

M. RETHL

« Dio vuole che era cosa buona »  
Queriniana, 2009  
B.

## L'AGIRE DI DIO NEL MONDO

### I. Introduzione alla problematica

Il tema di questo capitolo viene trattato tradizionalmente nel contesto della provvidenza, della Signoria di Dio o del «*concursum divinum*» (della interazione divina e umana). Si tratta sempre del modo in cui Dio opera insieme alla sua creazione nella natura e nella storia; e precisamente in modo che – nel particolare come nell'universale – la creazione arrivi alla meta promessa, al suo compimento nel Regno di Dio.

Noi crediamo che Dio sia all'opera come creatore anche qui in tutte le cose, però – a differenza della creazione 'in principio' – che non lo sia da solo; qui egli deve 'convivere' con la sua creazione, dotata di autonomia e libertà, e quindi capace di opporsi a lui, affinché tutto non finisca in un grande fiasco.

Tutte e due le cose – la presenza di Dio che opera in tutte le cose e la capacità operativa autonoma delle creature – devono essere coerentemente armonizzate dalla riflessione teologica. Per la fede cristiana, ciò non potrà avvenire né pensando che Dio (deisticamente) torni ad operare di nuovo solo alla fine della creazione né che egli (panteisticamente) porti il mondo infallibilmente al suo compimento in modo deterministico.

Ma allora, in che modo avviene? Cosa possiamo dire positivamente al riguardo? Si faccia attenzione: qui il nostro intento non è quello di motivare o spiegare l'azione salvifica di Dio nel mondo e con le sue creature, per così dire 'in sé'; questo è impossibile! Tuttavia, la «fede che cerca l'intelletto» può a buon diritto domandarsi come possa conciliare, l'una con

<sup>1</sup> La «teologia dovrà concentrarsi sul fatto che Dio agisce; il come resta misterioso come Dio stesso». Così W. BREUNING, *Handeln Gottes*, in W. BEINERT (ed.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg i.Br. 1993, 235s., qui 236 [trad. it., *Agire di Dio*, in *Lessico di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1990, 91].

l'altra, le due affermazioni a cui la fede non può rinunciare, vale a dire che Dio agisca nel mondo e che le creature abbiano una loro attività propria. Questo interrogativo non è una curiosità puramente intellettuale, ma rispecchia un interesse molto pratico e spirituale. Per esempio, che cosa possiamo legittimamente aspettarci da Dio nella preghiera di domanda – di fronte all'esperienza che molte delle nostre preghiere e richieste non vengono esaudite, perlomeno non in riferimento a ciò che è stato direttamente domandato? Oppure: come possiamo fare affidamento sulla provvidenza di Dio, se la nostra esperienza sembra confermare così spesso l'antico proverbio: «aiutati, che Dio ti aiuti»? Come ci aiuta Dio, come si possono comprendere le parole del canto liturgico, secondo le quali Dio «governa tutte le cose così mirabilmente», se una buona parte degli uomini non si cura affatto della sua volontà, se anche il corso regolare della natura viene interrotto ripetutamente da catastrofi-devastanti?

In questi interrogativi esistenziali diventa molto concreto quello che abbiamo detto sulla concomitanza di trascendenza ed immanenza di Dio nel mondo. In questo capitolo, cercheremo di mostrare il potenziale esplicativo che si racchiude in questo paradosso e nella sua integrazione in una concezione trinitaria di Dio. Come in tutte le questioni teologiche, si tratterà soprattutto di trovare analogie adeguate a partire dalla nostra espe-

<sup>2</sup> Cfr. su questo tema I.G. BARBOUR, *Wissenschaft und Glaube* (spec. 431-451); R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*, Gütersloh 1999; H. DEUSER, *Vorsehung*, in TRE 35, 302-323; J. FISCHER, *Wie und Geschichte als Handeln Gottes offenbar?*, in ZThK 88 (1991) 211-231; P. GWYNNE, *Special Divine Action. Key Issues in the Contemporary Debate* (1965-1995), Rom 1996; E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1991\* [trad. it., *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 2004]; H. KESSLER, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamental-theologischer und systematischer Sicht*, Düsseldorf 1985, 263-311 (nuova edizione nella collana Topos plus, n. 419, Kevélar 2002) [trad. it., *La risurrezione di Gesù Cristo: uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico*, Queriniana, Brescia 1999]; R. KOCHER, *Herzgeforderter Vorsehungsglaube. Die Lehre von der Vorsehung im Horizont der gegenwärtigen Theologie*, St. Ottilien 1993; J. MOLTSMANN, *Der Geist des Lebens*, München 1991 [trad. it., *Lo Spirito della vita*, in LThK<sup>1</sup>, 412-417; A.V. SCHELIHA, *Der Glaube an die göttliche Vorsehung. Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologisch-geschichtliche Untersuchung*, Stuttgart 1999. TH. SCHNEIDER – L. ULLRICH (edd.), *Vorsehung und Handeln Gottes* (QD 115), Freiburg i.Br. 1988; C. SCHWÖBEL, *God: Action and Revelation*, Kampen 1992; O.C. THOMAS (ed.), *God's Activity in the World. The Contemporary Problem*, Chico (CA) 1983; T.F. TRACY, *The God Who Acts. Philosophical and Theological Explorations*, Penn State University Park (PA) 1994; B. WEISSMAHR, *Gottes Wirken in der Welt*, Frankfurt a.M. 1973; M. WELKER, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen - Vluyn 1992 [trad. it., *Lo Spirito di Dio. Teologia dello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1995]; J. WERBICK, *Der Glaube an den allmächtigen Gott und die Krise des Bittgebetes*, in Id., *Gebetsglaube und Gotteszweifel*, Münster 2001, 107-128.

rienza intramondana, vale a dire paragoni, immagini, metafore ed altre cose simili che permettono di capire, fino ad un certo punto, il discorso sull'agire salvifico di Dio nel mondo<sup>1</sup>.

## II. Tre modelli di comprensione

Reinhold Bernhardt, ordinario di teologia sistematica all'Università di Basilea, nel suo eccellente lavoro per l'abilitazione distingue – raccogliendo gli spunti offerti dalla riflessione di O.C. Thomas – tre modelli ideali. Fin dalla Bibbia, essi hanno determinato e continuano a determinare fino ad oggi in maniera decisiva le visioni di fede e le riflessioni sull'agire di Dio<sup>2</sup>. Le sue sottolineature sui punti deboli e sui punti di forza di ciascun modello fanno vedere come questi modelli non si escludano affatto a vicenda, ma siano piuttosto complementari (sempre con accentuazioni assai diverse) gli uni rispetto agli altri. Confrontando e valutando insieme queste tre diverse concezioni, possiamo arrivare al modo di spiegare l'agire di Dio che si addice meglio alla nostra idea di Dio e del mondo.

### 1. L'AGIRE DI DIO ATTRAVERSO LA SUA AZIONE PERSONALE E IL SUO INTERVENTO NEL MONDO

In questa concezione il discorso sull'agire di Dio nel mondo si orienta primariamente secondo l'esempio delle *grandi opere di Dio* raccontate nell'Antico e nel Nuovo Testamento, sia nella storia di Israele (esodo e consegna della legge, vocazione dei profeti, dei giudici e dei re, esilio e liberazione, costruzione del tempio, ecc.), sia nella vita di Gesù (incarnazione della parola di Dio, miracoli di Gesù, sua risurrezione dai morti, ecc.), sia anche nella storia della chiesa (nella vita dei santi, nei movimenti di rifor-

<sup>1</sup> Questo capitolo riprende la sezione «Simboli della creazione» della Introduzione, approfondendola in riferimento all'agire di Dio all'interno del mondo da lui creato.

<sup>2</sup> R. BERNHARDT, *Handeln Gottes*. Seguirò ampiamente questo testo nella presentazione dei tre modelli, anche se modificherò e semplificherò leggermente la sua terminologia, soprattutto nel terzo mo-

ma ispirati dallo Spirito di Dio, nelle guarigioni sperimentate nei luoghi di pellegrinaggio, ecc). Per quanto riguarda la concezione di Dio, risaltano qui particolarmente la sua *trascendenza assoluta* e la sua *onnipotenza*. Come un sovrano buono e potente, egli guida la storia del mondo, del suo popolo e di ogni singolo secondo la sua volontà. A tale scopo egli interviene – quando lo ritiene necessario – attivamente nel corso della natura e della storia conducendolo, con l'aiuto di questi interventi straordinari, tanto nel particolare quanto nell'universale, verso le mete che corrispondono ai suoi propositi.

Questo modello paragona l'agire di Dio con l'agire di un soggetto umano che, con la parola e le azioni, realizza effettivamente (verso l'esterno) determinate intenzioni (interiori), come potrebbe farlo un re, un giudice, un salvatore e liberatore, un pastore, un padre o una madre, un padrone di casa. Questo costituisce il nucleo dell' analogia. Il modello universalizza l'ambito dell'azione divina, estendendola al mondo intero. Questo agire divino si può interpretare, da una parte, in senso *strumentale*, quando, per esempio, il mondo che sta di fronte a Dio – la natura o l'uomo – viene utilizzato come uno strumento esteriore della volontà divina, dall'altra però, anche in senso *interpersonale-comunicativo*, quando Dio si rivolge all'uomo come ad un partner dialogico, lo abilita ad agire in maniera conforme alla sua volontà, lo fa oggetto della sua cura personale, gli perdona la colpa e gli promette la salvezza. In questo modello Dio può agire *direttamente* nel mondo, per esempio nei miracoli, oppure in *forma mediata* attraverso le capacità operative delle creature (quale che sia il loro genere)<sup>3</sup>.

I *punti di forza* di questo modello sono evidenti: si sottolinea il rapporto personale dell'uomo con Dio, che si esprime nell'ascoltare la sua parola, nel fare la sua volontà e nella preghiera di ringraziamento, di richiesta, di lode o di lamento. In questo senso, questo modello mantiene in modo permanente il suo significato per la fede, anche se non tutti i credenti possono recepire allo stesso modo tutte queste metafore ed immagini di Dio e del suo agire.

Questo modello, però, ha anche i suoi limiti e i suoi *punti deboli*:

1) Qui l'agire di Dio viene pensato come proveniente dall'alto e dall'esterno; si sottolinea la sua trascendenza *al di sopra* del mondo e *di fronte* al mondo, meno la sua continua presenza operante nel mondo. Ciò può portare tendenzialmente a un'idea di Dio che gli attribuisce una *«potestas*

*absoluta*», come è accaduto, per esempio, nel nominalismo – quindi un potere arbitrario illimitato, che mette totalmente da parte tutti i *vincoli* che Dio si è dato da se stesso nella creazione e nella storia, come chiaramente testimoniano nella rivelazione dell'Antica e della Nuova Alleanza.

2) Inoltre, il discorso dell'intervento di Dio è altamente fraintendibile, anzi pericoloso, in quanto suggerisce la concezione troppo antropomorfica che Dio, di sua iniziativa, sia all'opera negli eventi del mondo in maniera più o meno intensa, più o meno forte (quasi nel senso del discorso mitico sul «*deus otiosus*», di un Dio a riposo, occasionalmente operoso). Questo indebolisce, almeno implicitamente, la certezza, su cui si basa la fede, della continuità, della consistenza e della affidabilità dell'agire di Dio: perché egli interviene qui e non là? È facile che si faccia strada l'idea che l'agire di Dio sia imperscrutabilmente enigmatico, se non del tutto arbitrario<sup>6</sup>. Di fronte a queste concezioni discutibili, affermiamo sulla base dell'autorevelazione di Dio: Dio tiene la creazione nelle sue mani, nel suo insieme e nei suoi eventi particolari, dal principio alla fine, senza tentennamenti; essa è custodita dal suo amore onnipotente, senza che egli debba 'intervenire' dall'esterno in punti particolari per riaggiustare le cose. Le meraviglie compiute da Dio nella storia del suo popolo possono essere spiegate all'intelligenza della fede anche in una maniera diversa da quanto suggerito attraverso questa metafora<sup>7</sup>.

3) Questo modello dell'intervento (almeno occasionalmente) diretto di Dio nel mondo rende più acuto il *problema della teodicea*: come si può conciliare con la giustizia e la bontà di Dio il fatto che egli non intervenga salvificamente in determinate situazioni di ingiustizia inaudita o in catastrofi naturali enormi, se egli, secondo questa concezione, potrebbe farlo in ogni momento? Se questa metafora di Dio e del suo agire diventa unilaterale – e questo è purtroppo ancora il caso nella religiosità della nostra cultura cristiana – allora non dobbiamo meravigliarci che i nostri contemporanei rifiutino l'idea di un Dio così paurosamente 'arbitrario'. Per questo, proprio per la questione dell'agire intramondano di Dio, c'è bisogno che la predicazione della chiesa sia molto differenziata e si avvalga anche delle correzioni ed integrazioni apportate dagli altri modelli<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> È degno di nota come tendano verso questa immagine di Dio, in definitiva deleteria (si vedano le conseguenze del nominalismo), proprio quei credenti che manifestano grande approvazione per un governo della chiesa di stampo assolutistico.

<sup>7</sup> Cfr. al riguardo le considerazioni fatte sotto a proposito del terzo modello e del punto «Il banco di prova della preghiera di domandax».

<sup>8</sup> Nella teologia protestante (riprendendo la distinzione che Lutero fa a proposito dell'agire di Dio come «*opus proprium*» e «*opus alienum*») si distingue spesso fra un'opera di Dio impropria, (a noi)

## 2. L'AGIRE DI DIO ATTRAVERSO L'ORDINE DA LUI INSTAURATO NEL MONDO.

### a) Forma tradizionale

Questo modello – Reinhold Bernhardt lo chiama «sapienziale-ordinatorio»<sup>9</sup> – si sottrae ai punti deboli del precedente integrando le sue necessarie analogie personali in un'altra visione dell'agire di Dio: quella dell'*ordine del mondo orientato ad un fine*, ordine che Dio ha instaurato nella sua creazione fin dal principio.

Questa interpretazione dell'agire di Dio – il cui rappresentante principale è Tommaso d'Aquino – si aggancia a quel paradigma biblico che riconduce il mondo ed ogni evento al suo interno, in un qualche modo, al disegno eterno e al beneplacito di Dio<sup>10</sup>. Le fonti bibliche e stoico-greche di questo modello mettono in primo piano la *sapienza* di Dio, nella quale egli, come artigiano o architetto, ha concepito, prima del tempo, l'ordine fondamentale della creazione – il suo *Logos*, la sua logica – e lo ha stabilito, nella forza di questa sapienza all'inizio del tempo della creazione, come suo intimo principio strutturale.

Questo *ordo universi* (cfr. Tommaso d'Aquino) è caratterizzato da una teologia che alla fine fa ritornare il mondo a Dio, sua origine. La sapienza di Dio collega l'inizio e la fine del mondo, il suo '*egressus*' da Dio ed il suo '*regressus*' a Dio, andando a formare un grande percorso unita-

lieno, e la sua «opera propria». Così, tanto ciò che per l'uomo è bene, quanto ciò che per lui è male, viene ricondotto a Dio che opera tutto insieme, senza fare differenze (cfr. MARTIN LUTHER, *Die zweite Disputation gegen die Antinomer*, 1538, in *WA* 39/1, 470.7s. e 27s.). Al riguardo, Eberhard Jüngel mette in guardia di fronte al pericolo che l'agire divino, a seguito di una falsa comprensione della concezione di Lutero, possa assumere dei contorni quasi terrificanti, specialmente quando si cerca di risalire alla volontà divina (cfr. E. JÜNGEL, *Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes*, in *Id.*, *Wortlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*, München 1990, 163-182). Jüngel teme, a mio parere giustamente, che possa insinuarsi l'equivoco che ci sia un nascondimento di Dio che possa consistere in una contrapposizione alla rivelazione di Dio. Non si può arrivare al punto che il male, d'un tratto, non sia più contro Dio, ma sia collocato in Dio stesso – come se Dio, nella sua natura, fosse un altro rispetto al Dio che si è rivelato (cfr. 176).

<sup>9</sup> R. BERNHARDT, *Handeln Gottes*, 37-48, 380-398, 440-443.

<sup>10</sup> Così, per esempio, il racconto sacerdotale della creazione, nel quale Dio bandisce il caos e stabilisce un ordine ospitale verso la vita; la concezione della storia del profeta Isia e di altri profeti, per cui Dio guida la storia di Israele e dei popoli secondo il suo piano; la concezione sapienziale della creazione, in base alla quale Dio ha pensato e formato in antecedenza il mondo nella sua *Sophia* preesistente; nel Nuovo Testamento il «Non doveva forse il Messia soffrire tutte queste cose [...]» di Luca (Lc 24,26); la teologia di Israele in Paolo (Rm 9-11), ecc.

rio della creazione. Quindi Dio opera nel mondo, nell'insieme come nel particolare, prima di tutto secondo questo ordine che proviene da lui, ma che al contempo è del tutto immanente alla creazione<sup>11</sup>. Ciò, però, non avviene affatto in maniera deterministica, escludendo l'autonomia e la libertà delle creature. Al contrario Dio, come essere sussistente e come causa prima dell'essere e dell'attività del mondo, rende possibile l'attività autonoma di tutte le cause seconde creaturali (*causae secundae*); attraverso di esse, attraverso le loro disposizioni e possibilità naturali, Dio opera nel mondo in una immediatezza mediata.

Anche nel caso, non poco frequente, in cui l'autonomia delle cose si rovescia in una contrapposizione all'ordine di Dio, egli è in grado, nella sua sapienza per noi incomprensibile, di trasformare ciò che è male (secondo il particolare) di nuovo in ciò che è (secondo la totalità) il bene dell'ordine voluto come fine. A tale scopo Dio non deve saltare le cause seconde, intervenendo direttamente negli eventi del mondo (anche se Tommaso non esclude affatto in via di principio questa possibilità; cfr., per esempio, *STh* I, 105, 6s.)<sup>12</sup>. Piuttosto, le cause create contribuiscono a loro modo al conseguimento dell'ordine buono del mondo – comunque sempre solo in virtù di quel Dio che opera in esse e attraverso di esse, che sostiene l'ordine del tutto portandolo verso la sua meta finale buona<sup>13</sup>. In tal senso, Dio opera *in tutte le cose*, ma non *da solo*. Ciò non significa che Creatore e creature operino in una specie di sinergia e che si «suddividano il lavoro» (l'uno fa questo e l'altro quest'altro). No, la causa prima e le cause seconde operano insieme in maniera tale che entrambe, al livello loro proprio e secondo la loro prospettiva, operino il risultato finale interamente. Dio nelle e attraverso le creature, queste solo in virtù della sua causalità prima<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> In tal senso, in *STh* I, 22,1, Tommaso definisce la provvidenza come «ratio ordinis rerum in finem in mente divina praesistens»: la provvidenza è il fondamento, preesistente nella mente divina, dell'ordine delle cose verso il loro fine. Per Tommaso è chiaro che parlare di preesistenza rispecchia soltanto la prospettiva umana, in quanto l'eternità di Dio deve essere pensata al di sopra del tempo. Essa, infatti, è contemporaneamente presente a tutti i tempi e tutti li abbraccia.

<sup>12</sup> Cfr. su questa discussione soprattutto, B. WEISSMAHR, *Gottes Wirken in der Welt*; R. SCHULTE, *Wie ist Gottes Wirken in Welt und Geschichte theologisch zu verstehen?*, in TH. SCHNEIDER – L. ULLRICH (edd.), *Vorstellung und Handeln Gottes*, 116-167; R. BERNHARDT, *Handeln Gottes*, 389-392.

<sup>13</sup> Cfr. E. WÖLFEL, *Die Welt als Schöpfung*, München 1981, 33.

<sup>14</sup> Tommaso dice che l'effetto non è prodotto «partim-partim» (in parte e in parte) dalla causa prima e dalla causa seconda, ma «totus ab utroque» (l'intero effetto da ciascuna), tuttavia «secundum

## b) Formulazione moderna in Karl Rahner

Karl Rahner ha riformulato attentamente ed approfondito la dottrina di Tommaso sull'agire di Dio nel mondo, inteso come causa prima, secondo la prospettiva della sua teologia trascendentale. Ciò è avvenuto in una duplice forma.

Considerando l'agire di Dio come causalità *trascendentale* e distinguendolo nettamente dalla causalità *categoriale* delle creature (quindi temporale, spaziale, oggettiva), *da una parte* egli mette in evidenza ancora maggiore di quanto non facciamo i concetti di causa prima e causa seconda (che richiamano sempre l'associazione ad una successione) la totale alterità dell'agire di Dio: come *fondamento della possibilità* di tutte le cause intramondane, Dio non può agire nel loro stesso ambito e al loro stesso livello<sup>15</sup>; questo significherebbe utilizzarlo come 'tappabuchi' per chiudere gli spazi vuoti delle cause intramondane o delle cause seconde (ancora) sconosciute. Ciò avverrebbe, però, a danno della sua trascendenza<sup>16</sup>.

*Dall'altra*, Karl Rahner, col suo modello concettuale, può riconoscere all'attività propria delle creature un valore ancora maggiore di Tommaso, essendo in grado di integrare l'intreccio della causalità trascendentale e dell'attività propria delle creature nella concezione storico-evolutiva del mondo propria della modernità. Rahner si richiama a questa concezione, considerandola una sfida irrinunciabile e cercando di creare una mediazione tra essa e la fede nella creazione. La sua idea è che l'agire trascendentale di Dio nella creazione metta in grado quest'ultima di superare se

<sup>15</sup> Sorprendentemente, ciò non esclude, per Rahner, che ci possa essere (per esempio, attraverso relazioni private, visioni ed altro) un «intervento soprannaturale di Dio nel corso degli eventi mondani». Non mi è chiaro come questo si possa conciliare coerentemente con la sua concezione della causalità trascendentale di Dio; cfr. K. RAHNER, *Visionen und Prophezeiungen. Zur Mystik und Transzendenzerfahrung*, a cura di J. Sudbrack, Freiburg i.Br. 1989, spec. 20, 47, 50 [trad. it., *Visioni e profetie. Mistica ed esperienze della trascendenza*, Vita e Pensiero, Milano 1995].

<sup>16</sup> Ho l'impressione che questo errore antico ricompaia occasionalmente sotto moderne spoglie, per esempio quando, in alcune proposte teologiche dell'ambiente di lingua anglosassone, nelle quali si fa il tentativo di trovare punti di aggancio per l'agire di Dio nella natura e nelle scienze naturali. Dio viene considerato «determinatore delle indeterminazioni» (nell'ambito subatomico caratterizzato dall'indeterminazione, aperto ad eventi casuali); oppure «mediatore di informazioni», il cui agire intramondano viene caratterizzato come un «input di informazione pura [vale a dire priva di energia]» – così J.C. Polkinghorne. L'utilizzazione di questi concetti come metafore e comparazioni può essere utile per le concezioni contemporanee. Però si ha l'impressione che qui si pensi di dover portare spiegazioni o argomentazioni per un agire reale, oggettivo, di Dio nella natura e nella storia. In tal modo, però, l'agire di Dio viene posto sullo stesso livello (per quanto sul gradino più alto o più basso) delle cause seconde intramondane. Cfr. I.G. BARBOUR, *Wissenschaft und Glaube*, 431-451.

stessa nell'ambito di ciò che è possibile alle creature. Così, in questa *auto-trascendenza attiva* c'è la capacità di far sorgere qualcosa di effettivamente nuovo, che non sia il semplice sviluppo di ciò che era già prima presente in modo germinale<sup>17</sup>. In questo modo Karl Rahner può spiegare, in maniera teologicamente plausibile, come dalla materia inorganica sia potuta scaturire la vita, come dal regno animale sia potuto provenire l'uomo dotato di anima e spirito, come dall'unione sessuale di uomo e donna possa sorgere un nuovo essere umano, un essere personale unico, senza dover ricorrere ad un intervento esterno di Dio (che avrebbe il sapore mitologico del «*deus ex machina*»). Per questo modello la spiegazione sufficiente si trova nella pienezza assoluta dell'essere di Dio, il cui potere agisce *nelle* cause seconde e *attraverso* di esse, e che proprio in questo modo dà alle sue creature la capacità di un'attività propria veramente creativa<sup>18</sup>.

### c) Punti di forza e punti deboli

La *forza* di questo modello concettuale consiste soprattutto nella possibilità di integrare i punti forti del primo modello, eliminando i punti deboli. Esso trova una valida mediazione fra la trascendenza e l'immanenza dell'agire di Dio nel mondo. La trascendenza non deve più essere garantita postulando un intervento di Dio in determinati momenti ed in determinati luoghi (dall'alto e dall'esterno), affinché egli possa effettivamente raggiungere lo scopo che si è proposto con il mondo. In tal senso questo mo-

<sup>17</sup> Cf. K. RAHNER, *Die Humanisation als theologische Frage*, in *Id.*, *Sämtliche Werke*, vol. 15: *Verantwortung der Theologie* (a cura di H. D. Mutschler), Freiburg i.Br. 2001, 38-100 [trad. it., *Il problema dell'omnizzazione*, Morcelliana, Brescia 1969]; *Id.*, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Ursprung der Heilsgeschichte*, in *MySol* 2, 1967, 317-401 [trad. it., *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium Salutis*, vol. 3, Queriniana, Brescia 1977, 401-507]; *Id.*, *Grundriss der Glaubenslehre*, 93s. [trad. it., *Corso fondamentale sulla fede*, San Paolo, Milano 2005\*] (anche in *Id.*, *Sämtliche Werke*, vol. 26, Zürich 1999, 1-444).

<sup>18</sup> Questa forza di autotrascendenza delle creature può essere richiamata per spiegare anche fenomeni specificatamente storici, come per l'emergenza di nuovi paradigmi in una scienza, oppure per il fatto che nella coscienza sociale o giuridica all'interno di una cultura o dell'umanità intera si possano osservare degli evidenti progressi verso una solidarietà universale (estesa a tutta l'ampiezza della creazione). Lo stesso K. Rahner ha utilizzato questa concezione riferendola, in maniera convincente, addirittura alla novità storico-salvifica dell'incarnazione del *Lógos*; cfr. il suo grande articolo: *Die Christologie innerhalb einer evolutionen Weltanschauung*, in *Schr. z. Th.* V, Zürich 1968<sup>1</sup>, 183-221 [trad. it., *La cristologia nel quadro di una concezione evolutiva del mondo*, in K. RAHNER, *Saggi di cristologia e di mariologia*, Ed. Paoline, Roma 1967, 123-197] (anche in *Id.*, *Sämtliche Werke*, vol. 15, 219-247).

dello (nelle diverse varianti possibili) resta irrinunciabile per la ragione crederente che desideri comprendere coerentemente l'agire di Dio nel mondo.

Tuttavia, anche questo modello ha alcuni *punti deboli* ben precisi:

1) L'idea di un ordine, immesso da Dio nel mondo ed ordinato ad un fine, attraverso il quale Dio possa trasformare ciò che è male *secondo il particolare* in ciò che è bene *secondo la totalità*, non rende ragione né del fenomeno del male morale, né di quello del male naturale quando esso si manifesta nelle sue forme estreme. La sofferenza smisurata delle singole creature non può più trovare oggi una chiarificazione soddisfacente attraverso il rimando alla sua integrazione, operata da Dio, nell'ordine universale del processo del mondo, se allo stesso tempo non si riflette sull'opera redentrice di Dio in Gesù Cristo e sulla *promessa*, valida per la storia universale, di un superamento (non integrazione!) escatologico della sofferenza da parte di Dio (vedi il capitolo seguente).

2) La determinazione, in sé consistente ed utile, dell'agire divino come fondamento 'trascendentale' della possibilità di ogni forma di agire creaturale resta piuttosto formale e pertanto piuttosto vaga dal punto di vista contentutistico. Anche se da parte mia, diversamente da R. Bernhardt, non vedo la tendenza ad un «deismo sapienziale-ordinatorio» che opererebbe un'estrapolazione dell'atto creatore trascendente di Dio, estendendolo semplicemente all'intero processo del mondo e dissolvendo così l'immanenza di Dio nel «velo del numinoso e della trascendenza»<sup>19</sup>, tuttavia resta ancora del tutto aperta la questione sul *modo* in cui Dio agisca nelle e attraverso le sue creature. In che cosa consiste concretamente il suo potere con il quale egli dà alle cause intramondane (categoriali) la capacità di avere un'attività propria e di portare il mondo, secondo i suoi intenti, verso il Regno di Dio promesso? A partire dall'*esperienza* credente dell'autorevelazione storica di Dio in Gesù Cristo, però, noi possiamo parlare in maniera un po' più concreta dell'agire di Dio nel mondo, senza per questo perdere di vista la sua trascendenza.

### 3. L'AGIRE DI DIO ATTRAVERSO LA SUA PRESENZA EFFICACE

Il terzo modello si contraddistingue, rispetto ai precedenti, ancora una volta soprattutto per il fatto di integrare in sé i loro contenuti più validi e

<sup>19</sup> R. BERNHARDT, *Handeln Gottes*, 389.

di diminuire i punti deboli?<sup>20</sup> Esso trae la sua idea principale dalla concezione pan-en-teistica della creazione: la creazione è creata in Dio e vive in lui. In questo paradigma dell'agire di Dio, pertanto, il primo posto non è occupato tanto (come nel primo) dalla sua *onnipotenza* o (come nel secondo) dalla sua *sapienza*, ma dal suo *amore*. È l'amore che forma lo spazio aperto in cui dimora la creazione. L'amore circonda la creazione tutt'intorno, la compenetra, è profondamente presente in essa e la fa partecipare alla vita di Dio<sup>21</sup>.

Se ci poniamo la questione sul *modo* in cui, secondo questo modello concettuale, Dio agisca nel mondo attraverso il suo amore, dobbiamo sottolineare innanzitutto come qui si tratti certamente – analogamente alla

<sup>20</sup> R. Bernhardt parla del modello della «presenza operosa» o del «modello della rappresentanza», nel quale Dio viene pensato «in *praesentia operosa*» (cfr. R. BERNHARDT, *Handeln Gottes*, 399-466). Anche se dal punto di vista dei contenuti sono in gran parte d'accordo con lui, ritengo che la sua terminologia sia spesso equivocabile; per esempio, quando egli afferma, a proposito di questo modello, che esso si adatta «all'esperienza di energie sovrapersonali che però affermano e trasformano le persone, come per esempio, l'essere riempiti dalla «potenza dell'amore» (399). Quando si parla di «campo di forza», della «irradiazione di una retta energia di trasformazione» (400), di «metafore di effetti dinamici sovrapersonali, spirituali» (*ibid.*), di «campo di forza del suo Spirito creativo ed innovativo» (401), si va a finire, a parer mio, in posizioni troppo vicine a quelle idee di Dio esoteriche, mistico-naturali o cosmoteistiche che sono diffuse oggi. Fondamentalmente Bernhardt vorrebbe collegare la concezione personale di Dio più fortemente ad analogie naturali e sociologiche per superare un linguaggio che parla di Dio come persona in termini troppo antropomorfici (cosa che disturba molti contemporanei allontanandoli dalla fede). Questo intento è totalmente condivisibile. Tuttavia, mi sembra che non sia ben sopportato il collegamento *terminologico* fra le analogie naturali e quelle trinitarie-pneumatologiche, con una tendenza a privilegiare il linguaggio e le immagini naturali. Fra l'altro, lo stesso R. Bernhardt ritiene che questo possa essere un pericolo della sua impostazione, anche se crede di evitarlo attraverso il riferimento alla teologia trinitaria e alla pneumatologia (441s.).

<sup>21</sup> Cfr. anche R. SCHULTE, *Wie ist Gottes Wirken in Welt und Geschichte theologisch zu verstehen?*, in TH. SCHNEIDER – L. ULLRICH (edd.), *Vorsehung und Handeln Gottes*, 116-167, spec. 136-145. Come riferimenti biblici particolari di questo modello, si possono ricordare:

– il concetto di *glorify* di Dio, diffuso sia nell'AT sia nel NT (*kabôd, dôxa*), come anche quello del suo amore, che si diffonde con tutta la sua forza;

– i testi sulla benedizione di Dio, nei quali si promette la vicinanza e la protezione particolare di Dio a colui che viene benedetto;

– la teologia prolixa dello Spirito Santo, per esempio: «L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito santo che ci è stato dato» (Rm 5,5), oppure il nostro grido allo Spirito santo: «Abba! Padre!» (Rm 8,15), Spirito del quale si dice che abita in noi (Rm 8,9), che viene incontro alla nostra debolezza, che prega in noi ed intercede per noi (Rm 8,26);

– oppure anche la teologia del corpo di Cristo, per cui i credenti vengono inseriti nel suo corpo morto attraverso il battesimo e diventano essi stessi il suo corpo, che è la chiesa (cfr. 1 Cor 10,14-16; 1,27; 12,12-31);

– nel discorso di addio del vangelo di Giovanni, in cui Gesù esorta a «rimanere nel suo amore»; nello stesso discorso, la promessa di mandare il «Paracletto», che assisterà i suoi che sono nel mondo e li introdurrà sempre più profondamente nella verità dell'autorivelazione di Dio compiuta dal Figlio

relazione personale io-tu – dell'amore personale di Dio per ogni singolo uomo o creatura, ma non solo di questo. Infatti qui si tratta ancor di più dell'agire intramondano dell'amore *trinitario* di Dio, dentro il quale noi siamo portati. Nel capitolo precedente, abbiamo caratterizzato questo amore come il 'Noi' di Dio, come la relazione di unione e distinzione che esiste fra il Padre e il Figlio nello Spirito Santo, come la *communio* divina. In *questo* modo della comunione che prende dentro il proprio spazio, che si apre e si partecipa, è *presente* l'amore di Dio nella sua intera creazione e in ogni singola creatura. Però, che cosa significa e che cosa opera questa presenza dell'amore di Dio nel mondo?<sup>22</sup>

### a) Presenza di Dio

Con la parola 'presenza' – specialmente nell'ambito delle esperienze personali – si indica spesso molto di più dell'istante sospeso tra il passato ed il futuro o del semplice fatto che qualcosa o qualcuno sia spazialmente qui adesso ed ora<sup>23</sup>. In un senso *antropologico* più pieno questa parola esprime sempre anche una *relazione* di ciò che viene di volta in volta indicato come presente nei confronti del soggetto che parla. Chi parla, in altri termini, vuole dire che quella cosa in un qualche modo lo 'riguarda', sia che egli ne sia esplicitamente consapevole oppure no.

Se il concetto di 'presenza' viene utilizzato – per esempio come nell'opera di Martin Buber – in un discorso di *filosofia della religione* per riferirsi a Dio e alla relazione dell'uomo con Dio, esso può servire a descrivere l'esperienza del sacro nel profano, del trascendente nello spazio e nel tempo. Infatti, 'presenza' – in analogia all'esperienza esistenziale dell'altra

<sup>22</sup> Cfr. anche E. JÜNCEL, *Gott als Gebevniss der Welt*, 445 [trad. it., *Dio, mistero del mondo*, cit.]; J. MOLTSMANN, *Der Geist des Lebens*, 287-298 [trad. it., *Lo Spirito della vita*, cit.]; M. WELKER, *Gottes Geist* [trad. it., *Lo Spirito di Dio*, cit.].

<sup>23</sup> Cfr. G. HAEFFNER, *In der Gegenwart leben. Auf der Spur eines Urphänomens*, Stuttgart 1996, 11-17. Secondo *Das Grimmsche Wörterbuch der deutschen Sprache* [Vocabolario della lingua tedesca dei Grimm] la parola tedesca odierna *Gegenwart* proviene dalla parola del tedesco antico *gegnewart* e significa qualcosa come «stare l'uno di fronte all'altro», «essere rivolti l'uno contro l'altro», anche in senso minaccioso, carico di tensione (dove la sillaba *-wart* etimologicamente non ha niente a che fare con *währen* [custodire] o con *warten* [attendere]), ma piuttosto deriva dal latino *vertere*, rivolgersi). In ogni caso, se riferita alla presenza di un essere umano, questa parola include «il campo dell'effetto vivo esercitato dalla sua persona e dal suo potere» (*Gegenwart*, in JACOB E WILHELM GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1854-1960, vol. IV, 1.2 [1897], 2281-2299, qui 2285); cfr. anche G. STEINER, *Von*

persona come tu – indica il riconoscimento della vicinanza di Dio, indispensabile e non trattenibile in quanto liberamente concessa: «Pur essendo veramente data a qualcuno, non è [però] sua proprietà; essa non è una parte disponibile del proprio patrimonio d'essere. Essa può essere soltanto ricevuta e quando essa si realizza, esige sempre una piena disponibilità ad essere ricevuta»<sup>24</sup>. Simone Weil (1909-1943) parla analogamente di 'attenzione', intendendo con ciò il «mezzo, che l'uomo deve realizzare in modo obbedienziale (prestando ascolto), della sua [di Dio] presenza»<sup>25</sup>. Nella presenza di Dio l'uomo sperimenta come Dio, in modo del tutto particolare, 'intenda', 'interpellì' proprio lui (appunto come tu di Dio), sentendosi chiamato alla risposta. Come colui che è il 'totalmente presente', Dio è per Martin Buber al medesimo tempo il 'Tu eterno' che determina e rende possibili tutte le altre esperienze di un tu e di una presenza. Ciò resta vero anche quando questa 'sorgente di presenza' non viene percepita in modo attuale: «Chi conosce Dio, conosce certamente anche la lontananza di Dio e il tormento dell'aridità provata dal cuore angosciato; ma non la mancanza della presenza. Siamo solo noi a non essere sempre lì»<sup>26</sup>.

Nel contesto della riflessione *teologica* sulla presenza del Dio trinitario nel mondo o del mondo in lui, questa presenza può essere ben chiarificata attraverso l'analogia con quella esperienza che sempre ci viene concessa di fare quando, all'interno di un'amicizia o di una comunità, siamo accolti in una relazione che ci avvolge e ci sostiene. Questo ci dona la consapevolezza di un'appartenenza e protezione del tutto evidenti, senza che, in questa maniera, la nostra autonomia venga in alcun modo limitata *dall'esterno* (cosa che non esclude, anzi piuttosto include il *vincolo*, libero e liberante, di *noi stessi* ad una simile amicizia o comunità). Però, anche quando non c'è la possibilità di sperimentare una comunità del genere, si può trovare la certezza dell'amore di Dio. Infatti, al di là di tutte queste analogie, dobbiamo essere consapevoli che l'amore di Dio – allo stesso modo della sua potenza e sapienza – non agisce sullo stesso piano dell'amore umano o di altre forme di simpatie che si possano pensare tra le creature. Nella sua trascendenza assoluta Dio non si intromette nell'insieme di attività di cui sono protagonisti le creature. Nella prospettiva teori-

<sup>24</sup> G. HAERFNER, *In der Gegenwart leben*, 97.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 126s.

<sup>26</sup> M. BUBER, *Ich und Du*, in *Id.*, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1965, 100 [trad. it., *Il principio dialogico ed altri saggi*, San Paolo, Cimisello Balsamo 2004].

ca di una causa prima o di una condizione di possibilità trascendentale a fondamento di tutto l'essere e l'agire intramondano, possiamo dire: la vicinanza incomprensibile di Dio si *media* a noi nelle esperienze di una presenza e di una protezione di questo genere, come abbiamo appena accennato; esse sono i suoi segni efficaci, in un qualche modo i sacramenti della sua creazione, *nei* quali e *per mezzo* dei quali ci viene vicino il suo (veramente *suo!*) amore: «Dov'è carità e amore, lì c'è Dio» – e lì c'è lui all'opera<sup>27</sup>. In maniera infallibile, questo amore ci viene incontro in quei segni sacramentali della Chiesa che riattualizzano l'agire unico di Dio in Gesù Cristo, in colui che è il sacramento originario del suo amore diventato uomo per salvare tutta la creazione dalla morte<sup>28</sup>.

### b) La 'forza d'attrazione' del suo amore

C'è ancora un altro modo per descrivere simbolicamente l'agire dell'amore del Dio trinitario nel mondo: esso agisce *attraendo*. Per Tommaso d'Aquino si trova qui un aspetto specifico dell'agire divino: «Così, quindi, Dio muovendo la volontà non la costringe, poiché dà ad essa la sua propria inclinazione»<sup>29</sup>. Ciò significa: la potenza dell'amore di Dio non si manifesta nel sistemare le cose (nell'ambito della natura o della storia) in un modo o nell'altro con la forza, vale a dire contro l'attività propria delle creature o contro la loro volontà; piuttosto, egli opera attraverso la forza di attrazione del bene che rende la creatura 'incline' a seguire da se stessa l'intenzione di Dio. Nella storia della vita e nella predicazione di Gesù si manifesta in maniera indiscutibile: solo così e non in altro modo l'amore di Dio muove gli esseri umani e le cose, solo così piega le rigidità, solo così li attira, li invita e porta le creature sulla via della salvezza che questo stesso amore per esse desidera<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> È H. Kessler a completare in questa maniera molto giusta la notissima frase, in *Sacht den Lebenden nicht bei den Toten*, 122 [trad. it. cit.].

<sup>28</sup> Cfr. TH. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes*, Mainz 1987 [trad. it., *Segni della vicinanza di Dio*, Queriniana, Brescia 2005]; L. LIES, *Sakramentenbeologie*, Graz 1990.

<sup>29</sup> *STh* I, 105, 4 ad 1: «Sic igitur Deus movendo voluntatem non cogit ipsam, quia dat ei eius propriam inclinationem».

<sup>30</sup> Qui si deve ricordare il contributo costruttivo che è stato dato dalla discussione, in ambiente anglo-americano, sulla cosiddetta *Divine Action* e la teologia del processo. Cfr. particolarmente J.B. COBB – D.R. GRIFFIN, *Prozess-Theologie. Eine einflussreiche Darstellung*, Göttingen 1979 [trad. it., *Teo-*

In che misura tutto ciò possa realizzarsi dipende essenzialmente dal modo in cui una creatura è docile, recettiva, attenta nei confronti di questa attività divina che vuole conquistare la creatura. Già le differenze individuali fra gli esseri umani, per quanto riguarda la disponibilità ad accogliere consapevolmente questo appello che viene dalla bontà di Dio, sono molto grandi; quanto incredibilmente più grandi saranno allora le differenze che dovremo immaginarci all'interno della creazione intera, fra la materia inorganica, gli organismi vegetali, gli animali e gli uomini! Quale effetto, per esempio, possa avere la forza di attrazione dell'amore di Dio nell'ambito della natura inorganica, resta in gran parte nascosto alla nostra indagine; richiamandoci al cosiddetto principio antropico, al massimo è possibile solo a posteriori, vale a dire osservando le cose dallo stadio evolutivo raggiunto dall'essere umano, constatare come già a livello della natura puramente materiale l'evoluzione, vista nel suo insieme, mostri di avere un carattere biofilo e antropofilo<sup>31</sup>. Sulla creazione non-umana e sul

*logia del processo*, Queiriniama, Brescia 1978). Secondo la concezione del grande caposcuola A.N. Whitehead e di molti rappresentanti di queste correnti teologiche, Dio agisce nel mondo (similmente al Demiurgo nel *Timeo* di Platone) alla maniera di chi vuole persuadere e convincere, di chi ispira e motiva («atti linguistici persuasivi»), di chi partecipa al corso del mondo accompagnando e condividendo, di chi sa destare l'altro con la forza dell'amore, di chi sa suscitare creatività. Cfr. I.G. BARBOUR, *Wissenschaft und Glaube*, 444-451; R. BERNHARDT, *Handeln Gottes*, 49-58 (il dibattito sulla *Divine Action*); A. KREINER, *Gott im Leid*, nuova edizione Freiburg 2005, 101-124 [trad. it., *Dio nel dolore*, Queriniana, Brescia 2000, 88-108].

Ad ogni modo, per arrivare a queste idee (non necessariamente nuove) sull'agire di Dio, non è necessario ricorrere – come fanno i rappresentanti della teologia del processo – alla concezione troppo antropomorfica del mondo come «corpo di Dio», in base alla quale Dio opera come l'anima nel corpo umano; similmente, non c'è bisogno dell'idea dell'aut-contrazione di Dio nella creazione, che è qualcosa di totalmente diverso dall'*auto-legame* di Dio con la storia. Creare un legame fa parte della natura dell'amore, quindi anche dell'agire dell'amore di Dio nella creazione e nella storia della salvezza (cfr. l'alleanza della creazione con Noè e le diverse alleanze col suo popolo). L'idea della *auto-contrazione* di Dio, invece, ha senso soltanto se gli si attribuisce, in antecedenza al suo amore nella creazione e nella storia, una onnipotenza (preesistente) tale che egli, in via di principio, potrebbe agire in maniera del tutto diversa dal puro amore, vale a dire con violenza. Una concezione di questo genere ottenne profondamente l'immagine di Dio. Cfr. T. TRAPPE, *Almacht und Selbstbeschränkung. Die Theologie der Liebe im Spannungsfeld von Philosophie und protestantischer Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1997.

<sup>31</sup> Sul principio antropico: «Dopo che il fisico Paul Dirac (1902-1984) aveva avanzato l'ipotesi che a costante gravitazionale potesse essere non costante, i fisici americani John D. Barrow e Frank J. Tipler ebbero l'idea di sottoporre anche altre costanti fisiche, come la velocità della luce, la costante di Planck, ad un processo di variazione. Il risultato fu sorprendente: anche i cambiamenti più piccoli nei valori delle costanti fisiche avevano la conseguenza che in universi, in cui tali valori si scostassero minimamente da quelli del nostro, la vita non sarebbe possibile. Si può dimostrare, infatti, che se le costanti fossero leggermente diverse, non si sarebbero potuti formare atomi più complessi, come l'ossigeno, e non si sarebbero così formate le basi che rendono possibile il sorgere di essere viventi e quin-

suo rapporto con Dio noi non possiamo parlare, in via di principio, se non a partire dalla nostra esperienza umana, restando così in gran parte riferiti ad estrapolazioni della nostra relazione con Dio<sup>32</sup>.

### c) La forza di comunione dello Spirito

Una terza concrezione della presenza efficace di Dio nella sua creazione si manifesta nella proprietà dello Spirito Santo di unire ciò che è differente senza livellare le differenze ma, al contrario, mettendole in luce. Questa proprietà caratterizza, innanzitutto, la sua opera nella vita stessa del Dio trinitario; in lui, l'amore del Padre, che dona se stesso, e l'amore che si restituisce nella gratitudine del Figlio sono in un'armonia così profonda che i due sono una cosa sola senza però diventare uno – essendo così la forma ideale del Noi. Nello Spirito Santo la creazione partecipa a questo Noi di Dio. A seconda della misura in cui ci si apre allo Spirito, ci sono effetti ai più diversi livelli della nostra realtà, in quanto sorgono molteplici forme di unità e di comunione nel mondo operate dallo Spirito di dell'uomo. Sembra, quindi, che le costanti abbiano precisamente i valori che esse dovevano avere affinché sorgesse l'uomo. Questo si può interpretare in un duplice modo:

1. O si potrebbe dire che, se l'uomo esiste, allora ci devono essere state le condizioni fisiche che permettono la sua esistenza: 'principio antropico debole'.

2. Oppure si può dire che lo scopo di far sorgere un essere intelligente. L'esistenza di questo scopo va supposto perché altrimenti sarebbe incomprensibile il motivo per cui le costanti hanno proprio questi valori particolari: 'principio antropico forte'. Così H.D. MUTSCHLER, *Weltenstehungsbeobachtungen*, in R. KOLTERMANN, *Universum – Mensch – Gott*, 15-33, qui 30. Cfr. anche nella Parte V A, III 1: «La problematica di una teologia naturale».

<sup>32</sup> Per esempio, R. Bernhardt cerca di descrivere la presenza operosa dell'amore di Dio in tutta la realtà (compresa la natura materiale) nel modo seguente: esso opera «mettendo in atto energie creative contro la dinamica entropica della disgregazione di strutture (che teologicamente può essere qualificata come 'benedizione'), [...] ma anche nel superamento dei processi in cui si completa o si consolida un sistema nel quale è stata bloccata la creatività; come anche nella distruzione di egoismi autoteologici distruttivi». Che cosa possano significare questi concetti nell'ambito della natura puramente materiale è di gran lunga inaccessibile al nostro intelletto. È più facile sul piano del vivente in generale: qui, secondo R. Bernhardt, l'amore di Dio è all'opera «nel dono di una forza che permette la vita, nella costruzione di strutture caratterizzate da una complessità e da una interrelazionalità maggiori, nelle quali la vita raggiunge livelli più alti, nell'orientamento sempre nuovo verso la meta del compimento nella pienezza della vita. Di questa operosità 'costruttiva' fa parte sempre anche un'operosità 'distruttiva' che si realizza, per esempio, nell'abbattimento di forme consolidate che si oppongono alla vita» (R. BERNHARDT, *Handeln Gottes*, 45?). Che non solo gli animali, ma anche le piante reagiscano positivamente ad ogni forma di attenzione è evidente a chiunque ami i fiori.

to - segni in cui si rende presente la *communio* di Dio stesso<sup>33</sup>. È qui che si può essere dato, nella maniera più plausibile, di intuire quale sia il senso della creazione: «Un con-essere e un con-vivere che ci fa partecipare di Dio stesso»<sup>34</sup>.

Con il concilio Vaticano II la chiesa comprende se stessa proprio come immagine ('icona') dell'unità del Dio trinitario (LG 4; UR 2); essa sa di essere chiamata in modo singolare ad essere a servizio dello Spirito Santo come «segno e strumento» (LG 1) della sua opera unificante-differenziale nel mondo<sup>35</sup>. Se la fede cristiana nella creazione (soprattutto nella sua esigente fondazione trinitaria) potrà ancora essere comunicata e compresa, dipenderà non da ultimo da come le diverse chiese cristiane renderanno concretamente visibile in se stesse e nelle loro relazioni ecumeniche *questa* unità dello Spirito. La loro credibilità dipenderà da quanto saranno determinate a sviluppare forme di comunione nelle quali né le differenze saranno così marcate da rendere impossibile un agire comune, né l'unità sarà sottolineata in maniera così forte da schiacciare, a lungo andare, ogni vera forma di molteplicità (nella liturgia, nel diritto canonico, nella pastorale, nelle strutture ecclesiali e ministeriali).

### III. Il banco di prova della preghiera di domanda

All'inizio di questo capitolo sull'agire di Dio nel mondo ci siamo chiesti che cosa, da un punto di vista teologico, possiamo aspettarci legittimamente da Dio nella preghiera di domanda<sup>36</sup>. A questo punto una cosa dovrebbe essere chiara: l'aspettativa che Dio, nel momento in cui gli chiediamo qualcosa di importante e di buono (secondo la nostra percezione),

<sup>33</sup> Cfr. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 219-325 [trad. it., 247-370].

<sup>34</sup> R. Schulte, da cui deriva questo concetto, lo formula in modo un po' più complicato: «Un partecipativo *con-esse* e *con-vivere cum Deo*», in TH. SCHNEIDER - L. ULLRICH (edd.), *Vorsehung und Handeln Gottes*, 144.

<sup>35</sup> Cfr. M. KEHL, *Die Kirche*, 63-79 [trad. it. cit.].

<sup>36</sup> Cfr. M. KEHL, *Hinführung zum christlichen Glauben*, 124-131; G. GRESHAKE, *Theologische Grundlagen des Bittgebetes*, in *ThQ* 157 (1977) 17-42; G. GRESHAKE - G. LOHFINK, *Bittgebet - Testfall des Glaubens*, Mainz 1978; H. SCHALLER, *Das Bittgebet*, Einsteleln 1979; Id., *Verbirg nicht dein Gesicht vor mir: Vom christlichen Bitten und Klagen*, Mainz 1982; G. BACHL, *Thesen zum Bittgebet*, in TH. SCHNEIDER - L. ULLRICH (edd.), *Vorsehung und Handeln Gottes*, 192-207; J. WERBICK, *Gebetsglaube und Gotteszweifel*, Münster 2001, 85-138.

intervenga sempre direttamente nel corso delle cose per cambiarlo secondo le nostre intenzioni, certamente non fa parte di ciò che ci possiamo aspettare. Un Dio che, come in una favola, realizza i nostri desideri non può corrispondere né all'esperienza reale della preghiera, né ha in alcun modo qualcosa a che fare con la visione cristiana di Dio<sup>37</sup>. Ciò che è decisivo per una corretta concezione della preghiera di domanda è la certezza di fede che Dio si è rivelato a noi come l'amore che è presente *in tutte le cose* e che, come tale, egli è all'opera *in ogni momento ed in ogni situazione* - quale che sia il modo in cui ciò avviene. Contenuto e scopo di questo agire divino nel mondo è la *subbetza* della creazione, di essa nel suo insieme e delle singole creature.

### 1. LA NOSTRA PREGHIERA - SIGNIFICATIVA PER L'AGIRE DI DIO NEL MONDO

«In linea di principio» Dio ci ha già resi partecipi in Gesù Cristo di questa salvezza: «Egli [Dio], che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha consegnato per tutti noi, non ci donerà forse ogni cosa insieme a lui?» (Rm 8,32).

Per questo la nostra preghiera non è in nessun modo la prima parola, come se noi la rivolgessimo ad un Dio silenzioso e in attesa, ma è sempre risposta alla parola del suo amore che egli ci ha detto e continua a dirci in modo fondamentale e fondante nella sua intera creazione e in Gesù Cristo - rinnovandola in modo definitivo ('ricapitolandola'). In questo dono Dio si è donato a noi con la pienezza della sua vita e della sua bontà ed ha così già ascoltato veramente il nostro più profondo anelito alla salvezza. Non c'è, al di sopra di ciò, un'attenzione che possa essere ancora più grande nei nostri confronti. È in questo senso che si possono comprendere le strane parole di Gesù: «Tutto quello che chiederete nella preghiera, abbiate fede di averlo ottenuto e vi *accadrà*» (Mc 11,24).

Perché, allora, dobbiamo ancora continuare a pregare? Se è vero che non possiamo far cambiare idea a Dio né spingerlo ad un intervento concreto (secondo il nostro punto di vista) del suo amore, che senso ha allora la nostra preghiera di domanda?

<sup>37</sup> Quando nella Sacra Scrittura (specialmente nell'AT) molti testi danno l'impressione di un cambiamento di Dio a motivo della preghiera umana (per esempio, che Dio si pentì della sua ira), si tratta di espressioni figurate del fatto che persone credenti riconducono l'esperienza del cambiamento della loro situazione ad un cambiamento dell'agire di Dio.

Ora, anche se non può trattarsi di far aumentare l'amore di Dio che agisce in tutte le cose, la nostra preghiera è comunque *significativa* per Dio. Infatti, all'interno del suo amore che agisce nel mondo, egli coinvolge sempre anche il nostro co-agire (nella preghiera e nella pratica dell'amore). Anche se Dio opera in tutte le cose, non lo fa però da solo; egli vuole che noi siamo nel mondo co-amanti.

Ciò significa: la sua vicinanza di amore ci permette di aprirci liberamente ad essa e di diventare così persone capaci di amare, che desiderano fare il bene. La preghiera è il luogo per eccellenza in cui ci lasciamo aprire dall'amore di Dio affinché egli possa entrare nella nostra vita; è la 'porta d'ingresso' centrale attraverso la quale l'amore di Dio può effondersi nella nostra vita per trasformarla e rinnovarla. Non è Dio, nell'eterno e sempre attivo movimento del suo amore trinitario, a farsi muovere dalla nostra preghiera. Ciò che nella preghiera cambia è piuttosto la permeabilità, la recettività dell'uomo per l'amore di Dio. È proprio per questo che il nostro pregare ed agire è significativo per Dio stesso: egli non è indifferente al fatto che noi ci lasciamo amare da lui o no, al modo in cui la nostra realtà si lascia cambiare dal suo amore e dalla sua giustizia per diventare parabola del regno di Dio. La Sacra Scrittura parla in maniera molto figurata e metaforica di questo significato che la nostra preghiera ed il nostro agire hanno per Dio: «Io vi dico: così vi sarà gioia nel cielo per un solo peccatore che si converte, più che per novantanove giusti i quali non hanno bisogno di conversione» (Lc 15,7).

## 2. LA SPERANZA DELLA PREGHIERA DI DOMANDA

Però sorgono altre domande: al di là dell'influsso che può avere su ciascuno di noi, nella preghiera di domanda possiamo sperare anche qualcosa da Dio?

La speranza della preghiera di domanda (e ancor più intensamente del lamento), speranza che si fonda su Gesù Cristo, può essere sempre rivolta in due direzioni:

1) Da una parte, al fatto che nessuna situazione, per quanto terribile e mortale, potrà mai separarci dalla presenza dell'amore di Dio. In altre parole che, quando siamo nel dolore o nella colpa, non ci sarà sofferenza, per quanto grandissima, che potrà sopraffarci o chiuderci al rapporto con Dio e col prossimo: che la nostra fiducia in lui e nella venuta del suo Regno

non potrà mai lasciare il passo ad una sfiducia insuperabile. La preghiera cristiana nel momento della *infelicità* mira soprattutto al fatto che essa non si tramuti, per me o per chi io prego, in non-salvezza: in un definitivo chiudere-se-stessi davanti a Dio, davanti al suo amore e alle diverse mediazioni creaturali di questo amore. Si tratta di ciò che la Sacra Scrittura chiama 'morte eterna', l'essere eternamente separati dall'amore di Dio ('inferno'). Chi prega confida che anche in questa situazione - spesso contro ogni apparenza - si manifesti la potenza dell'amore di Dio che risveglia dalla morte. Se poi la situazione infelice (per esempio, una malattia incurabile, o una condizione di necessità insuperabile, o quella tragica di una guerra) non dovesse cambiare in meglio, allora il credente che prega confiderà nella speranza che anche questa infelicità resti circondata da quell'amore di Dio che un giorno supererà ogni odio, ogni ingiustizia e ogni morte: il giorno della risurrezione dei morti.

2) A questo è collegata un'altra speranza nella preghiera cristiana: che questa salvezza della risurrezione si manifesti già ora in *segni anticipatori* di cui si possa fare esperienza. È proprio secondo questa speranza che ha pregato Gesù nell'orto degli Ulivi: «Abbà! Padre! Tutto è possibile a te: allontana da me questo calice! Però non ciò che io voglio, ma ciò che vuoi tu» (Mc 14,36). La sua prima domanda è diretta ad evitare, in modo del tutto concreto e tangibile, la situazione di pericolo estremo; nella seconda domanda, egli la relativizza, includendola nella più grande domanda che accada la volontà di Dio, dunque che gli eventi (anche se dovessero portarlo alla morte) alla fine abbiano un esito salvifico. Se una persona collettivamente sperare che la situazione reale, segnata dall'infelicità, divenga 'permeabile' alla potenza salvifica dell'amore di Dio, volgendosi così concretamente in una situazione di felicità (per esempio, di salute, di pace, di liberazione). La situazione umana di felicità non è affatto, all'interno della storia, un segno *necessario* della salvezza di Dio; anche la persona che nell'infelicità rimane fiduciosa, è nella salvezza. Tuttavia, una vita umanamente riuscita, felice, è un segno *conforme all'essenza* della salvezza, che è ad essa in un qualche modo connaturale e che Dio dona nel suo amore<sup>38</sup>.

Gesù ha incarnato in maniera tangibile questa volontà salvifica di Dio. Le sue guarigioni sono segni che corrispondono profondamente all'amore di Dio che dona la salvezza definitiva, che dona la liberazione da ogni

<sup>38</sup> Cf. G. GRESHAKE, *Glück oder Heil?*, in *Id.*, *Gottes Heil - Glück des Menschen*, Freiburg 1983, 159-206.

colpa, da ogni cecità, da ogni sordità, da ogni paralisi. Per questo, alla fine di queste guarigioni si trova spesso la frase: «La tua fede (nella potenza dell'amore di Dio) ti ha salvato» (per esempio, *Mc* 5,34; 10,52; *Lc* 7,50).

Per mezzo di questa fiducia incondizionata, anche la realtà materiale (per esempio, di un corpo malato) o la situazione sociale (per esempio, di un conflitto o di una guerra) può aprirsi all'amore salvifico di Dio. Allora si verifica ciò che la Bibbia chiama *'miracolo'*: l'evento nel quale l'amore di Dio traspare all'interno del mondo della nostra esperienza in modo singolare, suscitando stupore e lode a Dio. Qui le leggi della natura non devono essere disattivate; Dio non deve intervenire improvvisamente e direttamente nella sua creazione che è stata sconvolta. No, qui il mondo della nostra vita concreta, per mezzo della fiducia in Dio, diventa tanto aperto per il suo amore presente *in tutte le cose*, diventa tanto ricettivo nei suoi confronti che questo stesso amore può pervadere e sanare i più diversi livelli della nostra realtà, anche quelli corporali e sociali – un segno anticipatore della creazione riconciliata nel Regno di Dio.

### 3. LA PREGHIERA DI INTERCESSIONE

Tutto questo vale anche quando si prega *per* altre persone – quando qualcuno prega Dio per la guarigione di un bambino malato, per la fine di una carestia, per evitare una guerra!

È evidente che per Gesù non c'è nessuna differenza. Egli manifesta l'amore salvifico di Dio anche per i parenti di coloro la cui fiducia lo muove a compiere una guarigione; in questi casi non si dice nulla sulla presenza di una fiducia analoga nelle persone malate (cfr. *Mc* 5,36; 7,29; 9,24; *Lc* 7,9). Dunque anche la fiducia *vicaria* è in grado di aprire le situazioni di infelicità alla forza trasformatrice dell'amore di Dio. Ciò è possibile perché nella preghiera di domanda nessuno si presenta davanti a Dio esclusivamente come individuo singolo, ma sempre come fratello o sorella di Gesù Cristo e quindi nel legame di fraternità e sororità con tutti gli uomini, che in Gesù sono diventati figli e figlie dell'unico Padre. Chi prega *per* gli altri si fa prendere nel movimento dell'esistenza di Gesù che è stata «per voi e per tutti»; egli partecipa alla sua solidarietà salvifica con tutti coloro che sono nel dolore e si sentono perduti. Per questo la *mia* fiducia, con l'intercessione che ne deriva, ha un significato anche *per* gli *altri* e per la loro salvezza; e per questo io sono sempre sostenuto anche dalla fiducia

degli altri (sia che lo sappia o no). La solidarietà che Gesù ha istituito fra tutti gli esseri umani, in riferimento alla relazione con Dio e alla speranza di essere alla fine salvati, rende possibile questo intervento gli uni a favore degli altri.

Sul *modo* in cui la fiducia vicaria e la preghiera d'intercessione possono recare beneficio a determinate persone o in determinate situazioni, specialmente se non si instaura una comunicazione vicendevole e quindi una conseguente nuova consapevolezza, non possiamo dire nulla. Ancora una volta, ci troviamo qui di fronte ai limiti della nostra capacità di comprendere che cosa significhi veramente (al di là delle analogie) l'amore di Dio. Il linguaggio biblico descrive questo fatto con l'espressione *'corpo di Cristo'*: quella comunione dei fedeli che viene tenuta insieme dallo Spirito del Crocifisso e Risorto, nella quale, quindi, tutte le membra soffrono quando uno soffre, e tutte le membra gioiscono quando uno gioisce (cfr. *1 Cor* 12,26), e nella quale – possiamo forse aggiungere – tutte le membra sono sostenute nella fiducia, quando uno confida veramente in Dio.

Infine, vorrei concludere questo capitolo con una poesia spirituale di Andreas Knapp (della comunità dei 'Piccoli Fratelli del Vangelo'), che può riassumere in pochi versi queste riflessioni teoriche<sup>39</sup>:

#### Pregiera d'intercessione

Pregare è il tetto del mondo  
che si innalza fino al cielo  
perché Dio ci fa parlare con lui  
mentre il tuo intimo rischia di soffocare  
puoi ascoltare il tuo respiro  
che sale fino a Dio  
ciò che della tua vita nessuno ha mai udito  
trova un orecchio aperto  
e la tua preghiera è già esaudimento  
poiché mentre preghi sei già  
con il tuo Dio  
a tu per tu  
e non è  
LUI  
il tuo tutto

<sup>39</sup> A. KNAPP, *Brennender als Feuer. Geistliche Gedichte*, Würzburg 2004<sup>2</sup>, 41.