

## 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*<sup>1</sup> 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-medievale<sup>2</sup>. 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 destinato<sup>3</sup>; 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)<sup>4</sup>.

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 mondo<sup>5</sup>. 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.

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

<sup>2</sup> 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).

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

<sup>4</sup> 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».

<sup>5</sup> 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 presenti<sup>6</sup>. Esso è infatti il prodotto di un demiurgo che ha trasformato il *chaos* originario in un *kosmos* ordinato, anzi, in un essere razionale, animato, vivente<sup>7</sup>, 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 tutto<sup>8</sup>.

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 realtà<sup>9</sup>, ne consegue che nel cosmo non vi è nulla di casuale, ovvero che ogni cosa non può

---

<sup>6</sup> 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).

<sup>7</sup> 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».

<sup>8</sup> «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).

<sup>9</sup> «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 necessariamente<sup>10</sup>. 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 bene<sup>11</sup>. 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 vita<sup>12</sup>. 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 sciagura<sup>13</sup>. 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'uomo<sup>14</sup>.

---

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).

<sup>10</sup> 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).

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

<sup>12</sup> 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*)».

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> 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 particolare<sup>15</sup>), questo concetto di provvidenza d'impronta platonico-stoica è progressivamente diventato – nonostante l'ammissione paolina dell'insondabilità della volontà divina<sup>16</sup> – un elemento portante della dottrina cristiana. Esso consentiva infatti, come ha sottolineato Paul Tillich<sup>17</sup>, 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 mondo<sup>18</sup>. 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 tutto<sup>19</sup>; 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 complessivo<sup>20</sup>; 3) la pedagogizzazione del male, secondo

---

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> 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!».

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> 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.

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

<sup>20</sup> Cfr. Agostino, *Enchiridion* III, 11; *De civitate dei*, XXII, 1.

cui determinati mali servirebbero a punire, educare, far maturare l'uomo peccatore<sup>21</sup>; 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 scelta<sup>22</sup>. 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 Dio<sup>23</sup>.

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

<sup>21</sup> 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.

<sup>22</sup> Cfr. Agostino, *De civitate dei*, XIII, 13-14.

<sup>23</sup> 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 creature<sup>24</sup>. 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)<sup>25</sup>, visto che mostra di essere profondamente indifferente nei confronti

---

<sup>24</sup> 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»).

<sup>25</sup> 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»<sup>26</sup>? 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*)<sup>27</sup>, 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”<sup>28</sup>?

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 Dio<sup>29</sup>. 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 Dostoevskij<sup>30</sup> sia i dialoghi

<sup>26</sup> *Catechismo della chiesa cattolica*, cit., n. 310.

<sup>27</sup> Gen 1, 31.

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

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

<sup>30</sup> 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 Camus<sup>31</sup>. Infatti, anche ammesso che un giorno vedremo «faccia a faccia»<sup>32</sup> 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»<sup>33</sup>. 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 tutto<sup>34</sup>, 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-vedere<sup>35</sup>? Esso non

<sup>31</sup> A. Camus, *La peste*, 1947; tr. it. *La peste*, Bompiani, Milano 2017.

<sup>32</sup> 1 Cor 13, 12.

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

<sup>34</sup> 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.

<sup>35</sup> Secondo Tillich (*Systematische Theologie*, cit., I, pp. 306-307) *providēre* 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?<sup>36</sup> 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”<sup>37</sup>, 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.

<sup>36</sup> 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).

<sup>37</sup> 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»<sup>38</sup>. 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 Dio<sup>39</sup>.

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 tutto<sup>40</sup> – 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

<sup>38</sup> 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.

<sup>39</sup> 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).

<sup>40</sup> 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 colpevolezza<sup>41</sup>.

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 tollerebbe 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»<sup>42</sup>. 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.

---

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

<sup>42</sup> 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?<sup>43</sup> E lo stesso si potrebbe dire di molti degli esempi addotti da Boezio<sup>44</sup> o da Tommaso<sup>45</sup>. 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?<sup>46</sup>

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

<sup>43</sup> Agostino, *Sermo de providentia dei*, 8.

<sup>44</sup> 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).

<sup>45</sup> Tommaso, *Summa theologiae*, q. 22.

<sup>46</sup> *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](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'onnipotenza<sup>47</sup>. 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 natura<sup>48</sup>.

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.

---

<sup>47</sup> 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».

<sup>48</sup> 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 Mill<sup>49</sup>, Charles Peirce<sup>50</sup>, William James<sup>51</sup>, A.N. Whitehead<sup>52</sup>, nonché, tra gli analitici, a Nelson Pike<sup>53</sup>, Alvin Plantinga<sup>54</sup>, John Hick<sup>55</sup>, Richard Swinburne<sup>56</sup> e Marilyn McCord Adams<sup>57</sup>, senza dimenticare i molti pensatori ebraici (a cominciare da E. Wiesel<sup>58</sup>) che si sono posti il problema della presenza di Dio nella shoah e hanno protestato contro la demonicità di certe teodicee<sup>59</sup>.

Basterebbe per altro rileggere la parabola del giardino ridente nello *Zibaldone* di Leopardi<sup>60</sup>, per riscoprire quanto dolore, quanto disordine si celi

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

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

<sup>51</sup> W. James, *Pragmatism*, Longmans, London 1907; *A Pluralistic Universe*, Longmans, London 1909.

<sup>52</sup> A.N. Whitehead, *Process and Reality*, Free Press, New York 1929.

<sup>53</sup> 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.

<sup>54</sup> 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*).

<sup>55</sup> 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*).

<sup>56</sup> 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.

<sup>57</sup> 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.

<sup>58</sup> 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.

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

<sup>60</sup> 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 Giovanni<sup>61</sup>? 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 salvezza<sup>62</sup>. 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

---

<sup>61</sup> Gv 12, 31; 14, 30; 1Gv 5,19.

<sup>62</sup> 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*<sup>63</sup>, 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 obbrobri<sup>64</sup>.

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-vera<sup>65</sup>.

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.

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

<sup>64</sup> «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».

<sup>65</sup> 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).