vangeli mettono in guardia da una ricerca, ambigua, dell'eccezionale e del prodigioso ma insistono nel mettere al centro degli stessi non la straordinarietà, la violazione delle leggi di natura, ma il collegamento con quell'agire di Dio di cui sono manifestazione mirabile. I miracoli sono segni ⁽⁴³⁾, segni provvisori ma decisivi che anticipano la potenza del Risorto.

Secondo Lc 11,20 i miracoli sono da considerare come parte dell'avvenimento escatologico; inseparabili da esso, non solo non possono essere risolti sul puro piano storico ma esigono una presa di posizione nei confronti di quell'avvenimento escatologico stesso, cioè nei confronti della persona di Gesù. In questo senso i miracoli presuppongono la fede: non nel senso, destoricizzante, con cui ne parla Feuerbach ma, piuttosto, nel senso che sono la manifestazione di una salvezza che attraversa l'ordine della creazione per trascenderlo e trasfigurarli ⁽⁴⁴⁾. Non risolvibili sul piano puramente empirico, i miracoli non sono spiegabili come anonima onnipotenza: parlano della potenza di Dio solo nell'orizzonte del suo agire salvifico. Inoltre i miracoli sono inseriti in una tradizione evangelica, in una dinamica di fede e di interpretazione, propria della vita di una comunità, che comprende una dimensione spirituale decisiva quanto e più dell'aspetto fenomenico. Lungi dall'esaurirsi nella loro miracolosità, i miracoli sono segni sotto il profilo della realtà e annuncio sotto il profilo storico: si comprendono sulla base di un orizzonte storico ma, lungi dal fondarsi su di esso, sviluppano a partire da esso quell'incontro con il Dio di Gesù che si propone con la certezza che le è propria e che non prende in prestito dalla storia degli uomini o dalle loro scienze. Il miracolo,

(42) E. RENAN, *Vie de Jésus*, Paris, Calmann-Lévy, 1965, 291.

(43) F. MUSSNER, *I miracoli di Gesù. Problemi preliminari*, Brescia, Queriniana, 1969; X. LÉON-DUFOUR, *I miracoli di Gesù*, Brescia, Queriniana, 1980; C. BISSOLI, *I miracoli di Gesù*, Torino-Leumann, Elle Di Ci, 1980; A. WEISER, *I miracoli di Gesù*, Bologna, Dehoniane, 1985. F. E. WILMS, *I miracoli nell'Antico Testamento*, Bologna, Dehoniane, 1985.

(44) J. HASPECKER, *Wunder im Alten Testament*, «Theologische Akademie» 2 (1965) 29-56.

insomma, non tratteggia la fede come una realtà anticosmica ma, piuttosto, la presenta come una realtà salvifica: in questo rende ragione all'uomo e al suo mondo.

CONCLUSIONE

Questi spunti sulla creazione dal nulla, sulla Provvidenza e sulla Onnipotenza permettono di cogliere meglio il rapporto tra la fede e il mondo. Soprattutto in quell'epoca moderna che è all'origine del nostro mondo. La nostra visione del mondo oscilla tra due poli: da una parte è l'opera di Dio, da accogliere e da condurre a pienezza, dall'altra è l'opera dell'uomo, opera a cui ha confidato il suo orgoglio e le sue pretese. Il non aver sufficientemente mantenuto distinte ma, tuttavia, unite le due cose ha finito per coinvolgere la fede cristiana in un disinteresse per il mondo. O peggio. In effetti la verità stessa della creazione è una verità poco approfondita (45). E' compito nostro riprendere il dialogo con il mondo per mostrare, al di là di ogni intento apologetico, che i credenti sanno coltivare la fedeltà alla terra, sanno ritrovare la passione per questo mondo. Anch'essi, come il loro Dio, sanno proclamare che ogni cosa è buona, molto buona. La fede, infatti, non contiene rifiuto e disprezzo del mondo ma, piuttosto, condivisione del movimento di amore con cui Dio si china su di esso per la sua salvezza. In questa luce la causa del mondo e la autorealizzazione dell'uomo coincidono con la fede: trovano il loro vero fondamento nell'appoggiarsi su Dio. Questo obiettivo non può però venir coltivato se non si cerca prima di risolvere le difficoltà storiche, i pregiudizi e le opposizioni; la speranza è quella di aver offerto, al riguardo, un contributo.

GIANNI COLZANI
Via E. Kant, 8
Milano

1 maggio 1993

(45) C. WESTERMANN, *Creazione*, Brescia, Queriniana, 1974, 11-35; B. STÖCKLE, *Credo nella creazione. Meditazioni teologiche*, Brescia, Queriniana, 1969.