LABORATORIO



RIPENSARE IL PRINCIPIO DI CREAZIONE
Percorsi teologici in ascolto dell'istanza scientifica

Beginning with the analysis of the thought of four contemporary theologians on the principle of creation as seen in dialogue with the most recent results and perspectives emerging within the natural sciences, the article highlights several epistemological and methodological questions regarding interdisciplinary dialogue. A comparison of the various models of interaction between theology and science indicates some interesting commonalities of approach and, at the same time, opens up possible lines of development that theology could follow profitably. In a 'historical-evolutionary' cosmological context this means, in particular, developing the possibilities of a trinitarian hermeneutic of the principle of creation: a Creator-creature relation capable of holding together God's immanence and transcendence, a possible rethinking of the ontology of the real, the recuperation and valuing of the idea of creation as the continuous act of God. The article concludes with a brief look at the role of 'mystical subjectivity' in elaborating a theology of creation that uses an 'agapeic form of thought' capable of expressing in human language the knowledge of God proper to creatures.

di
MARCO BERNARDONI

Diverse ragioni legittimano oggi uno studio sul *principio di creazione*[1] in dialogo coi saperi delle scienze naturali. Sul versante teologico è in corso una generale revisione di tutti i concetti fondamentali «alla luce della realtà stessa di Dio quale ci è rivelata in Cristo: e cioè come Amore e, perché Amore, Trinità»[2]. È condivisa la convinzione che la teologia sia chiamata a «uscire dall'isolamento plurisecolare in cui è stata relegata per rimettersi in gioco come specifica forma di sapere accanto ad altre forme del sapere contemporaneo»[3]; questo richiede lo sforzo di superare una sorta di chiusura autoreferenziale del discorso teologico che ha finito per renderlo progressivamente marginale e poco significativo per la vita degli uomini di questo tempo.

Uno dei terreni di confronto tra la teologia e le scienze è senz'altro l'idea di creazione. Alcune recenti proposte teologiche sono state elaborate nel tentativo di armonizzare la visione dell'universo accreditata dalle scienze con il concetto tradizionale di creazione a partire dalla persuasione che «ogni affermazione sulla relazione tra Dio e il mondo, e ogni dottrina sulla creazione, se non vuol divenire vuota e sterile, deve oggi riguardare la relazione di Dio, e la creazione da parte di Dio, del mondo che le scienze naturali descrivono»[4].

Per non svuotare di contenuto la professione di fede in Dio come creatore, e non mettere in contrasto la coscienza e la sensibilità del credente con le sue affermazioni di fede, la teologia cristiana non deve rinunciare al tentativo di "render conto" del fatto che questo mondo, descritto dalle scienze, è il mondo creato da Dio. Per fedeltà al suo compito, essa «non può snobbare le scienze […] e non può permettersi di prescindere dalla descrizione del mondo che ci viene offerta dalle scienze della natura»[5].

Segnali di una rinnovata possibilità di dialogo vengono anche dal mondo scientifico. Nel clima culturale e spirituale contemporaneo, segnato da una ridefinizione complessiva del rapporto tra uomo e natura, alcuni scienziati si sono impegnati a riflettere in modo più generale e fondamentale sul loro lavoro spingendosi oltre le personali competenze, non di rado in direzione del religioso e dello spirituale[6].

1) Il *principio di creazione* è un concetto teologico fondamentale elaborato dalla tradizione ebraico-cristiana per esprimere il peculiare rapporto inteso nella fede tra Dio e il mondo.

2) P. Coda, *Teologia trinitaria della creazione e interpretazione scientifica del reale*, in «Lateranum», LXVIII, 1 (2002), pp. 23-41, qui p. 24.

3) S. Rondinara, *Dalla interdisciplinarietà alla transdisciplinarietà. Una prospettiva epistemologica*, in «Sophia», I, 0 (2008), pp. 61-70, qui p. 67.

4) A. Peacocke citato in R.J. Russell, *Cosmology from alpha to omega. The creative mutual interaction of theology and science*, Fortress Press, Minneapolis 2008, p. 33.

5) W. Pannenberg, *Teologia sistematica* 2, Queriniana, Brescia 1994, p. 76. Prosegue Pannenberg: «La dottrina della creazione si interessa di questo mondo, per interpretarlo come il creato del Dio trinitario […] la teologia non può rinunciare a descrivere il mondo della natura e della storia umana come creazione di Dio, convinta che soltanto in questo modo è possibile cogliere l'essenza autentica di questo mondo. Si tratta di una pretesa che il riflettere teologico deve avanzare anche nel dialogo con le scienze» (*ibid*., pp. 74-75).

6) Sono testimonianze di questo nuovo atteggiamento opere come quella dei biologi I. Prigogine e I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1993; dei fisici F. Capra, *Il Tao della Fisica*, Adelphi, Milano 1989[2]; H. Haken, *Sinergetica.*

L'accresciuta consapevolezza che la "natura", benché conoscibile empiricamente, sia comprensibile solo a livello di totalità ha rimesso in gioco i significati custoditi dalle tradizioni religiose e mitiche, offrendo alla filosofia e alla teologia la possibilità di riprendere la parola nel parlamento dei saperi che, nello loro complementarietà, devono ricercare insieme il senso unitario di una realtà complessa e pluridimensionale.

Nel presente lavoro esponiamo i risultati dell'analisi di quattro proposte teologiche che hanno ripensato il principio di creazione alla luce delle istanze scientifiche più recenti. La scelta, guidata da due criteri[7], è caduta sui seguenti autori: il gesuita francese François Euvé, decano della facoltà di teologia del *Centre Sèvres* di Parigi; il teologo luterano Robert John Russell, fondatore e direttore del *Center for Theology and Natural Sciences* di Berkeley, California; il teologo cattolico ungherese Alexandre Ganoczy, professore a Parigi e Würzburg; e il teologo luterano tedesco Wolfhart Pannenberg, professore emerito a Monaco di Baviera, la cui biografia teologica è contrassegnata da un riferimento importante al mondo della ricerca scientifica[8].

Si coglie in essi una convinzione comune: che sia venuto il momento di superare il conflitto e l'indifferenza tra la teologia e le scienze naturali per ridefinire correttamente la loro relazione epistemica. Non è difficile prevedere che dall'esercizio di una corretta e proficua relazione tra i due saperi dipenda un passaggio fondamentale della nostra epoca[9].

I segreti del successo della natura, Bollati Boringhieri, Torino 1983; del biologo F. Cramer, *Caos e ordine. La complessa struttura del vivente*, Bollati Boringhieri, Torino 1994; dei chimici M. Eigen e R. Winkler, *Il gioco. Le leggi naturali governano il caso*, Adelphi, Milano 1986[2].

7) (1) Sondare diverse aree di provenienza teologica, confessionale e culturale; (2) rivolgersi ad autori di riconosciuta competenza e sensibilità per il dialogo con le scienze naturali.

8) Per analizzare le proposte teologiche dei nostri autori le opere di riferimento sulle quali ci siamo maggiormente concentrati sono state: F. Euvé, *Penser la création comme jeu*, Édition du Cerf, Paris 2000; R.J. Russell, *Cosmology from alpha to omega. The creative mutual interaction of theology and science*, Fortress Press, Minneapolis 2008; A. Ganoczy, *Il Creatore trinitario. Teologia della Trinità e sinergia*, Queriniana, Brescia 2003 (tit. orig.: *Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie*, 2001); W. Pannenberg, *Teologia sistematica* 2, Queriniana, Brescia 1994, (*La creazione del mondo*, pp. 11-201; tit. orig.: *Systematische Theologie*, Band 2, 1991). Siamo consapevoli della parzialità che deriva dal non aver potuto considerare una voce della teologia ortodossa; la scelta è stata motivata dai limiti del nostro lavoro e dalla minor vivacità della riflessione teologica orientale sul tema preso in esame.

9) È quanto affermava, con spirito profetico, A.N. Whitehead agli inizi del secolo scorso: «Se consideriamo ciò che per l'umanità rappresentano la religione e la scienza, non è esagerato dire che il corso della storia futura dipende dalle decisioni della nostra generazione riguardo ai loro rapporti» (A.N. Whitehead citato in S. Rondinara, *Dalla interdisciplinarietà alla transdisciplinarietà*, cit., p. 67).

1. Le scienze naturali oltre il positivismo moderno

La "fisica classica"[10] interpretava la natura come successione di «accadimenti regolati da leggi deterministiche e immutabili»[11] e vi associava «la certezza di poter spiegare e prevedere i fenomeni naturali con precisione e rigore metodologico»[12]. Tale posizione epistemica distingueva tra soggetto (uomo) e oggetto (natura) in modo rigidamente dualista: isolava il soggetto (ridotto a ragione immateriale) e gli assegnava il primato assoluto in una relazione asimmetrica, estrinseca e secondaria con l'oggetto. Il metodo pareva garantire alla conoscenza quei caratteri di *certezza* e *oggettività* che il positivismo ottocentesco considererà gli unici criteri per discernere una forma di sapere legittima, ovvero degna del nome di "scienza".
Il "crollo" di questa visione del mondo, e l'abbandono dell'epistemologia relativa, originò da due eventi interni al mondo scientifico. Anzitutto, la scoperta dell'evoluzione biologica, che richiedeva di pensare a una "storia" del vivente segnata dall'emergere progressivo e imprevedibile di novità; si doveva per la prima volta assegnare un ruolo al *caso* nello sviluppo della natura che perdeva d'un tratto i caratteri del sistema chiuso e meccanico.
Successivamente, nei primi trent'anni del Novecento, la rivoluzione nel campo della fisica con la quale entrava definitivamente in crisi il paradigma newtoniano dopo quasi tre secoli di incontrastato dominio[13]. Era l'alba di una trasformazione epocale che ha progressivamente svelato «un universo non più statico, ma in espansione; dove due tra le principali rivoluzioni scientifiche (teorie della relatività e meccanica quantistica) hanno procurato importanti mutamenti nella concezione della realtà fisica e dove le conquiste della biologia [...] hanno contribuito a rimettere in discussione le antiche certezze su che cosa sia la realtà»[14].
Alla nuova visione del reale ha contribuito anche l'emergere del cosiddetto paradigma della *complessità*[15]. Negli ultimi decenni «si è notato come anche nei sistemi ritenuti deterministici si verifichino comportamenti caotici, dipendenti dal caso, per i quali l'impostazione deterministica non riusciva a eliminare quelle piccole

10) Si è soliti definire "fisica classica" il paradigma meccanicistico che ha dominato il panorama scientifico per quasi tre secoli, dai *Principia* di Newton (1687) fino alla rivoluzione che nei primi decenni del Novecento ha radicalmente cambiato «l'immagine della fisica e della realtà stessa» (S. Hawking). N. Murphy ha mostrato che il paradigma era la combinazione di tre fattori: *visione deterministica* della causalità naturale, *riduzionismo epistemico* e *materialismo ontologico* (cf. R.J. Russell, *Cosmology*, cit., pp. 18-19).
11) S. Rondinara, *Dalla interdisciplinarietà alla transdisciplinarietà*, cit., p. 62.
12) *Ibid.*
13) La bibliografia sull'argomento, anche quella divulgativa, è ormai molto vasta. Rinviamo per un approfondimento a: S. Bergia, *Dal cosmo immutabile all'universo in evoluzione,* Bollati Boringhieri, Torino 1995; M. Cini, *Un paradiso perduto. Dall'universo delle leggi naturali al mondo dei processi evolutivi,* Feltrinelli, Milano 1994; I. Prigogine, I. Stengers, *La nuova alleanza*, cit.; S. Hawking, *Dal Big Bang ai buchi neri. Breve storia del tempo*, BUR, Milano 1994[9]. Molto interessante per i contributi di alto valore scientifico che raccoglie è il volume: P. Davies (ed.), *La nuova fisica*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
14) S. Rondinara, *Novità scientifica e innovazione culturale*, in «Sophia», II (2010-1), pp. 41-53, qui p. 43.
15) Per un'introduzione al tema cf. G. Del Re, *Complessità*, in A. Strumia, G. Tanzella Nitti (edd.), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, vol. I, Urbaniana University Press,

indeterminazioni che, nello sviluppo temporale del sistema acquistavano grande rilevanza»[16]. Lo studio della complessità attraverso il formalismo matematico delle teorie dei sistemi dinamici ha permesso di evidenziare – partendo da quanto inizialmente pareva un limite della fisica – «un nuovo e fecondo campo di ricerca per lo studio dell'emergere dell'*ordine* dal *caos* sotto l'agire di alcune cause»[17].
L'attuale crisi di idee come quella di *oggettività* del reale e di *certezza* del sapere scientifico insieme alla rivalutazione del tempo come fattore interno e creativo dell'universo[18] sembrano aprire le porte a una possibile "nuova alleanza" tra uomo e natura in uno scenario che non è più il mondo-orologio, silenzioso e monotono, della scienza classica.

2. Cos'è la scienza? Nuove prospettive filosofiche e metodologiche

Gli autori presi in esame rivelano un'interessante convergenza su due punti.
Il primo, è la precisa consapevolezza che la relazione tra teologia e scienze della natura richieda il rispetto dell'autonomia dei diversi ambiti epistemici e l'attenzione a evitare ogni tentazione *concordista*[19]. La tendenza non è quella dell'integrazione dei risultati della scienza nel discorso teologico, ma della ricerca di un confronto tra due forme di sapere *complementari* che devono reciprocamente rispettarsi nella loro autonomia e riconoscersi nella loro scientificità. Non vi si trova lo sforzo di tradurre affermazioni scientifiche in linguaggio teologico, ma piuttosto la definizione dello spazio concettuale adatto al dialogo che viene identificato sul piano filosofico per la sua capacità di «accogliere e analizzare le interpretazioni del reale che distintamente vengono costituite dalle scienze naturali e dalla teologia»[20].

Città del Vaticano 2002, pp. 259-265. Una panoramica sulla *complessità* e il superamento del *riduzionismo metodologico* è offerta dai saggi raccolti in J. Cornwell (ed.), *Nature's imagination. The frontiers of scientific vision*, Oxford University Press, Oxford 1995.

16) S. Rondinara, *Dalla interdisciplinarietà alla transdisciplinarietà*, cit., p. 62.

17) *Ibid.*

18) «La scienza odierna ci dice che la natura corrisponde assai poco [...] a uno scenario in cui si inscriverebbe, secondo un tempo regolare e uniforme, soltanto ciò che leggi immutabili e immobili hanno già interamente previsto […]. Il tempo non è più quello del metronomo o dell'orologio, ma quello della storia e dell'invenzione: tempo interno, tempo "operatore" e non più tempo del semplice svolgimento esteriore» (A. Gesché, *Dio per pensare IV. Il Cosmo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, p. 128).

19) Il *concordismo* può assumere diverse forme, più o meno sofisticate, ma nella sua essenza consiste nel «tentativo di voler confortare le verità religiose appoggiandosi su verità scientifiche […]. Esso corrisponde a una mancanza di rispetto per quei diversi "gradi del sapere" di cui parlava J. Maritain» (T. Magnin, *Concordismo*, in A. Strumia, G. Tanzella Nitti (edd.), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, vol. I, cit., pp. 266-275, qui p. 271).

20) S. Rondinara, *La modellizzazione in fisica e in teologia*, in R. Presilla, S. Rondinara (edd.), *Scienze fisiche e matematiche. Istanze epistemologiche e ontologiche*, Città Nuova, Roma 2010, pp. 209-228, qui p. 211. Nello spazio filosofico del dialogo tra teologia e scienze «un'importante funzione ausiliaria hanno necessariamente, a motivo dei loro oggetti, la filosofia della natura e la filosofia della scienza» (*ibid.*).

Il secondo, è il fatto che la ricerca del dialogo include una riflessione filosofica o metodologica sulla natura dei saperi. La convergenza tra le discipline non viene cercata direttamente sui risultati, ma sui "processi di elaborazione", approfondendo quelli che I. Barbour definiva *parallelismi metodologici*[21]. A tale livello, è acquisita dagli autori la svolta epistemologica del secolo scorso; si tratta in sostanza dell'affermazione di un limite nella pretesa conoscitiva che si traduce nell'assunzione di una costitutiva "storicità/apertura" del sapere scientifico[22]. Esso, ci dice oggi la filosofia della scienza, è un conoscere per modelli e teorie mai definitivi[23].
Tra i nostri autori, Euvé sottolinea come la mutata visione scientifica del reale abbia conseguenze rilevanti per l'epistemologia e la filosofia della natura. Una conoscenza caratterizzata da fattori come l'irreversibilità e l'indeterminismo non può più aspirare alla costruzione di un sistema chiuso di enunciati sul reale logicamente correlati, ma si caratterizza come «impresa sempre aperta, [come] *ricerca permanente* dallo sviluppo imprevedibile, molto più vicina alle aspirazioni dell'umanità, perché creatrice di significato»[24]. Per esprimere le dinamiche della ricerca scientifica il gesuita utilizza il modello del gioco[25], filosoficamente pensato, che gli permette di evidenziarne i caratteri di *apertura* (limite) e di *azione* (aspetto che sottolinea un coinvolgimento imprescindibile dell'interiorità e dei dinamismi intenzionali del ricercatore)[26].
Euvé e Russell assumono una posizione epistemica definita da Barbour *realismo critico*[27] secondo la quale «il mondo informa le nostre teorie, anche se le nostre

21) Cf. I.G. Barbour, *Religion and Science. Historical and contemporary issues*, Harper Collins, New York 1997, pp. 77-161. Il teologo e fisico americano I. Barbour è uno dei pionieri del dialogo tra teologia e scienze naturali.
22) Fondamentali a tale proposito sono stati i contributi di K. Popper e T. Kuhn, ripresi e sintetizzati da I. Lakatos nella sua originale proposta filosofica. Rinviamo, per approfondire, a D. Gilles, G. Giorello, *La filosofia della scienza nel XX secolo*, Laterza, Bari 2007[8].
23) «La pluralità di modelli e il loro evolversi nel tempo appaiono oggi al filosofo della scienza come elementi caratteristici irrinunciabili della ricerca scientifica, e allo stesso tempo tengono viva in lui la coscienza del carattere parziale e provvisorio che ogni teoria scientifica mostra nel suo interpretare il reale» (S. Rondinara, *La modellizzazione in fisica e in teologia*, cit., pp. 224-225). Sul tema della modellistica nella conoscenza scientifica cf. anche gli altri contributi raccolti nel recente volume di R. Presilla, S. Rondinara (edd.), *Scienze fisiche e matematiche. Istanze epistemologiche e ontologiche*, cit.
24) F. Euvé, *Penser la création comme jeu*, cit., p. 82.
25) L'accostamento tra modellizzazione ludica e lavoro scientifico si trova già in M. Eigen, R. Winkler, *Il gioco*, cit.
26) «La passione del ricercatore che si confronta con l'opacità del mondo per tentare di farvi apparire delle uniformità, è di tutt'altro ordine rispetto al quadro ordinato di costruzioni razionali che segnano la meta di questo processo» (*ibid*., pp. 96-97). Con tale distinzione Euvé invita ad allargare la visione della scienza oltre la sua dimensione operativa (formulazione di teorie). Oggi gli scienziati tendono a valorizzare nel proprio campo operativo doti (intuizione, fantasia, creatività) tipiche degli scrittori e degli artisti: la scienza è vista come atto di creazione.
27) Per un'introduzione al *realismo critico* cf. R.J. Russell, *Dialogo scienze-teologia, metodo e modelli*, in A. Strumia, G. Tanzella Nitti (edd.), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, vol. I, cit., pp. 382-394. «Il termine ha rappresentato "un accordo complessivo" i cui elementi sono stati ricavati da una varietà di diversi contesti filosofici» (*ibid*., p. 393). Tra di essi il ruolo ubiquitario e la struttura epistemica complessa della metafora in tutti i

teorie non descrivono mai adeguatamente il mondo»[28]. Parlare di *realismo critico* significa, da un lato, affermare che la scienza non è solo un edificio convenzionale, ma descrive una realtà oggettiva; e, dall'altro, che le teorie scientifiche rimangono «sempre incomplete, ipotetiche e soggette a revisione»[29].

Ganoczy rivolge la sua attenzione al paradigma della *complessità* facendo riferimento ai tentativi di riflessione interdisciplinare proposti da alcuni scienziati. Per il suo intento di recuperare sul versante teologico la dottrina della *Trinitas creatrix*[30], egli necessità di una chiave olistica di lettura della realtà che individua nel fenomeno della *sinergia*, indicato da alcuni autori quale modello estendibile analogicamente a piani diversi: fisico, chimico, biologico, ecc…[31].

Di fronte alla complessità del reale, il ricorso dei suoi interlocutori a un metodo che è caratteristico del lavoro teologico, l'analogia appunto, suggerisce a Ganoczy un mutamento nel metodo scientifico[32]: per analogia, concludendo dal noto all'ignoto, anche gli scienziati «gettano "ponti" tra le discipline e si attendono da questo un aumento della conoscenza»[33]. Inoltre, un sistema "aperto" di sapere non può che configurarsi come incessante e inesausto ricercare, sul modello di «quella *docta ignorantia* con cui il Cusano – conscio del carattere provvisorio di ogni conoscenza – affrontò sia il mondo della matematica, delle quantità e dei numeri, sia anche il mondo dello spirito, della religione, della fede e del Dio trinitario»[34].

In Pannenberg è l'intero impianto teoretico a essere innervato da una visione metafisica nella quale alla realtà come processo corrisponde una concezione della verità necessariamente storica, provvisoria e in attesa di un compimento finale. Secondo il teologo tedesco ciò che contraddistingue l'uomo è l'indefinita apertura verso forme sempre nuove di esperienza. Nella sua ricerca di pienezza, di totalità, l'uomo appare fondamentalmente come domanda e ogni pretesa di verità (ogni sapere scientifico) non può che essere costitutivamente provvisoria. «Il futuro è

linguaggi; una metodologia ipotetico-deduttiva tratta da Hempel; una struttura gerarchica delle discipline, comprendente l'esistenza sia di vincolazioni che di autonomia e l'impegno di mantenere un riferimento al reale.

28) F. Euvé, *Penser la création comme jeu*, cit., p. 100.

29) *Ibid.*

30) Si tratta di una tradizione tipica della Patristica orientale sviluppata, tra gli altri, dai Padri cappadoci. Essa è stata poi assunta e arricchita, in seguito, anche in Occidente (cf. A. Ganoczy, *Il Creatore trinitario*, cit., pp. 9-10).

31) La relatività, la meccanica quantistica, la teoria del caos, la biologia molecolare, la zoologia e la fisiologia del cervello «hanno messo in luce un mondo variopinto di reciproche relazioni, interazioni, reazioni, ramificazioni, meccanismi di reciproco potenziamento e causalità circolare» (A. Ganoczy, *Il Creatore trinitario*, cit., p. 7).

32) Il desiderio di superare l'univocità del discorso scientifico si manifesta nel ricorso sempre più frequente di tanti scienziati «al modo analogico di esprimersi per descrivere le leggi che operano in modo simile, anche se naturalmente non identico, in campi oggettivi molto diversi» (A. Ganoczy, *Il Creatore trinitario*, cit., p. 283). La scoperta di una legge scientifica che riconduce i singoli fenomeni a una regolarità universale è frutto dell'ingegno umano che lavora per analogie. Dal punto di vista gnoseologico si può sostenere che non vi sia differenza sostanziale con un poeta che crea una metafora per disvelare nel reale relazioni che normalmente passano inosservate.

33) A. Ganoczy, *Il Creatore trinitario*, cit., p. 283.

34) *Ibid*., p. 172.

ancora aperto – afferma Pannenberg – il mondo è ancora in divenire, e così pure l'umanità. La sua incompiutezza è data con la temporalità e storicità della realtà e non in ultimo luogo anche della nostra vita e della nostra esperienza nel mondo»[35].
In conclusione, sembra che le teorie scientifiche più recenti sollecitino «un adeguato sviluppo della riflessione epistemologica capace di descrivere una realtà fisica complessa, aleatoria, imprevedibile»[36]. Una riflessione che non potrà evitare di ridefinire i criteri di scientificità andando «oltre l'attuale quadro concettuale incapace di garantire una coesistenza fruttuosa di concetti quali *ordine*, *disordine*, *regolarità*, *caos*»[37].

3. La scientificità del discorso teologico: una nuova consapevolezza

L'attuale stagione rinvia anche la teologia alla necessità di ridefinire, nell'odierno panorama dei saperi, che cosa distingue e specifica la sua conoscenza e il suo metodo[38]. Infatti, come scrive C. Theobald, è difficile oggi cogliere «il carattere proprio della voce teologica»[39] e nel dibattito interdisciplinare ci si domanda «se il teologo, per la sua posizione simbolica o sapienziale nella società, ha competenza – e se sì a quali condizioni – *per elaborare sulla "natura" un discorso di senso*, al di là dei limiti tracciati dai racconti biblici della creazione»[40].
La teologia cristiana è definibile sinteticamente «l'esercizio dell'intelligenza a partire e nell'orizzonte del dirsi di Dio in Gesù»[41]. L'esperienza di fede, accoglienza e annuncio della verità della parola che Dio rivolge all'uomo in Gesù, esige l'esercizio della libertà e della intelligenza. In ordine a tale responsabilità, la teologia si incarica di esibire «l'affidabilità responsabile e credibile dell'evento di Gesù Cristo in conformità al significato che ad esso è riconosciuto nella libertà e nell'intelligenza della fede»[42] e di esprimere «la rilevanza di tale significato nell'intelligenza dell'esistenza umana secondo le sue molteplici dimensioni»[43]. Propriamente l'esercizio teologico si può dare solo in correlazione costitutiva con gli altri saperi. Infatti, «la giustificazione dell'affidabilità dell'evento di Gesù Cristo nel suo significato di verità presuppone la molteplice precomprensione dell'uomo e del

35) W. Pannenberg, *Epistemologia e teologia*, Queriniana, Brescia 1975, p. 293.
36) S. Rondinara, *Dalla interdisciplinarietà alla transdisciplinarietà*, cit., p. 62.
37) *Ibid.*
38) Per un'introduzione alla questione rinviamo a: P. Coda, *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, PUL, Roma 2004; I. Sanna (ed.), *Il sapere teologico e il suo metodo. Teologia, ermeneutica e verità*, EDB, Bologna 1993.
39) C. Theobald, *La Théologie de la Création en question. Un état des lieux*, in «Recherches de Science Religieuse», 81, 4 (1993), pp. 613-641, qui p. 615.
40) *Ibid*.
41) P. Coda, *Il sapere di Dio e i saperi dell'uomo. Per una teologia in dialogo*, in «Sophia», I, 0 (2008), pp. 35-46, qui p. 36. «Propriamente non si dà esperienza cristiana senza intelligenza della medesima» (*ibid*.).
42) *Ibid*.
43) *Ibid*.

mondo»[44] offerta dalle diverse scienze; e «l'articolazione della rilevanza oggettiva di questo significato implica ed esige non solo l'apporto autonomo dei diversi saperi secondo le loro specifiche competenze e i loro specifici oggetti, ma anche la determinazione dell'apporto peculiare che la teologia è chiamata a offrire ad essi»[45].

Il confronto con le altre forme di sapere è legittimato dal fatto che anche la teologia rivendica un preciso riferimento realistico. Essa, infatti, intenziona, a livello riflesso e critico, una specifica dimensione della realtà: la rivelazione che Dio fa di sé agli uomini, accolta nella fede. E la fede, «come atto che specifica la ragione e la libertà della persona umana a partire dall'incontro gratuito con Dio che si rivela, è per sé atto realistico; raggiunge cioè, attraverso un'esperienza originale, la realtà»[46]. Ovviamente, la dimensione specifica della realtà cui la teologia fa riferimento trascende i criteri di osservazione e verificazione delle altre scienze, «ma ne esibisce di propri, altrettanto rigorosi e in quanto tali passibili di essere sottoposti a una verificazione, di cui la teologia stessa si fa carico nella sua autoconsapevolezza epistemica»[47]. È proprio in forza del comune riferimento al reale che teologia e scienze della natura possono dialogare, sollecitarsi e stimolarsi reciprocamente affinché, «restando rigorosamente entro il proprio ambito, ciascuna possa usufruire, al suo proprio livello d'indagine, di elementi conoscitivi che le sono offerti dal rispettivo partner di dialogo»[48].

Nelle proposte dei nostri autori la questione dello statuto scientifico della teologia viene affrontata in parallelo alla riflessione epistemica sulle scienze naturali, in quello che si potrebbe definire un ripensamento complessivo del quadro e delle relazioni tra i saperi del reale.

Pannenberg è convinto che una piena comprensione del mondo non possa fare a meno del contributo della teologia. Infatti, l'incompletezza e la provvisorietà della visione scientifica non è a suo giudizio il riflesso di un'inadeguatezza del sapere o dei metodi, ma di una fondamentale e necessaria limitazione metodologica che invoca, in una reciprocità dialogica, il contributo di altre forme complementari di conoscenza del reale. La concezione della teologia come scienza viene argomentata dal teologo tedesco nello scritto *Epistemologia e Teologia*[49]. La preoccupazione di

44) *Ibid*.
45) *Ibid*.
46) P. Coda, *Teologia trinitaria della creazione e interpretazione scientifica del reale*, cit., p. 23. Viene richiamata la posizione di Tommaso d'Aquino: «Actus fidei non terminatur ad enuntiabile sed ad rem» (*S. Th.*, II-II, q. 1, a. 2).
47) P. Coda, *L'interpretazione del reale*, in Id., R. Presilla, *Interpretazioni del reale. Teologia, filosofia e scienze in dialogo*, Quaderno SEFIR 1, PUL-Mursia, Roma 2000, pp. 17-26, qui p. 22.
48) P. Coda, *Teologia trinitaria della creazione e interpretazione scientifica del reale*, cit., pp. 23-24.
49) Cf. W. Pannenberg, *Epistemologia e teologia*, cit. «All'interno del contesto filosofico contemporaneo, Pannenberg utilizza dapprima il pensiero di Popper per porre sotto accusa la visione che il positivismo logico ha dato della scienza e poi fa suo il punto di vista del filosofo viennese che considera le teorie scientifiche delle ipotesi perfettibili per applicarlo anche alla teologia, sebbene, in ultima analisi, egli rifiuti il falsificazionismo popperiano […]. Egli si ispira a Toulmin per il quale nella storia, nella scienza e nell'ermeneutica le costruzioni teoriche servirebbero da giustificazioni, in quanto sono in grado di organizzare

fondo è semplice e condivisibile: la teologia, volendo considerare Dio significativo per la totalità del reale, non può lasciarsi ridurre a un discorso etico o esistenziale, ma deve affermare «una vera e propria pretesa di verità teorica riguardante la conoscenza e interpretazione generale della realtà»[50]. Soltanto così essa può parlare di Dio in modo «rilevante *direttamente* [...] anche per la natura e per l'insieme della realtà»[51].

L'esigenza di affermare la distinzione degli ordini di conoscenza non significa, a giudizio di Pannenberg, che le scienze possano ignorare o giudicare irrilevanti le questioni filosofiche e teologiche che le riguardano. È compito del teologo e del filosofo riflettere sul lavoro scientifico e «indicare *dove emergono domande aperte* circa le origini, il senso e il destino del mondo e dell'uomo in generale»[52], domande che superano la competenza delle singole scienze e rinviano ad ambiti esperienziali diversi i cui apporti vanno riconosciuti nella loro scientificità.

Il rispetto del *duplex ordo veritatis* sostiene anche l'impianto teoretico di Euvé. Nel suo lavoro la scientificità della teologia si evince dall'analisi comparata dei processi di elaborazione che evidenzia numerose analogie tra l'impresa scientifica e teologica: la conoscenza per modelli; l'utilizzo di metafore e immagini; il ruolo del linguaggio, dell'immaginazione e della creatività (il coinvolgimento degli "attori" del gioco). Nelle scienze come in teologia il modello, cui è orientato il lavoro di ricerca, non è una "finzione" qualsiasi, ma dice qualcosa della realtà[53]. La scelta delle immagini e delle metafore per la modellizzazione non è indifferente, ma coinvolge l'esistenza: è una questione d'intelligenza, ma anche di cuore e di immaginazione.

Formulando le sue tesi, il teologo deve rinnovare sempre la professione di "ignoranza" per preservare l'inesauribilità concettuale del suo oggetto. La dimensione di "mistero" propria del discorso teologico trova espressione, in positivo, in una costitutiva *sovrabbondanza* del linguaggio che deve rimanere una *pluralità aperta* capace di arricchire progressivamente la confessione di fede (ciò che Euvé chiama capacità di "rappresentazione in eccesso")[54].

i fatti in un contesto più ampio. Per la teologia, il contesto della giustificazione diventa la globalità del reale, includendo però anche il futuro» (R.J. Russell, *Dialogo scienze-teologia, metodo e modelli*, cit., p. 388). Sul tema cf. l'intervento dello stesso Pannenberg nel dibattito seminariale del 6.12.2001 a Roma presso l'Università Lateranense in S. Rondinara (ed.), *Dio come Spirito e le scienze della natura. In dialogo con Wolfhart Pannenberg*, Città Nuova, Roma 2008, pp. 81-85.

50) G.L. Brena, *Rapporti fra teologia, filosofia e scienza*, in P. Coda, R. Presilla, *Interpretazioni del reale*, cit., pp. 91-101, qui p. 95.

51) *Ibid*.

52) G.L. Brena, *Teologia della creazione e cosmologia. La proposta di Wolfhart Pannenberg*, in S. Rondinara (ed.), *Dio come Spirito e le scienze della natura*, cit., pp. 25-43, qui p. 41.

53) Anche se «non si può mai misurare il grado di adeguazione [...] questo non toglie che del vero vi è impegnato» (F. Euvé, *Penser la création comme jeu*, cit., p. 113). Si tratta ancora dell'affermazione di un *realismo critico*.

54) «Nessuna immagine, nessuna figura, nessuna metafora rinvierà univocamente all'oggetto teologico; molte saranno simultaneamente necessarie. La pluralità di figure non indica solo l'insufficienza del linguaggio […] essa manifesta l'inesauribile ricchezza dell'oggetto teologico» (F. Euvé, *Penser la création comme jeu*, cit., p. 112).

Allievo di Barbour, Russell sviluppa il "ponte" metodologico proposto dal suo maestro. Egli considera teologia e scienza due forme di *realismo critico*: «come nella scienza, i concetti e i modelli teologici sono parziali, inadeguati e rivedibili e, a differenza di quelli della scienza, essi includono una forte componente affettiva»[55]; tuttavia, essi sono «i necessari e, in verità, gli unici modi di riferirsi a "Dio" e alla relazione di Dio con l'umanità»[56]. La scientificità del sapere teologico viene affermata da Russell sviluppando il discorso dei *parallelismi metodologici*, tra i quali è assolutamente centrale il ruolo della metafora nel processo di modellizzazione[57]. A giudizio del teologo americano, la metafora può agire come "ponte epistemico" tra teologia e scienza per la sua capacità di valorizzare sia gli elementi di *consonanza*[58] sia quelli di *dissonanza*[59] tra teorie scientifiche e dottrine teologiche. Ad ulteriore conferma della scientificità della teologia Russell porta la riuscita adozione nella ricerca teologica, tra gli studiosi del suo centro, di una teoria del metodo scientifico: la metodologia dei *programmi di ricerca* di I. Lakatos[60].
Il comune utilizzo dell'analogia autorizza Ganoczy a parlare di due forme di conoscenza ugualmente legittime nella loro distinzione e autonomia. La questione non è scegliere il giusto approccio al reale, ma evitare «una commistione superficiale degli oggetti formali»[61].

55) R.J. Russell, *Dialogo scienze-teologia, metodo e modelli*, cit., p. 386.
56) A.R. Peacocke citato in *ibid*.
57) Russell e Euvé fanno espressamente riferimento ai lavori di P. Ricoeur sul linguaggio metaforico (in particolare P. Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano 2010[5]).
58) Si tratta di un concetto introdotto dal filosofo E. McMullin nel dibattito apertosi con la formulazione della cosiddetta ipotesi del *Big Bang*. Egli ha espresso una posizione cauta, evitando di stabilire relazioni dirette tra dottrine teologiche e teorie scientifiche. A suo giudizio è possibile ricercare una "coerente visione del mondo" alla quale possano contribuire tutte le forme di conoscenza umana: «la *consonanza* che caratterizza una tale visione del mondo non richiede né esige un sostegno "diretto", cioè essa coinvolgerebbe i diversi contributi conoscitivi in una relazione di massima e resterebbe aperta a "costanti lievi cambiamenti"» (R.J. Russell, *Dialogo scienze-teologia, metodo e modelli*, cit., p. 388).
59) «Abbiamo accostato l'idea di McMullin con la tesi epistemica della McFague della struttura della metafora (come "è e *non* è"), per raccogliere insieme sia la *consonanza* che la *dissonanza* tra teorie scientifiche e teologiche e così imparare da entrambe. Piuttosto che spezzare una visione coerente del mondo, la dissonanza mostra il carattere dinamico della nostra visione del mondo, specificando dove sorgono i problemi, dove sono richiesti dei cambiamenti e dove può essere vista potenzialmente una coerenza migliore» (*ibid.*).
60) Cf. I. Lakatos, *La metodologia dei programmi di ricerca scientifici*, il Saggiatore, Milano 1996. L'applicazione di tale metodologia alla teologia ha richiesto una fondamentale modifica dell'idea di *fatto nuovo* per la quale Russell si è rivolto al lavoro di N. Murphy (cf. R.J. Russell, *Cosmology*, cit., p.17).
61) A. Ganoczy, *Il Creatore trinitario*, cit., p. 258. Secondo il teologo ungherese sono fondamentali alcuni atteggiamenti: «Non mischiare ma neppure separare, considerare i punti di vista fondamentalmente diversi come ugualmente giustificati e complementari, gettare il più possibile ponti analogici tra di loro» (*ibid.*, p. 259).

4. Riformulare il principio di creazione: prospettive emergenti sul piano teologico

«In questi ultimi anni, pochi aspetti della fede cristiana – scrive Theobald – sono stati altrettanto interrogati quanto il "mistero del mondo" e poche parti della Dogmatica altrettanto ristrutturate quanto il trattato sulla creazione»[62]. Non possiamo occuparci in questa sede della genesi dell'idea di creazione[63], concetto che nasce e si struttura nell'alveo della tradizione ebraico-cristiana per esprimere la relazione intesa nella fede tra Dio e il mondo. I tentativi di ripensare il principio di creazione in dialogo con le scienze proposti dai nostri autori hanno evidenziato alcune interessanti questioni teologiche (legate tra loro) alle quali possiamo solo accennare di seguito come ad altrettante piste di approfondimento della ricerca.

Un'ermeneutica trinitaria del principio di creazione

Nella modernità il principio di creazione – che con la Scolastica medievale aveva raggiunto la sua formulazione classica di *creatio ex nihilo sui et subjecti*[64] – ha conosciuto una sorta di impoverimento teologico non senza conseguenze. La sua formulazione in un quadro cosmologico chiuso e statico, la concentrazione quasi esclusiva sull'idea di causalità efficiente che assimilava l'idea di creazione a una produzione di oggetti, e «un certo oscuramento dei riflessi che sulla comprensione del concetto di creazione possono e debbono venire da due delle verità centrali della fede cristiana, quella della *Trinità di Dio* e quella dell'*incarnazione del suo Figlio/Verbo*»[65], hanno determinato una situazione di conflitto e diffidenza tra teologia e scienze naturali che si è protratta fino alla metà del secolo scorso. Oggi il conflitto ha ceduto il passo a uno stimolante esercizio di dialogo, come dimostra la disposizione di fondo dei nostri autori.
Il concetto di creazione *ex nihilo* conserva ancora la sua feconda ricchezza[66]. Tuttavia, esso non può cogliere l'intero spessore del principio di creazione. L'evento Gesù

62) C. Theobald, *La Théologie de la Création en question*, cit., p. 613.
63) Per approfondire il tema cf. H. Vorgrimler, *Creazione*, in Id., *Nuovo dizionario teologico*, EDB, Bologna 2004, pp. 171-174; cf. anche G. Tanzella-Nitti, *Creazione*, in A. Strumia, G. Tanzella Nitti (edd.), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, vol. I, cit., pp. 300-321. Per l'aspetto biblico rinviamo alla voce *Cosmo* curata da A. Bonora in *Nuovo dizionario di teologia biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 322-340.
64) «L'*ex nihilo* intende precisare in modo inequivocabile il concetto stesso di *creatio*: si tratta di un fare dal nulla, di quell'atto, cioè, proprio di Dio e di Dio soltanto, mediante il quale da Dio vengono poste nell'essere quelle cose che per sé non sono […]. La metafisica scolastica specifica ulteriormente l'*ex nihilo* negando, innanzi tutto, che vi sia un altro principio, diverso da Dio, preesistente alla e condizionante la creazione, la quale, se vi fosse un simile principio, non sarebbe più creazione. La precisazione *ex nihilo subiecti*, infatti, significa che non v'è un *subiectum*, una materia primordiale e indipendente cui un dio-demiurgo imprima forma e ordine, trionfando sul caos originario» (P. Coda, *Teologia trinitaria della creazione e interpretazione scientifica del reale*, cit., p. 26).
65) P. Coda, *Teologia trinitaria della creazione e interpretazione scientifica del reale*, cit., p. 29.
66) L'alterità e l'autonomia dell'esistenza finita in esso affermate, ad esempio, sono state fondamentali per lo sviluppo dell'impresa scientifica moderna e ancora oggi il concetto

Cristo, infatti, apre un nuovo e più ampio orizzonte di intelligibilità del concetto le cui conseguenze teologiche sono assolutamente rilevanti. Prima fra tutte, il fatto che pensare la relazione tra Dio e il mondo sul prolungamento delle relazioni intratrinitarie significa abbandonare come paradigma espressivo di tale relazione quello estrinseco di *causa-effetto*, per accogliere quello *personalistico* del *rapporto tra il Padre e il Figlio*. La creazione in prospettiva trinitaria si svincola dall'idea riduttiva di una produzione di oggetti per lasciarsi pensare come relazione filiale che trova già nell'evento Cristo la sua realizzazione escatologica. La relazione tra Dio e il mondo *fuori di sé*, suggerisce P. Coda, va pensata «non solo come modellata su quella tra il Padre e il Figlio, ma anche preformata guardando ad essa e chiamata a riprodurla a livello creaturale»[67].

Tra i nostri autori, l'interpretazione trinitaria del principio di creazione e le sue conseguenze sono sviluppate in modo esteso nelle proposte di Pannenberg e Ganoczy, dove la questione trinitaria costituisce in qualche modo il cardine dell'impianto teoretico. Euvé accenna al possibile sviluppo del tema in relazione al modello del gioco[68], mentre le stesse questioni teologiche sono in Russell più sfumate, presupposte e non affrontate direttamente.

Pannenberg elabora una teologia trinitaria della creazione che gli permette di affermare – partendo dal dato rivelato – che l'atto creatore tende a far partecipare la realtà finita, per la mediazione del *Logos* incarnato, alla stessa relazione del Figlio col Padre; e che tale partecipazione si realizza necessariamente, sul versante del creato, in una distensione temporale.

Tale interpretazione del principio di creazione offre al teologo un duplice guadagno. Da un lato, gli permette di riferire l'atto creatore all'intera vicenda storica del mondo evitando di ridurre la creazione a una semplice questione "dell'inizio". Dall'altro, gli consente di esprimere la partecipazione di Dio alla realizzazione dello sviluppo autonomo delle creature declinandola come azione immanente delle due "mani del Padre"[69], il Figlio e lo Spirito, nella trama del reale. Pannenberg ripensa inoltre la mediazione del *Logos* divino, nella sua *autodistinzione* dal Padre[70], come

può valere come «*criterio epistemologico* per la corretta comprensione e definizione della relazione tra Dio e il mondo salvaguardando la scienza dal proporre estrapolazioni indebite dei propri risultati in campo filosofico e teologico» (*ibid*., p. 27).

67) P. Coda, *Teologia trinitaria della creazione e interpretazione scientifica del reale*, cit., p. 33.

68) Se il *giocare* della Sapienza di Dio sul mondo (cf. *Pr* 8, 30) esprime, fin dal principio, un desiderio di comunione tra Dio e l'uomo di cui il cosmo è mediatore, tale desiderio trova compimento, secondo Euvé, nel gioco del Figlio e dello Spirito che rinnova la creazione portandola, con la risurrezione, già nel cuore di questa comunione.

69) L'appellativo "mani" di Dio, o del Padre, è un'espressione di Ireneo di Lione che compare più volte nei libri IV e V dell'*Adversus Haereses*. Egli lo usa in particolare in riferimento alla creazione, opera che il Padre compie attraverso le sue "mani" espressamente identificate col Figlio e lo Spirito Santo (cf. B. Benats, *Il ritmo trinitario della verità. La teologia di Ireneo di Lione*, Città Nuova, Roma 2006, pp. 260-265).

70) «Se il *Logos* è il principio che si fonda sull'*autodistinzione* del Figlio eterno dal Padre e che genera tutta la realtà finita esprimendosi come altro rispetto ad altro, allora, col sorgere di sempre nuove forme e quindi di altro sempre diverso da quel che lo ha preceduto, viene a formarsi anche il sistema delle relazioni che lega tra loro i fenomeni finiti, ma anche i fenomeni e la loro origine, l'infinitudine di Dio» (W. Pannenberg, *Teologia sistematica 2*, cit., p. 77).

principio di unità e di molteplicità del creato nel quadro evolutivo che emerge dall'odierna cosmologia scientifica.
L'impianto teologico di Ganoczy recupera una tradizione della Patristica orientale denominata *Trinitas creatrix* che esprime bene il tema della *creatio continua* e meno la *creatio ex nihilo*. Tale dottrina intende l'unità trinitaria come comunione dinamica di tre amanti paritari e cooperanti, e l'atto creatore come riflesso eterno di tale sinergia creativa consentendo di gettare "ponti analogici" coi recenti studi sulla *sinergia* che vengono dal mondo scientifico.

Una corretta articolazione del rapporto Dio-mondo

Come intendere la relazione che il Dio creatore intrattiene con il creato una volta che esso è posto e conservato nell'essere, se le scienze dicono che il creato conosce un'evoluzione, e dunque dei salti qualitativi e non solo degli incrementi quantitativi nel suo sviluppo?
La dottrina tradizionale di Dio come *Causa prima omnium rerum*[71] in una visione meccanicistica della natura ha di fatto separato il Creatore dal creato e ha ridotto l'azione creatrice all'*istante iniziale*. Dopo aver creato, a Dio non resterebbe che osservare "da fuori" lo sviluppo regolare di un meccanismo perfetto senza intervenire se non occasionalmente e in violazione delle leggi naturali ("miracolo"). Una simile visione ha reso sempre più difficile immaginare la relazione di Dio col creato dopo l'istante iniziale e ha portato all'esclusione del Creatore, divenuto "ipotesi non necessaria" alla spiegazione del reale, decretata dal meccanicismo moderno.
Tutte le proposte teologiche considerate invertono questa tendenza. Esse intendono "riportare" Dio nel cosmo e pensarne la presenza e l'azione nel cuore di questo universo che le scienze naturali descrivono come realtà dinamica e creativa. In vista di questo la rivelazione trinitaria del volto di Dio si rivela ancora estremamente potente.
In particolare, essa permette di articolare in modo equilibrato le dimensioni di trascendenza e di immanenza della relazione Dio-mondo superando due modelli problematici utilizzati nel passato: quello della trascendenza senza immanenza, nel quale prevaleva un'esteriorità e persino una separazione problematica a livello teologico, metafisico e anche cosmologico; e quello dell'immanenza, modello in cui non si è sempre riusciti a custodire l'alterità reale di Dio, e la consistenza autonoma del creato, identificando in varie forme il divino con la natura.
L'ermeneutica trinitaria del principio di creazione consente ai nostri autori di esprimere la relazione Dio-mondo come rapporto *pericoretico*[72] di mutua e reciproca

71) Nella formulazione di Tommaso d'Aquino: «Sed Deus, qui est c*ausa prima omnium rerum*, cujuslibet rei creator est» (*Super Sent.*, lib. 2, d. 1, q. 1, a. 3).
72) *Pericoresi* è un termine che conosce una lunga storia in filosofia, in cosmologia e in teologia. Con *pericoresi* tra Dio e il mondo s'intende la reciproca *in-abitazione* dell'uno nell'altro che, per essere tale, esige ed esprime la loro reciproca alterità e distinzione. Il termine è utilizzato con significato tecnico dal filosofo greco Anassagora e poi dalla cosmologia stoica per «indicare il mutuo *in-esistere* dinamico di tutte le cose in tutte le cose grazie all'in-esistere in esse dello spirito che organizza il mondo» (A. Ganoczy, *Il Creatore trinitario*, cit., pp. 162-163).

in-esistenza. L'idea di *pericoresi* esige ed esprime la reciproca alterità e distinzione dei piani e, al contempo, permette di parlare di una libera decisione del Creatore di creare la natura "con la natura".
Nella teologia di Pannenberg la mediazione del Figlio quale unico *Logos* della creazione è la ragione ontologica sia del progressivo divenire "altro" della realtà finita, sia dell'ordine che lega tra loro le figure create. Il *Logos* come principio di unità nella differenza è pensato non solo trascendente, ma anche presente e operante in ogni singolo processo di formazione e sviluppo dell'esistenza finita; che questo possa accadere evitando gli estremi del panteismo e della relazione estrinseca (causa-effetto) è rivelato nell'incarnazione dello stesso *Logos* in una creatura, evento cui tutta la creazione come storia è diretta.
Il principio di creazione espresso in forma trinitaria offre, inoltre, ai nostri autori un criterio valido per criticare le recenti forme di panteismo proposte da alcuni scienziati sulla base di una presunta affinità tra la fisica contemporanea e alcune correnti della mistica orientale[73].

Verso una nuova ontologia della creazione?

È pensabile una proiezione del ritmo trinitario dell'essere di Dio nella creazione? si può esibire una sorta di "trinitarizzazione" della trama del reale? I nostri autori, Pannenberg e Ganoczy in particolare, credono di sì. Guidati da tale convinzione, essi elaborano delle proposte per un'ontologia *dinamica* e alternativa alla statica ontologia della sostanza per superare una visione *oggettivistica* e *atemporale* della realtà. Anche Euvé, pur non partendo esplicitamente da una formulazione trinitaria dell'atto creatore, propone un'ontologia dinamica e "non metafisica" attraverso la riflessione di E. Fink sul gioco come "simbolo" del mondo[74]. Tutti questi tentativi interessano direttamente il dialogo tra la teologia e le scienze naturali, perché permettono di evidenziare convergenze tra i due ambiti al giusto livello: quello filosofico.
Ganoczy, prendendo le mosse dalla dottrina teologico-filosofica del Cusano, si rivolge all'ontologia della struttura proposta da E. Römbach[75] riconoscendo proprio nel Cusano il primo che ha pensato la realtà e la relazione Dio-mondo in termini "strutturali". L'ontologia di Römbach gli consente di esprimere il rapporto Crea-

73) Cf. F. Capra, *Il Tao della Fisica*, Adelphi, Milano 1989^2. Ganoczy critica esplicitamente la «tendenza significativa degli scienziati occidentali a ricercare quasi esclusivamente nell'Estremo Oriente una filosofia che li soddisfi» (A. Ganoczy, *Teologia della natura*, Queriniana, Brescia 1997, p. 147), atteggiamento che, a suo giudizio, o esprime ignoranza delle radici culturali, oppure tradisce un pregiudizio negativo verso la tradizione dell'Occidente cristiano.
74) Cf. E. Fink, *Il gioco come simbolo del mondo*, Hopefulmonster, Torino 2002.
75) Cf. H. Römbach, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Freiburg-München 1981. L'opera di Römbach non è ancora disponibile in traduzione italiana. Per un'introduzione alla sua filosofia cf. A. De Santis, *Dalla dialettica al Kairós. L'ontologia dell'evidenza di Heinrich Römbach*, Studia Anselmiana, vol. 136, Roma 2002, in particolare pp. 29-146.

tore-creatura come *struttura asimmetrica* di *momenti*[76] in relazione di reciproca inabitazione. Tale *pericoresi* (Dio nel mondo e il mondo in Dio) non solo esige la reciproca alterità e distinzione della realtà finita e infinita, ma permette al teologo ungherese di leggere la creazione come libera decisione del Creatore di attivare una storia di processi autoorganizzativi nella natura che non lo esclude, ma lo coinvolge senza confusione di piani. Si può così affermare che «l'infinito deve essere e rimanere infinito per far emergere il finito»[77] senza per questo dover escludere Dio dalla trama profonda del reale: è il Creatore, infatti, che sceglie di coinvolgersi come *momento* della struttura per creare la natura "con la natura". L'asimmetria dei *momenti* permette che sia proprio quello "divino" a suscitare l'evoluzione della struttura con una continua creazione di nuove "possibilità"[78].

Un'idea simile a tale "ontologia del possibile" si trova in Pannenberg, dove la valorizzazione del *proprium* cristiano è ritenuto l'unico modo «di salvare sia la trascendenza di Dio sia l'autonomia del creato, pur nella sua contingenza e dipendenza»[79]. La sua proposta ontologica si basa sulla convinzione che l'agire *ad extra* di Dio non sia «del tutto diverso da quello all'interno della sua vita trinitaria, poiché in esso questa stessa vita trinitaria [...] esce da sé e diventa la ragione determinante delle relazioni che si svolgono tra Creatore e creatura»[80].

L'atto creatore è finalizzato alla partecipazione del creato alla relazione del Figlio col Padre. Esso si realizza, sul versante della realtà finita, in uno sviluppo storico nel quale Pannenberg inserisce la fondamentale azione immanente dello Spirito di Dio. Qui egli propone la sua tesi più originale e discussa: concepire l'attività dello Spirito nel mondo naturale mediante l'assunzione teologica del concetto fisico di campo[81] a struttura temporale in cui il futuro è la dimensione più importante. Il futuro è il *campo del possibile*, della potenza di novità inesauribile che esprime il dinamismo creativo dello Spirito[82]. Considerando la temporalità come successione di eventi che scaturiscono dal *campo del possibile*, Pannenberg elabora un'ontologia non più *oggettivista* nella quale il concetto di *evento* assume un ruolo fondamentale. In questo modo egli può integrare in modo coerente, ed epistemicamente corretto, la riflessione filosofica sui risultati più recenti della scienza nella sua proposta teologica.

76) «Una struttura è sempre una compagine di singoli *momenti*, che possono essere efficaci solo insieme e come tutto» (H. Römbach citato in A. Ganoczy, *Il Creatore trinitario*, cit., p. 173).
77) A. Ganoczy, *Il Creatore trinitario*, cit., p. 195.
78) Dio soltanto può realizzare tutto il possibile, sia in sé che fuori di sé, «così che tutte le cose in fase di divenire possono attendersi la loro realizzazione da lui» (A. Ganoczy, *Il Creatore trinitario*, cit., p. 153). Nella visione di Cusano, che Ganoczy fa propria, la Trinità non crea tanto «esseri "completi e finiti", quanto piuttosto esseri in fase di divenire, al fine di indurli in un modo ben determinato ad autorealizzarsi, autoespandersi e autoperfezionarsi» (*ibid*., p. 152). L'atto creatore origina un mondo in divenire e orientato a un essere maggiore e migliore.
79) G.L. Brena, *Teologia della creazione e cosmologia*, cit., p. 30.
80) W. Pannenberg, *Teologia sistematica 2*, cit., p. 16.
81) Per approfondire il tema cf. W. Pannenberg, *Teologia sistematica* 2, cit., pp. 94-137.
82) Il futuro è in Pannenberg «il fondamento di una nuova creazione aperta a un più elevato compimento e anche fonte di novità [...] nella potenza creatrice del futuro, come campo del possibile, viene ad esprimersi il dinamismo dello Spirito di Dio nel creato» (W. Pannenberg, *Teologia sistematica* 2, cit., p. 118).

Il ricorso al pensiero di Fink permette anche a Euvé di superare i vincoli e la staticità di un'ontologia "metafisica"[83] recuperando quei caratteri di dinamicità, azione spontanea e slancio vitale della realtà che convergono con l'odierna visione scientifica del mondo. Nella riflessione di Fink, infatti, è stato il primato storicamente acquisito dal pensiero dell'essere in Grecia a escludere progressivamente il movimento e la vitalità dalla trama profonda del reale, per cui occorre oggi un pensiero capace di recuperare il significato originario del mondo.

Dalla creazione come atto iniziale alla creatio continua

Un'altra sintonia evidente nelle opere dei nostri autori merita di essere segnalata. Essa attiene ancora alla possibilità di rinnovare il paradigma espressivo della relazione Dio-mondo recuperando una dimensione in parte "dimenticata" della dottrina della creazione.
Il principio di creazione è stato articolato dalla tradizione in due modelli distinti: la *creatio ex nihilo* e la *creatio continua*. La teologia successiva[84], confrontandosi con le concezioni cosmogoniche ellenistiche e col principio epistemico greco *ex nihilo nihil fit*, ha finito per consolidare soprattutto il primo aspetto, anche se è il secondo ad essere il più antico.
L'idea di *creatio continua* si radica nella visione fortemente unitaria dell'azione divina che è tipica della Patristica orientale. In Occidente l'idea viene assunta e definita nelle sue linee fondamentali da Tommaso d'Aquino: «Dio non conserva le cose con una nuova azione, ma continuando l'azione con la quale dà l'essere, azione che non è soggetta né al moto né al tempo»[85]. Tuttavia, il concetto di creazione continua ha conosciuto di fatto uno sviluppo minore e, soprattutto nella teologia latina, è stato in parte dimenticato.
L'odierno quadro cosmologico "storico-evolutivo" si presta a un recupero dell'idea di *creatio continua*. A giudizio di Pannenberg, il concetto tradizionale di "sostentamento" del creato non può più essere pensato come «permanenza inalterata di un modo di esistenza legato alla forma iniziale, ma [va inteso] come processo vitale, creazione continua e ristrutturazione creativa»[86]. L'evoluzione, sia del vivente sia dell'universo, ha di fatto aperto nuove prospettive di ricerca anche ai teologi;

83) Il termine "metafisica" non può essere impiegato in questa stagione senza opportune precisazioni. Rinviamo per questo ai saggi raccolti in *Seconda navigazione. Annuario di filosofia 2000*, Mondadori, Milano 2000, dal titolo "Necessità della metafisica". In particolare cf. i contributi di E. Berti, *La prospettiva metafisica tra analitici ed ermeneutici*, pp. 45-62; e di E. Agazzi, *Metafisica e razionalità scientifico tecnologica*, pp. 97-124.
84) L'approfondimento teologico del principio di creazione «avviene fin dall'inizio sulla base dei testi biblici veterotestamentari ripresi e riletti alla luce dell'evento Gesù in un confronto serrato e risolutivo con la tradizione filosofica greca e con le concezioni religiose e cosmogoniche correnti nel periodo ellenistico» (P. Coda, *Creatio ex nihilo amoris. Per una lettura trinitaria del principio di creazione*, in «Nuova Umanità», XXV [2003/1] 145, 55-68, qui p. 58).
85) «Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem; sed per continuationem actionis qua dat esse, quae quidem actio est sine motu et tempore» (*S. Th.*, I, q. 104, a. 4).
86) W. Pannenberg, *Teologia sistematica* 2, cit., p. 46.

diversi autori contemporanei individuano proprio nei caratteri di dinamicità, indeterminazione e novità della natura i luoghi critici per cogliere la partecipazione di Dio alla vita e allo sviluppo della sua creazione. Alcune tra le più importanti teorie scientifiche consentono oggi forme di *indeterminismo ontologico*[87] nell'interpretazione della natura per le quali è possibile pensare a un'intenzione divina di creare «il mondo *ex nihilo* in maniera tale da potervi agire in modo speciale senza intervenire nel flusso dei processi naturali»[88].
La *creatio continua* intesa dai nostri autori non è un processo "concreatore" solo immanente al finito con in sé la virtualità, individuabile e verificabile dalle scienze, di superarsi sempre. Essa esprime piuttosto, in una relazione *pericoretica* tra Dio e mondo, un concorso positivo del Creatore al raggiungimento di ogni soglia di differenza qualitativa del creato attraverso un'azione che attualizza l'opera creatrice lungo la storia del cosmo. In tale prospettiva diventa possibile chiamare "creazione" *tout-court* la relazione di Dio col mondo[89].
Inoltre, come già visto, l'idea di creazione continua permette di valorizzare l'azione dello Spirito Santo nel creato. La tradizionale impostazione teologica, a motivo di una concezione cosmologica statica e in accordo alla prospettiva prevalentemente cristologica dell'Occidente cristiano, ha sottolineato e precisato quasi esclusivamente la mediazione del Figlio/*Logos* nell'opera creatrice del Padre; la terza persona della Trinità – principio di vita, di dinamismo, di relazione, di novità – è sempre rimasta un po' in disparte. L'opera di Pannenberg, in particolare, conferma che «la visione evolutiva e relazionale dell'universo accreditata dalle scienze […] ha stimolato a una riscoperta della *dimensione pneumatologia del principio di creazione*»[90].

5. La "mistica soggettiva" come luogo teologico

La possibilità di tematizzare la mistica come luogo teologico è un tema che andrebbe declinato in due direzioni: per riferimento ad autori e opere della grande

87) Con il termine s'intende «un'interpretazione filosofica della natura secondo la quale potrebbe non esserci sempre una causa fisica efficiente per ogni effetto» (R.J. Russell, *Does "The God Who Acts" Really Act?*, *New Approaches to Divine Action in Light of Contemporary Sciences*, in Id., *Cosmology*, cit., pp. 110-150, qui p. 120).
88) R.J. Russell, *Cosmology*, cit., p. 19. Le teorie che permettono un'interpretazione indeterministica della natura sono alla base di una serie di proposte teologiche sviluppate da studiosi del CTNS di Berkeley e denominate *Non-Interventionist Objective Divine Action* (NIODA). Per un'introduzione accurata al progetto NIODA cf. R.J. Russell, *Does "The God Who Acts" Really Act?*, cit., pp. 110-150. Per approfondimento ulteriore rimandiamo ai cinque volumi della serie *Scientific Perspective on Divine Action* copubblicati da CTNS e Specola vaticana.
89) «La creazione è tutto l'arco dell'azione divina, a partire dalla formazione del mondo e dalla nascita dell'uomo fino alla conclusione del regno» (G. Barbaglio citato in P. Coda, *Dio e la creazione* I. *Trinità e creazione dal nulla*, in «Nuova Umanità», [XX 1998/1] 115, 67-88, qui p. 71).
90) P. Coda, *Teologia trinitaria della creazione e interpretazione scientifica del reale*, cit., p. 36.

tradizione mistica cristiana (mistica "oggettiva")[91]; ma anche sottolineando quella novità propriamente cristiana che è il rapporto tra pensiero e mistica. Rifacendoci agli studi di G.M. Zanghí[92] possiamo parlare, nel secondo caso, di una mistica "soggettiva", intendendo con questo termine un discorso nel quale «non si tratta solo di "pensare il mistico", né di riscoprire e ripercorrere gli intrecci tra mistica e metafisica [...] ma di sondare la scaturigine e la qualità mistica di un nuovo pensare»[93]. Abbozziamo uno sviluppo di quest'ultimo aspetto come conclusione del nostro lavoro.

La mistica soggettiva e il pensiero come atto personale

La teologia custodisce in sé tre momenti: il discorso *di* Dio all'uomo, il discorso dell'uomo *a* Dio (risposta) e, all'interno di questo, il discorso dell'uomo *su* Dio «in cui l'uomo cerca di comprendere chi sia Colui al quale *sta già parlando*»[94]; si tratta – in quest'ultimo caso – della teologia come scienza.
C'è un livello di conoscenza che distingue la teologia cristiana dalle altre grandi tradizioni spirituali e che Zanghí mette bene in evidenza. Si tratta di una profondità dell'atto conoscitivo creaturale "oltre" l'esercizio delle facoltà umane che lo Spirito di Dio, inabitando l'uomo, rende possibile. Un «*intelletto* – come lo definisce il nostro autore – che in qualche modo supera la ragione, viene prima di essa che da lui è posta in cammino e in lui il suo cammino si conclude»[95]. Una simile conoscenza mistica richiede all'uomo – e come tale anche al teologo – di "spogliarsi" della sua natura creata per accogliere l'Assoluto che gli si dona; egli deve "spossessarsi" dell'essere proprio attuando la sua personalità come è rivelato nel mistero dell'Incarnazione[96]. Infatti, è per la *kenosi* del Verbo che l'uomo riceve il dono della natura divina: «la persona creata è chiamata a partecipare, *come persona*, della natura divina stessa [...]; non è la natura creata a partecipare della natura divina, ma *la persona creata* che, *nel Cristo* accoglie, *come persona*, la natura divina»[97]. Per tale partecipazione, scrive ancora Zanghí, «la persona creata è introdotta nella conoscenza e nell'amore di Dio *nel modo di Dio*»[98]. È questo il risvolto che tocca direttamente il nostro tema, ovvero la possibilità di elaborare una teologia della creazione attingendo al contempo dalle "due" forme di conoscenza di Dio. La per-

91) Tra i nostri autori, Euvé e Ganoczy fanno ricorso alla grande tradizione mistica cristiana (in particolare a Meister Eckhart, Alfonso Rodriguez e Ildegarda di Bingen) nella convinzione che essa custodisca un patrimonio di intuizioni e contenuti sulla natura che possono rivelarsi fecondi per elaborare una teologia della creazione.
92) Cf. G.M. Zanghí, *Dio che è amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 2004³, pp. 36-56.
93) P. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma 2004², pp. 397-398.
94) G.M. Zanghí, *Dio che è amore*, cit., p. 37.
95) G.M. Zanghí, *Gesù Abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova, Roma 2008, p. 35.
96) Cf. G.M. Zanghí, *Dio che è amore*, cit., pp. 47-49.
97) *Ibid.*, pp. 47-48.
98) *Ibid.*, p. 48.

sona creata, infatti, «può conoscere e amare Dio (e la creazione tutta) nel modo di Dio nella relazione con il Padre e lo Spirito del Figlio; e può conoscere e amare Dio Signore della creazione tutta, nel modo della creatura [...] queste "due" conoscenze di Dio avvengono nell'unica persona che è l'uomo creatura amato da Dio nel dono di Sé nel Figlio»[99].
Sviluppata una tale consapevolezza, il teologo deve mettersi nelle condizioni che gli consentono di "fare" teologia come sintesi tra la conoscenza di Dio nel modo di Dio (teologia mistica) e la conoscenza di Dio nel modo dell'uomo, sintesi possibile «grazie alla comunione delle due conoscenze nell'unità della persona»[100]. Soltanto così fede e ragione non rimarranno, in lui, due vie distinte di conoscenza, ma diverranno un'unica via unendo «il divino offerto nella fede immersa come "forma" nella ragione, e l'umano aperto nella ragione strappata a sé da Dio nella fede per essere colmata di luce. Senza confusione, senza separazione»[101]. Il "luogo" nel quale la persona creata attinge la natura divina spogliandosi – relativamente e non in modo assoluto[102] – della sua natura creata non può che essere, secondo Zanghí, la vita ecclesiale, ovvero la persona, l'uomo nel Cristo in tutte le sue multiformi espressioni[103].

Donarsi il pensiero...

Il luogo teologico per eccellenza è individuato così nell'esperienza di comunione profonda che la comunità dei discepoli vive per la presenza del Risorto in mezzo a loro; tale esperienza è la *grande* e *prima* teologia da cui nasce la "teologia come scienza" (teologia *seconda*, coscienza riflessa) nella sua piena e graziosa potenzialità. È questa la novità che l'evento cristiano può donare al pensiero: si tratta di quel modo di pensare capace di tradurre, «nel modo umano, il pensare vissuto nella teologia mistica, un pensare che accolga in sé ed esprima tutta la potenza di comunione che è la persona»[104]. Un pensare in cui l'altro è polo costitutivo della mia interiorità dilatata, nel Risorto, fino a comprenderlo e a lasciarmi comprendere da lui; un pensare vissuto come donazione radicale; «un pensare-donando-il-pensiero che è il pensare della persona dove essa, anche nel pensare, può esprimersi come amore, dono di sé»[105].
Si apre così la prospettiva di una dinamica *kenotica* di dono esperibile anche a livello intellettuale. L'*agape* reciproca vissuta nella comunità dei discepoli dell'unico

99) *Ibid*.
100) *Ibid.*, p. 49.
101) G.M. Zanghí, *Gesù Abbandonato maestro di pensiero*, cit., p. 38.
102) Cf. G.M. Zanghí, *Dio che è amore*, cit., pp. 47-48.
103) «Occorre che la teologia come scienza faccia spazio alla grande teologia che la precede, quella teologia che è la vita stessa cristiana espressa nelle esigenze compiute nella vita ecclesiale. [...] Questo è il discorso di Dio, dove la Scrittura si fa carne nelle membra del Cristo. I cristiani, con il Cristo Risorto *fra loro* sono la teologia *prima* [...] solo questa teologia può fare intendere il "di più" che la vita della Chiesa offre nel suo rapporto con Dio rispetto alla vita degli altri grandi universi spirituali. Sul piano della esperienza individuale è difficile percepire a fondo la novità cristiana» (G.M. Zanghí, *Dio che è amore*, cit., p. 50).
104) *Ibid.*, p. 51.
105) *Ibid.*, p. 52.

maestro può «alimentare e vivificare anche una dinamica relazionale di un gruppo di lavoro sul dialogo multidisciplinare – o di un gruppo di lavoro teologico – dove la dinamica agapica è qui intesa come amore vissuto nell'ambito intellettivo, come un pensare che si fa amore»[106].

Una dinamica reciproca di dono della propria intellettualità richiede a ciascuno di "perdere" i propri contenuti e le proprie intuizioni offrendoli agli altri e facendosi "vuoto" accogliente per le intuizioni e i contenuti che gli altri portano; tale dinamica del pensare, che nel "dono di sé" si fa "nulla di sé" per amore, «genera un nuovo spazio d'incontro che non è più quello del mio intelletto o quello degli altri, ma è lo spazio dell'intellettualità stessa del Cristo che si è offerto a noi come verità fatta carne [...] e che ora il nostro amore reciproco rende presente in mezzo a noi»[107].

Si configura così una forma agapica del pensiero che, conclude Zanghí, è l'unica capace di «esprimere nel parlare umano la conoscenza di Dio propria della creatura [...] infatti, il Dio che va detto creaturalmente è sempre solo il Dio Trinità, il Dio comunione: e ciò può accadere solo nella comunione tra le creature. Il Cristo tra noi rimane l'unica parola umana adeguata al mistero di Dio»[108].

MARCO BERNARDONI
Laurea magistrale in "Fondamenti e prospettive di una cultura dell'unità", indirizzo Teologico-filosofico, Istituto Universitario Sophia (2010)
marco.bernardoni@dehoniani.it

106) S. Rondinara, *Interpretazione del reale tra scienza e teologia*, Città Nuova, Roma 2007, p. 85.
107) *Ibid.*, p. 86.
108) G.M. Zanghí, *Dio che è amore*, cit., p. 53.