



S Post-cristianesimi

La sfida del post-teismo

Forme del cristianesimo dopo il cristianesimo. O, ancora, un cristianesimo post-cristiano. Un'interpretazione del cristianesimo in chiave tendenzialmente etica, il divino come dimensione profonda, se non esclusiva, dell'umano. Le diverse opzioni del post-teismo, oramai diffuse anche in Italia, ci vengono presentate dal filosofo e teologo Giovanni Ferretti con una disamina precisa, attenta a cogliere le differenze tra loro e gli aspetti comuni. Pur di fronte alla necessità di una profonda reinterpretazione del cristianesimo nell'attuale contesto storico, segnato dai cambiamenti indotti dalla modernità e dalla postmodernità, l'orizzonte descritto dai post-teismi appare come fortemente problematico. Il rischio – conclude Ferretti – è quello di privare il cristianesimo dei suoi tratti salienti, di stravolgere i nuclei centrali della verità cristiana: trascendenza e personalità di Dio, creazione, rivelazione e incarnazione, escatologia e risurrezione. Una sfida incombente a fronte del crollo culturale nella Chiesa cattolica e nel vissuto cristiano.

Il post-teismo in Italia è sorto soprattutto come un «fenomeno d'importazione», tramite una serie di traduzioni di testi di autori stranieri dei quali i curatori mostrano di condividere le tesi. Tra questi ultimi, si segnalano il presbitero cattolico Ferdinando Sudati e la redattrice di *Adista* Claudia Fanti; tra gli editori, Massari (Bolsena, VT), soprattutto per i libri di John Shelby Spong, e Gabrielli (San Pietro in Cariano, VR), soprattutto per l'edizione dei 4 volumi della collana «Oltre le religioni», dichiaratamente post-teisti, in cui sono presenti i principali esponenti del post-teismo cristiano internazionale.¹

L'editore Gabrielli ha inoltre pubblicato i primi libri o raccolte di saggi di autori italiani aderenti o simpatizzanti con il movimento, come Paolo Squizzato, Gilberto Squizzato, Paolo Zambaldi, Paolo Gamberini, Bruno Mori, Franco Barbero, Federico Battistutta e altri.²

Tra le prime caratteristiche del fenomeno rileverei quella di essere «un vero e proprio movimento», non solo la posizione di un autore, come nel caso dell'«ana-teismo» di Richard Kearney;³ e un movimento teologico-pastorale diffusosi in «ambito cattolico»; il che è una novità rilevante, anche se s'ispira ampiamente ad autori protestanti, come appunto il vescovo episcopaliano emerito John Shelby Spong, e con questi agli autori della teologia radicale della morte di Dio e, prima ancora, alla demitizzazione quale proposta da Rudolf Bultmann, al cristianesimo non religioso di Dietrich Bonhoeffer o addirittura a un filosofo come Baruch Spinoza.

E per l'aspetto costruttivo, a pensatori della tradizione mistica, in particolare Meister Eckhart, e a uno scienziato e teologo cattolico come Teilhard de Chardin.

Di questo movimento cattolico è stata individuata anche la data di nascita, quale indicata dal teologo José María Vigil nel primo volume, *Oltre le religioni*, della collana omonima.⁴ Essa risalirebbe a una proposta della Commissione teologica internazionale dell'Associazione ecumenica dei teologi e teologhe del terzo mondo (EATWOT) lanciata sotto il titolo di «paradigma post-religioso». Proposta discussa per la prima volta nel IV Simposio internazionale di teologia e scienze della religione, intitolato «Religione e cultura: memorie e prospettive» e organizzato dalla Pontificia università cattolica di Minas Gerais a Belo Horizonte dal 12 al 14 settembre 2011.⁵

In America Latina la proposta sarebbe poi stata discussa e assunta come materiale di studio da innumerevoli gruppi di base quale «nuova necessaria fase della teologia della liberazione». Per un'autentica liberazione sociale d'ispirazione cristiana sarebbe infatti indispensabile liberare il popolo dalla religiosità mitica che ancora pervade la religiosità cattolica e in genere quella delle religioni; religiosità che si affida passivamente a interventi straordinari di un Dio inteso come signore onnipotente, separato dal mondo e che può intervenire ad arbitrio sollecitato da preghiere e atti di culto. Credenza mitica che impedireb-

be un attivo impegno nel processo di liberazione imminente alla storia.⁶

Qualche anno dopo, per iniziativa di José María Vigil, la proposta fu ripresa coinvolgendo persone di diversi continenti che vi si mostravano in sintonia o avevano fatto da parte loro proposte teologiche analoghe, come in particolare John Shelby Spong (con la sua rilettura post-teista del cristianesimo) e Roger Lenaers (con il suo impegno a una rilettura del cristianesimo in termini non religiosi).

L'esito del confronto fra questi autori è stato pubblicato dalla rivista *Horizonte* 13(2015) 37, nel «Dossî: Paradigma Pós-Religional». Da esso sono tratti i capitoli del libro degli autori J.S. Spong, M.L. Vigil, R. Lenaers, J.M. Vigil, *Oltre le religioni*, sopra citato come primo volume della collana «Oltre le religioni» pubblicata dall'editore Gabrielli.⁷

CARATTERISTICHE TEORETICHE GENERALI

Data la natura magmatica del movimento, non c'è da stupirsi che vi siano posizioni e sensibilità teologiche differenti, sia nella definizione del teismo che si vuole abbandonare, sia nelle alternative che al teismo si intendono proporre, con la relativa reinterpretazione del cristianesimo in chiave post-teista. In prima approssimazione mi pare che si possano individuare due forme teoriche di post-teismo, una più mitigata e l'altra più radicale, che naturalmente include in sé anche la prima.

Comune a entrambe è la critica alla concezione di Dio come ente supremo *separato* dal mondo, «che vive nell'alto dei cieli», interviene negli eventi del mondo dall'esterno, con azioni soprannaturali o miracolose oltre le leggi della natura, impone leggi di comportamento etico e religioso, premiando chi le osserva, i buoni, e castigando chi non le osserva, i cattivi; che è sensibile alle preghiere e ai sacrifici cui risponde elargendo i suoi favori ecc. Concezione che viene identificata con il teismo classico e sarebbe alla base della religione come configuratasi storicamente a partire dal periodo agrario del Neolitico.

Un'invenzione umana che avrebbe soppiantato la religiosità precedente, del Paleolitico, di tipo naturalistico e matriarcale, che considerava sacra la natura e le sue energie vitali e si riteneva in profonda simbiosi con essa. Tale nuova concezione teista sarebbe stata fatta propria sia da Israele sia dal cristianesimo. Pervaderebbe i racconti della Bibbia ebraica come pure quelli del Nuovo Testamento; e di conseguenza tutta la dottrina cristiana.

La forma mitigata di post-teismo sembra mantenere la *distinzione* Dio-mondo e quindi una certa trascendenza o alterità di Dio rispetto al mondo, sia pure espressa in termini di «profondità», «senso ultimo», «dimensione profonda» o simili, spesso non privi di ambiguità. E in certa misura sembra anche voler mantenere la persona-

lità di Dio, la creazione e l'agire libero di Dio, sia pur immanente nel corso del mondo.

La forma radicale o estrema di post-teismo sembra invece negare ogni tipo di trascendenza, alterità o distinzione di Dio dal mondo, e di conseguenza la sua personalità e la sua libera azione nei confronti del mondo; quindi la creazione, la guida provvidenziale del corso del mondo, fino alla negazione di un *eschaton* oltre la storia spazio-temporale.

Come alternativa, essa propone una «religiosità cosmica», che intende Dio come l'«Energia primordiale», venera la «Maestà infinita dell'universo», sta in riverenza e meraviglia di fronte al «Mistero del mondo». Una forma di «monismo cosmico» che si avvicina alla tradizione religiosa orientale, in particolare buddhista, come pure alla tradizione mistica occidentale alla Meister Eckhart o anche alla filosofia di Spinoza, ove Dio è inteso come l'unica, eterna e necessaria sostanza, né personale né libera.⁸

Comune alle due posizioni è la convinzione che il teismo sia definitivamente «morto» nella coscienza dell'uomo moderno in seguito ai progressi della scienza, con la sua nuova visione dell'universo (scoperte astronomiche, evoluzione, psicoanalisi, fisica quantistica, relativismo, neuroscienze, nuova cosmologia ecc.) e con la sua progressiva spiegazione dei fenomeni naturali.

Secondo questa diagnosi, sarebbe soprattutto la scienza moderna ad aver causato il progressivo distacco dell'uomo moderno dalla religione in generale e dal cristianesimo in particolare, considerati solidali con il teismo ormai scientificamente insostenibile; e il parallelo diffondersi dell'ateismo, inteso come la semplice negazione di tale teismo e ad esso quindi speculare (come sostenuto dall'anateismo di Kearney).

Con la crisi del teismo si avrebbe di conseguenza la riduzione a costrutti mitici, semplicemente umani, di tutti i racconti miracolistici dell'Antico e del Nuovo Testamento. Poiché questi sarebbero alla base della dogmatica cristiana, le affermazioni fondamentali di cui essa consta risulterebbero anch'esse pure invenzioni mitiche, oggi del tutto incredibili. Tali, ad esempio, la dottrina della creazione, della caduta, della redenzione attraverso l'incarnazione di Dio in Gesù (del tutto mitico, ovviamente, il racconto della concezione verginale di Maria), il sacrificio della croce, la risurrezione, l'ascensione, la Trinità ecc.

Da questa diagnosi e dalla convinzione che la fine della religione teista (considerata mero costrutto storico) non significhi la fine della *spiritualità* (invece essenziale all'essere umano), discende l'intento teologico-pastorale del movimento: svestire il cristianesimo del suo rivestimento mitico teista per esprimerne l'essenza in termini post-teisti: unica via per salvaguardarne il futuro in epoca moderna e metterne a frutto il nucleo essenziale, considerato capace di offrire anche oggi un importante contributo alla maturazione umana.

In questa imponente operazione di «demitizzazione» ci si ritiene sollecitati e autorizzati sia dai risultati delle *scienze religionistiche*, che avrebbero attestato l'origine storica, e quindi – come si deduce – di semplice invenzione umana della religione teista, considerata un arcaico tentativo di dare un senso ai fenomeni della natura di cui non si conoscevano le cause effettive; sia dai risultati delle *scienze storico-critiche* applicate alla Bibbia, all'Antico Testamento e anche al Nuovo, che avrebbero appurato la non storicità di tutti i racconti di eventi miracolistici ivi narrati, e quindi la natura di costruzioni umane di carattere mitico di tutti gli elementi della dogmatica cristiana. Donde l'impegno a risalire all'esperienza originale di Cristo fatta dai discepoli, in cui si troverebbe l'essenza del messaggio cristiano originario.

In positivo, si va dalla proposta d'individuare quale esperienza umana tali costruzioni mitiche ormai obsolete intendevano trasmettere – una forma d'interpretazione del senso del mito cristiano in coerenza con la mentalità moderna e con l'esperienza spirituale umana universale – fino alla proposta di lasciare da parte tutta la cosiddetta «storia sacra» descritta dai racconti biblici, per attenersi alla «nuova storia sacra» universalmente accessibile, quella del racconto della scienza cosmologica ed evolutivistica moderna.

Per la prima posizione, che fa parte della forma mitigata di post-teismo cristiano, vorrei segnalare il pensiero di Spong e di Lenaers; per la seconda, che partecipa della forma più radicale, il pensiero di María López Vigil. Per poi passare a delineare alcuni esempi di altre concezioni che più o meno oscillano fra le due posizioni. Nel descrivere le varie forme del post-teismo, saranno messe in luce anche le principali concezioni che caratterizzano il fenomeno e che si ritrovano in misura più o meno accentuata nei suoi esponenti.

ALCUNE FORME E CONCEZIONI TIPICHE DEL POST-TEISMO CRISTIANO

Spong e la «nuova riforma»

Il nucleo del pensiero teologico di John Shelby Spong (1931-2021, vescovo episcopaliano statunitense), espressamente post-teista, è contenuto nelle 12 tesi che egli ha proposto nel 1998 alla discussione delle Chiese cristiane come appello a una «nuova riforma». Di esse ha dato un ampio commento nel saggio «Le 12 tesi. Appello a una nuova riforma».⁹ Tesi che sono la sintesi del libro, dello stesso anno, *Why Christianity Must Change or Die. A Bishop Speaks to Believers in Exil* (HarperOne, New York 1998).¹⁰

La prima tesi dichiara morto il teismo, nella definizione che ne dà, e il dovere di trovare un modo nuovo di concepire e parlare di Dio. Tesi determinante per quelle che seguono riguardanti le concezioni fonda-

tali del cristianesimo tradizionale, dalla cristologia all'escatologia.

«Il teismo come modo di definire Dio è morto. Non possiamo più percepire Dio in modo credibile come un essere dal potere soprannaturale, che vive nell'alto dei cieli ed è pronto a intervenire periodicamente nella storia umana, perché si compia la sua volontà. Pertanto, oggi la maggior parte di ciò che si dice su Dio non ha senso. Dobbiamo trovare un nuovo modo di concettualizzare Dio e di parlarne» («Le 12 tesi», 71).

Donde la crisi della fede cristiana in cui viviamo, espressa in termini teistici. Ci basti qui ricordare la seconda tesi, sulla cristologia: «Dal momento che Dio non può essere concepito in termini teistici, non ha senso cercare d'intendere Gesù come "l'incarnazione di una divinità teistica". I concetti tradizionali della cristologia sono, pertanto, finiti in bancarotta» (*ivi*, 81).

Spong, da parte sua, pensa in positivo che il nucleo del messaggio e della fede cristiana sia da individuare nell'«esperienza dell'incontro con Dio in Gesù» fatta dai primi discepoli (cf. *ivi*, 84). Mentre l'attribuzione a Gesù di poteri soprannaturali che gli permetterebbero di compiere «miracoli», come pure i racconti della nascita verginale, dell'incarnazione, della risurrezione, fino alla concezione della Trinità, sarebbero delle costruzioni posteriori, con cui si è cercato di esprimere tale esperienza nei termini del teismo proprio della cultura religiosa del tempo. Oggi l'esperienza cristiana originaria potrebbe però essere diversamente espressa in termini post-teistici. Ad esempio dicendo: «Forse le persone hanno visto e sperimentato nella sua vita "la fonte della Vita", nel suo amore "la fonte dell'Amore" e nel suo essere "il fondamento dell'Essere". Forse hanno sentito in lui e da lui la chiamata a vivere in pienezza, ad amare generosamente e a essere tutto ciò che ciascuno poteva essere» (*ivi*, 84s).

Concependo il divino e l'umano non più come due regni separati ma come «una realtà continua», il cammino verso la pienezza e il divino consisterebbe «nel farsi profondamente e pienamente umani» (*ivi*, 85), «nel trascendere la necessità di sopravvivere e nell'essere capaci di donare se stessi nell'amore per gli altri» (*ivi*).

Come si vede, si tratta di un'interpretazione dell'essenza del cristianesimo in chiave tendenzialmente etica, pur senza eliminarne del tutto una qualche misteriosa fonte trascendente, distinta ma non separata dualisticamente dal mondo. Così ad esempio egli altrove afferma: «Io sperimento Dio come "Altro", come "Trascendenza", come "Profondità" e come il senso ultimo della vita (...) Il divino è la dimensione profonda dell'umano».¹¹

Roger Lenaers e il suo cristianesimo non religioso

Roger Lenaers (1925-2021, presbitero gesuita belga, poi parroco cattolico nel Tirolo austriaco)¹² ritiene che il

cristianesimo nella sua essenza non sia una religione, cioè un teismo (religione e teismo sono per lui, e in genere per i post-teisti, la stessa cosa), bensì «la comunità di coloro che si lasciano guidare dalla fede in Gesù di Nazaret, che riconoscono in lui la rivelazione immortale del Mistero assoluto o, in parole premoderne, riconoscono Gesù Cristo come l'eterno Figlio di Dio».¹³

Di conseguenza, è possibile a suo avviso abbandonare tutti gli elementi religiosi di cui tale fede è stata storicamente rivestita, come i dogmi, le leggi, i sacerdoti, i sacramenti, i libri sacri, i templi, i voti e le preghiere, e cercare di conciliarla con la modernità. Il che, a suo avviso, è possibile se la nuova immagine post-teista di Dio, come di quel «qualcosa» di misterioso che «sta dietro tutte le cose» ed è l'elemento chiave della religiosità, riesce a includere «i due elementi classici dell'immagine cristiana di Dio, quelli di Creatore e di Padre» («Cristianesimo e modernità sono compatibili?», 136).

Quanto alla *creazione*, ciò è possibile se questa viene intesa non come un «produrre» ma come un «esprimere la propria interiorità nella materia» (*ivi*, 135). Il cosmo sarebbe quindi da intendere come «l'autoespressione di uno Spirito assoluto che evolve lentamente», senza più opposizione tra «Dio» e cosmo, ma «solo distinzione» (*ivi*, 136), indispensabile per non compromettere la nostra libertà e la nostra autonomia.

Quanto al termine *Padre*, esso richiamerebbe l'esperienza che Gesù ha fatto della Realtà ultima come amore assoluto nei suoi confronti, quindi non letteralmente come suo padre, ma per lui come un padre, che lo incoraggiava ad amare sempre. E si aggiunge: «Questo amore assoluto non abita in cielo, ma nel cuore di tutto ciò che esiste e porta costantemente tutte le cose a evolvere, spingendo gli esseri umani a essere più umani, a essere più amore. Questo Qualcosa, pertanto, è un "Tu" assoluto, che ci dice "tu"» (*ivi*, 137).

Per il resto, si richiede una *profonda riformulazione del credo cristiano in termini non più teistici*. Il che implica «abbandonare il credo formulato a Nicea» (*ivi*, 138), dichiarare impossibile la risurrezione dei corpi, intendere la risurrezione di Cristo e la nostra come la «transizione finale verso l'Amore assoluto» (*ivi*, 142), considerare la Bibbia come un libro di parole umane, con le quali gli autori, dotati di capacità mistica, «hanno cercato di esprimere la propria intensa esperienza del Meraviglioso trascendente» (*ivi*, 147) ecc.

In conclusione egli si chiede: «Cosa resta del monumento millenario cattolico, se uno abbandona il *Theos* e diventa un fedele "a-teistico"? Non ci sono dubbi: resta l'essenza. E questa essenza non è la formulazione del credo, non è un libro con le parole infallibili di Dio, non sono i dieci comandamenti, non è una gerarchia autoritativa, non sono i sacramenti e il sacerdozio o la messa e i rituali della liturgia, non è la preghiera di petizione né l'obbedienza alle regole della Chiesa. È la coscienza del

fatto che siamo parte di un cosmo che è l'autoespressione, in continuo movimento evolutivo, dello Spirito creativo, che è Amore, insieme al desiderio di lasciarci muovere da questo Amore, seguendo Gesù, che noi conosciamo come qualcuno che è eternamente vivo perché totalmente pieno d'amore» (*ivi*, 156).

Un'interpretazione del cristianesimo, quella di Lenars, in termini, oltre che etici, anche «mistico-cosmici», come potremmo sintetizzare.

José María Vigil e la storia sacra cosmica

Molto più radicale è la posizione di José María Vigil (presbitero claretiano spagnolo, naturalizzato nicaraguense, coordinatore dell'EATWOT ed esponente di punta del cosiddetto nuovo paradigma post-religioso o post-teista), sia nella critica a tutta la visione religiosa cristiana teista, sia nella proposta alternativa. Quanto all'aspetto decostruttivo, va rilevato il suo carattere «militante». I vari elementi teisti del cristianesimo non vanno abbandonati con discrezione, lasciandoli cadere in disuso; si tratta «di enunciarli e di combatterli, sia per la loro natura obsoleta sia, soprattutto, per il loro carattere nocivo». ¹⁴

La proposta alternativa abbandona del tutto ogni riferimento ai racconti biblici, considerati di natura mitica, per affidarsi all'unica fonte autentica di verità anche per quanto riguarda il senso della vita e la promozione della profondità umana, e cioè al racconto della scienza. Bastino queste due citazioni: la prima di evidente sapore positivistico comtiano: «Le questioni del significato della nostra vita, ancestralmente controllate in maniera esclusiva dalla religione e più tardi anche dalla speculazione filosofica, hanno cambiato sede, venendo oggi esaminate nel laboratorio della scienza (...) la quale per la prima volta risponde anche in maniera ampia e in buona parte soddisfacente alla domanda su *chi siamo e da dove veniamo*» («Ricentrando il ruolo futuro della religione», 169).

La seconda citazione suppone la conseguente rivoluzione epistemologica che si propone per la teologia, ovvero la sostituzione del primato delle sacre Scritture come libro della rivelazione di Dio con il primato del libro della natura, che solo la scienza interpreta correttamente e in maniera universale. Del libro della natura le Scritture sarebbero infatti un semplice «commento», scritto dagli uomini elaborando miti con l'aiuto della fantasia per dare un senso e un orientamento, in epoca prescientifica, alla Realtà sconosciuta. Si arriva così a dire, a proposito di evoluzione contro creazione: «Le Chiese cristiane (...) non sono in grado di comprendere come il vero "racconto", quello fondamentale, non sia quello costituito dai miti biblici, ma quello che la scienza ci viene mostrando, la *new cosmological story*, la nuova storia cosmica scientifica. La nostra vera storia sacra è la storia sacra cosmica, la nascita del Cosmo, i suoi 13.730 milioni di anni di evoluzione...» ¹⁵

In questa nuova storia sacra non c'è più posto per il teo-centrismo, per il cristo-centrismo e tanto meno per l'ecclesio-centrismo, ma solo per l'*oikocentrismo*, che diventa il termine chiave della nuova religiosità post-teista. «Non c'è spazio – si scrive – per un'altra "centratura" che non sia quella della Realtà, la Realtà cosmica sacra totale di cui siamo parte, a cui apparteniamo, poiché è il nostro *Oikos*, la nostra grande casa. L'unico centrismo apparentemente praticabile in questo momento storico è l'*oikocentrismo*» («Non si tratta più di credere», 59s).

Donde la descrizione della *nuova spiritualità oikocentrata* che si propone per il post-teismo: «Procediamo verso il riscatto di una spiritualità centrata sulla sacralità della Realtà cosmica, del nostro *Oikos* sacro, non più su un cielo immaginato al di sopra delle nubi o nel retro ontico della metafisica. In campo religioso si cercherà pertanto di vivere come ciò che siamo, come Terra giunta a pensare, a conoscere, ad adorare, a riscoprirsi come Gaia, cosmo cosciente e sacro in evoluzione» (*ivi*, 68).

La negazione post-teista di un Dio separato dal mondo, dualisticamente fuori e sopra il mondo, non comporterebbe quindi la negazione del «Mistero del mondo», la «divinità» presente in questo Universo. «Per la visione scientifica – si osserva – non c'è un "fuori" del cosmo né un "sopra", non c'è nulla e nessuno di esterno al cosmo. Il che non significa negare il Mistero, la "divinità" presente in questo Universo, ma significa, questo sì, negare che si debbano utilizzare categorie mitiche per riferirsi a essa» (*ivi*, 64).

Donde anche la proposta di una *celebrazione liturgica* in riferimento non più alla storia sacra della Bibbia, ma alla nuova storia sacra dell'evoluzione del Cosmo come scoperta dalla scienza, cioè la proposta di una vera e propria celebrazione della «Pasqua cosmica», in cui «la Terra, il Cosmo, giungono a contemplarsi e a celebrarsi in noi». ¹⁶

Nello schema di celebrazione che si propone a titolo di esempio, vengono ripercorse, con atteggiamento contemplativo e adorante, le tappe dell'evoluzione del Cosmo fino all'uomo, accompagnandole col ritornello: «E il Grande Mistero è lì», ad animare il processo ascendente dall'energia alla materia e alla vita, fino a che, nell'uomo, «la Terra inizia a vedere se stessa, a sentirsi, a pensare, a riflettere nell'essere umano e nella sua scienza» («Pasqua cosmica», 216). Per concludere, in atteggiamento adorante: «Il Grande Mistero è qui, sulla Terra e nel Cosmo che, in noi, diventano coscienti di se stessi, e venerano, adorano, contemplano inebriati, con gratitudine, il Mistero che siamo e che tutto riempie» (*ivi*, 219).

Si salva, ci chiediamo, in questa posizione post-teista una qualche trascendenza di Dio o si identifica Dio con il mondo, la natura sacra, ove l'unica trascendenza è il continuo trascendersi del Cosmo? Farebbe pensare alla seconda alternativa, fra l'altro, il dichiarato proposito di recuperare la religiosità del paleolitico, centrata sulla sa-

cralità della natura, la Grande madre che ci genera e nutre, da cui veniamo e a cui torniamo. Quella religiosità che a suo avviso regnava prima della svolta che con la rivoluzione agraria avrebbe portato, nel neolitico, alla religione teista. Una svolta che si giudica essere stata dannosa per il pianeta e per la specie umana, da cui bisogna prendere le distanze «ritornando a casa» dopo «questo non necessario e già più che sufficiente lungo auto-esilio». ¹⁷

Più vigili su questo punto altri autori presenti in questi volumi, come José Arregi (dei Paesi Baschi, già presbitero francescano e teologo cattolico) e soprattutto Leonardo Boff (esponente cattolico di punta della teologia della liberazione), ai quali vorremmo ora accennare.

José Arregi e l'indeterminazione dell'alternativa

José Arregi dichiara espressamente la sua incertezza su come intendere ed esprimere l'alternativa al teismo. Contro il teismo egli afferma che ciò che chiamiamo «Dio» non è la spiegazione del mondo «ma è il Mistero del mondo, Mistero inesplicabile di bellezza e amore nel quale siamo, la nostra essenza ultima e la nostra vocazione suprema». ¹⁸

In ordine alla comprensione di questo unico Mistero del mondo, egli auspica la *collaborazione tra scienza e mistica* con i loro rispettivi metodi: «La scienza è l'arte di misurare le parti del tutto. La mistica è l'arte di contemplare il tutto in ogni parte» («Il credo dinanzi alla scienza», 56). Quanto ai limiti della scienza e ai suoi possibili contributi allo sguardo mistico si precisa: «Riguardo a questa Realtà Ultima o Prima, il Mistero del mondo, le scienze non affermano né negano alcunché, ma, questo sì, impongono al nostro linguaggio un certo quadro di coerenza e ragionevolezza, se vogliamo dire qualcosa che non sminuisca il Mistero» (*ivi*, 65s).

Per quanto riguarda il rapporto tra Dio e cosmo, si critica con nettezza – in linea con tutto il post-teismo – il «dualismo teista» ma anche il «monismo panteista» o l'ateismo associato al positivismo dogmatico: «Dio o la Realtà ultima e il mondo – si afferma – non sono due ma nemmeno uno. Dio o la Profondità del Reale non è né dentro né fuori dal mondo. Dio non è dicibile né localizzabile» (*ivi*, 66).

«Cos'è allora Dio – si chiede – al di là della sua immagine teista-personale e al di là della sua mera negazione atea associata al positivismo dogmatico? Non sappiamo dirlo: ci restano soltanto immagini insufficienti: Dio sta al mondo come il Tutto sta alla somma delle parti, come il Fondo o la Fonte di tutte le forme, l'Essere degli esseri, la Creatività dell'universo (...) La Comunione di tutti gli esseri, (...) l'Io di ogni tu e il Tu di ogni io, (...) l'Informazione universale, o l'Anima del mondo, o la Coscienza dell'universo, o la tenerezza degli amanti» (*ivi*, 67).

L'alternativa al «teismo personalista» rimane quindi indeterminata o dalle molte immagini o nomi. In accordo, ci pare, con la tradizione dell'apofatismo mistico, che spesso ricorre nei post-teisti.

Leonardo Boff e l'ecospiritualità

Indubbiamente più avvertito teologicamente e filosoficamente circa il rapporto Dio-Cosmo appare Leonardo Boff, tanto che non mi parrebbe da considerare tra i post-teisti in senso stretto, data la sua chiara affermazione della distinzione e trascendenza di Dio rispetto al mondo.

Nonostante alcune ambiguità terminologiche, come il titolo del suo saggio «Il Dio che sorge nel processo della cosmogenesi». ¹⁹ Egli infatti distingue nettamente tra ciò che può constatare la scienza e ciò a cui possono giungere la filosofia e la teologia, ovvero l'intelligenza umana animata dall'amore; intelligenza che anche lo scienziato, come essere umano, può mettere in atto, oltre e indipendentemente dagli esiti del suo metodo strettamente scientifico.

La scienza, infatti, come tale nulla sa e nulla può dire di ciò che c'era prima del Big Bang e della stessa «Energia di fondo» o «Vuoto gravido» immaginato dagli astrofisici come sfondo da cui sarebbe sorto il punto iniziale che ne sarebbe all'origine. Ma l'ordine finalistico del processo cosmologico che conduce al sorgere della coscienza umana, secondo il cosiddetto «principio antropico», non solo suscita meraviglia e profondo rispetto, ma «rimanda a un Ordine supremo: la coscienza e lo spirito indicano una Coscienza superiore e trascendente» (*ivi*, 110).

«A rigore – si precisa – l'Energia di fondo appartiene all'attuale ordine delle cose. Ma essa rimanda a una Realtà che è ancor più misteriosa e indecifrabile del Vuoto gravido, molto al di là di ciò che noi possiamo immaginare. Questo Vuoto gravido è una metafora di questa Realtà originaria, autenticamente misteriosa e affascinante» (*ivi*, 112).

In pratica, ci pare che Boff riprenda l'argomento tradizionale in favore dell'esistenza di Dio, che parte dall'ordine e dalla finalità della natura. Se non come dimostrazione scientificamente rigorosa, almeno come argomento con una portata veritativa simile a quella che Kant attribuiva alle prove dell'esistenza di Dio: quella di essere sufficienti a convincere in ordine alla prassi etica. ²⁰ Tanto più, come sostiene Boff, se alla ragione si aggiunge l'intelligenza del cuore o «la ragione cordiale», come egli la chiama, non senza assonanze con le «ragioni del cuore» di Pascal.

In senso non immanentistico sarebbero quindi da intendere – a nostro avviso – anche alcune espressioni ambigue di Boff come le seguenti, che aprono alla «ecospiritualità» quale l'intende e la propone l'autore: «Se tutto è energia in reti di relazioni, noi siamo in maniera speciale imbevuti di energia vitale, spirituale, cosmica. È attraverso di noi che la Terra e lo stesso Universo acquistano coscienza rivolgendosi anch'essi, a loro modo, alla Fonte sacra di tutto l'essere e di tutta l'energia. *Questa Energia, che*

ci rende vivi, è l'altro nome di Dio o dello Spirito creatore e vivificatore. Tale visione dà origine a una spiritualità: abbracciare il mondo significa abbracciare Dio, il quale si nasconde ed emerge in ogni essere. (...) Il principio cosmologico dell'auto-organizzazione dell'Universo sta operando in ciascuna delle parti e nel Tutto. Senza nome e senza immagine. Dio è il nome che le religioni hanno trovato per liberarlo dall'anonimato e inserirlo nella nostra coscienza e nella nostra celebrazione» (ivi, 114s).²¹

Una spiritualità, quella proposta da Boff, che si potrebbe definire di «naturalismo cosmico». Essa intreccia – in sintonia con l'intero movimento post-teista – visione scientifica e visione mistica, non senza una strana commistione tra le due, e soprattutto non senza ambiguità sul tema della trascendenza di Dio, che rischia di essere ridotto all'energia che pervade e muove il mondo, quale constatata o ipotizzata dalla scienza odierna.²²

Paolo Gamberini e il monismo relativo

L'intreccio tra scienza e mistica è teorizzato come metodo di lavoro teologico anche da Paolo Gamberini nel recente libro, sopra citato, *Deus duepuntozero. Ripensare la fede nel post-teismo*, del 2022.²³ A mio avviso esso rientra fra i testi finora più impegnati teologicamente in modo organico e costruttivo tra quelli a me noti della corrente post-teista.

Intento del libro, come indicato nel sottotitolo, è quello di *ripensare il cristianesimo in epoca di post-teismo*, che costituirebbe in campo culturale-religioso un vero e proprio «cambiamento di paradigma», nel senso inteso da Thomas Kuhn.

Nell'ambito del movimento post-teista cristiano si vorrebbe però passare dalla *fase destrutturante*, che avrebbe ben individuato il teismo da criticare ma non l'alternativa da proporre, a una *fase costruttiva, di sistema*, in grado di connettere in modo organico i risultati della ricerca storico-critica dei Vangeli, le più recenti scoperte scientifiche – in particolare quelle della fisica quantistica e delle neuroscienze –, le varie concezioni mistiche e la filosofia relazionale (cf. *Deus duepuntozero*, 24). S'intende, quindi, procedere con metodo *inter-* e *trans-disciplinare*.

Ma anche, ed è questa a nostro avviso una delle caratteristiche originali dell'opera, «movendosi dall'interno della stessa tradizione teista, in particolare della tradizione filosofica e teologica del *neoplatonismo*» (ivi, 18). Infatti, come si prosegue, «le cose *antiche* presenti in questa tradizione di pensiero sono un tesoro per la fede cristiana e rappresentano aperture per la visione *panenteista* e *post-teista*» (ivi).

Il *neoplatonismo panenteista*, ad esempio, sarebbe per l'autore già presente in san Tommaso e avrebbe ampiamente influenzato Meister Eckhart, a cui nell'opera si fa spesso riferimento. Elementi panenteistici sarebbero peraltro già presenti nel Nuovo Testamento, soprattutto in Paolo e nel Vangelo di Giovanni, che parlano della

pervasiva presenza di Dio in tutta la realtà e di una profonda unità di Gesù con Dio, a cui tutti siamo chiamati e coinvolti.²⁴

Come punto di partenza del discorso, Gamberini fa proprie sia la diagnosi della crisi del teismo data dai post-teisti, sia la loro definizione del «teismo» quale concezione che si immagina un Dio sovra-mondano, «separato dal mondo e che, di volta in volta a sua discrezione e arbitrio, interviene ora qui ora là» (ivi, 14). «Un essere personale che agisce nel mondo con miracoli, azioni particolari: attraverso l'ispirazione profetica, l'incarnazione, la provvidenza e il giudizio finale» (ivi, 33). Immagine che sarebbe costitutiva delle religioni, tra cui l'ebraismo, il cristianesimo e l'islam.

A differenza dell'ateismo, il post-teismo non rifiuterebbe però qualsiasi trascendenza, ma solo la trascendenza di tale immagine di Dio (ivi, 14). Anche se poco dopo, e nel corso del volume, l'unica trascendenza che si sostiene sembra essere quella dell'«auto-trascendenza» propria del mondo, di cui sarebbe fonte il «logos comune e mistico», che pervade ogni cosa ed esprime la natura stessa di Dio (ivi, 19).

Di conseguenza, l'autore negherà la distinzione assoluta tra Dio e mondo, considerata espressione di una logica duale, e sosterrà la tesi dell'«identità relazionale» tra Dio e mondo ovvero il cosiddetto «monismo relativo» (cf. ivi, 24 e *passim*), che convergerebbe con il «panenteismo» (ivi, 18, 467s).²⁵ *Monismo relativo* o relazionale che costituisce la chiave di volta della sua reinterpretazione della fede cristiana: «Il monismo relativo presentato in questo libro intende essere una proposta di rilettura della fede cristiana» (ivi, 24).

Come viene inteso questo «monismo relativo»? Gamberini lo descrive ricorrendo alla formula ($x = x + y$), che ripetutamente s'impegna a spiegare nel testo. Ad esempio: «La trascendenza e l'assolutezza di Dio ($x = x$) si danno nella sua relatività ($x + y$). Se l'identità di Dio si determina nella relazione al creato ($x = x + y$), significa che ciò che individua la creatura (*principium individuationis*) è proprio anche di Dio, non per identità assoluta ($x = y$) ma per identità relativa» (ivi, 76).

Cosa sia in concreto questa «identità relativa» viene in qualche modo precisato in seguito ove si parlerà, ad esempio, di «unità nella differenza» o di «distinzione, che è resa possibile da un'unità che la precede, l'abbraccia e la costituisce» (ivi, 467-68).

Più chiaramente, in un altro testo si dirà: «Nel monismo relativo i due aspetti (x) e ($x + y$) sono distinti solo *formalmente*, in realtà c'è *identità* tra loro. Come le due facce di una moneta, che non sono uguali, ma la stessa moneta, così Dio si identifica con la sua relazione con il creato, in virtù del suo essere creatività originaria».²⁶

Il punto discriminante rispetto al teismo tradizionale, mi pare di capire, è che mentre in tale teismo il mondo non può essere senza Dio che ne è il creatore e il fon-

damento, nel monismo relativo è Dio che non può essere senza il mondo, dato che il mondo è la sua autoespressione, l'esito del suo essere essenzialmente sempre in atto, in modo immutabile, e quindi sempre autoesprimendosi nel creare.

Il mondo insiste quindi in Dio, gli è essenziale, anche se non gli aggiunge nulla. Come dice san Tommaso – e questo sarebbe un elemento cardine del suo neoplatonismo – Dio è l'*Ipsum esse per se subsistens*, cui gli enti nulla possono aggiungere. Essi, infatti, sono già da sempre in Dio come sue idee coesenziali e anche come effetto della sua azione immanente. Dio non ha bisogno di passare dalla potenza all'atto né per crearli né per conoscerli perché li ha già da sempre in sé, fanno parte della sua essenza, sono «uno» in lui.²⁷

Come conseguenza di questa idea di «monismo relativo», si nega espressamente la libertà della creazione, con l'argomento che essa sarebbe un atto di arbitrio e introdurrebbe in Dio qualcosa di analogo al tempo (cf. *Deus duelpuntozero*, ad esempio 191, 376). Si darebbe infatti uno stato in cui Dio è in grado di creare o non creare, fare x o y, seguito da uno stato in cui Dio sceglie x o y (cf. *ivi*, 376).²⁸ Segue la negazione della personalità di Dio in quanto sarebbe connessa a tale libertà e legata al tempo. E anche una profonda revisione sia della cristologia sia della dottrina della Trinità di Dio.

Come s'afferma fin dalle prime battute dell'opera, «tale idea di Dio come relazione essenziale con il creato e non più separato, implica una ricomprensione dei due misteri fondamentali della fede cristiana: l'incarnazione di Dio e la Trinità di Dio» (*ivi*, 39).

L'incarnazione, spogliata del mito cristiano teista, va intesa come il vertice apicale dell'autoespressione o comunicazione graduale di Dio nel mondo (*ivi*, 36 e *passim*).²⁹ Non quindi un evento singolare, ma un evento cosmico; non un evento qualitativamente diverso dagli altri, ma se mai solo quantitativamente; o meglio offerto da Dio a tutti gli uomini e recepito secondo la capacità e la libertà di ognuno.

Dio si autocomunica sempre ugualmente a tutti ed è presente e attivo ugualmente in tutti, senza preferenze, nel processo di auto-trascendenza del mondo in cui si esprime. Ma ciascuno ne accoglie secondo le sue capacità. «Nel processo di autotranscendimento di tutta la realtà, Gesù di Nazaret non è un'eccezione ma rappresenta il culmine della recezione e dell'accoglienza creata del mistero di Dio che si comunica» (*ivi*, 37).

La Trinità? «È per così dire una metafora per esprimere la relazionalità assoluta dell'essenza divina» (*ivi*, 410). Ove per tale relazionalità assoluta s'intende non la relazionalità intratrinitaria tra le persone del Padre, del Figlio e dello Spirito, come intende il credo cristiano, ma la relazionalità con il «creato» o «mondo», che viene così a far parte dell'essenza divina, nel senso dell'«identità relazionale» espressa con la formula già citata di $x = x + y$ (cf.

ivi, 356s; 76s; cf. anche 159, ove si parla di «identità reale di Dio con la sua relazione al creato»).

In sintesi, per Gamberini, «Dio è Trinità, non perché è tre persone, ma è Trinità in quanto *relazione sostanziale* alla creatura. Il linguaggio trinitario non descrive tanto l'intimo essere di Dio a prescindere dalla *nostra* creaturalità, quanto intende articolare la relazione di tutte le cose in Dio» (*ivi*, 410).

A nostro avviso, se va certamente apprezzato il tentativo di Gamberini di ripensare le fondamentali verità cristiane alla luce della cultura moderna, ritenuta ormai post-teista, il risultato, formulato nella tesi del «monismo relativo», suscita seri interrogativi per il concreto rischio di stravolgere i capisaldi della fede cristiana, quali la personalità di Dio, la libertà della creazione e la consistenza del creato come realtà distinta da Dio, l'originalità unica dell'incarnazione del Figlio di Dio e la concezione trinitaria di Dio. Forse anche per un eccessivo appiattimento acritico sulle posizioni post-teiste, sulle quali vorremmo ora formulare alcune osservazioni critiche in riferimento ai numerosi problemi filosofici e teologici che coinvolgono.

PROBLEMI FILOSOFICI E TEOLOGICI NEL POST-TEISMO E OSSERVAZIONI CRITICO-VALUTATIVE

Tanti sono i problemi filosofici e teologici implicati in questo movimento di vera e propria decostruzione e ristrutturazione radicale del cristianesimo. Ne accennerò alcuni sotto forma di un sintetico bilancio dei meriti da riconoscere al movimento e dei punti che ritengo più discutibili. Tra i meriti soprattutto i seguenti tre.

Il merito di aver posto *la questione di Dio al centro* del ripensamento globale del cristianesimo nell'attuale fase culturale, in cui la secolarizzazione si caratterizza sempre più per la globalizzazione dei risultati della scienza e della tecnica, che ci hanno fatto uscire dalla «visione incantata» del mondo; per la crescente maturazione della coscienza etica più rispettosa dell'individualità e della libertà personale; per la diffusione del pluralismo religioso, in cui le varie visioni di Dio si incontrano e confrontano e nessuna può ormai pretendere il monopolio esclusivo del divino.

Il merito d'avere, in tale contesto, *evidenziato e criticato alcune visioni arcaiche e distorte di Dio* presenti nella tradizione religiosa, anche cristiana: ad esempio la visione di Dio come ente separato dal mondo, maschilista e guerriero, che opera arbitrariamente nel mondo come causa tra le cause, impone del tutto eteronomamente norme di comportamento costringendo a osservarle con premi e castighi... In una parola, quella visione «sacrale» di Dio come *mysterium tremendum et fascinans*, alla Rudolf Otto, che già Gesù aveva disambiguato nei confronti dell'Antico Testamento, presentando il Padre celeste come tutto e solo amore misericordioso.³⁰

Il merito d'aver richiamato alla necessità di porre *l'esperienza spirituale e mistica al centro* della vita cristiana, evitando di ridurre il cristianesimo a ideologia, legalismo o ritualismo. Un richiamo accompagnato dal tentativo, certamente più problematico ma apprezzabile, di collegare l'universalità unificante del pensiero scientifico con la presunta universalità unificante della spiritualità mistica di tipo cosmico-ecologico.

Tra i *punti discutibili* (o da discutere) nelle questioni a tutto campo che questo post-teismo cristiano coinvolge, ne segnalerò qui alcuni tra quelli che mi paiono più rilevanti.

Sulla definizione di teismo

È discutibile, anzitutto, il fatto che i post-teisti estendano arbitrariamente a tutta la tradizione religiosa, anche ebraico-cristiana, *la definizione di «teismo» che danno*: un Dio *separato* dal mondo e che vi interviene *dall'esterno* con azioni puntuali soprannaturali. Il «teismo» proprio della tradizione ebraico-cristiana, e non solo, non si caratterizza, infatti, per la concezione di Dio come un ente *separato* dal mondo, bensì perché lo intende come l'essere *distinto* dal mondo e creatore libero del mondo e in questo senso *trascendente* il mondo; e, soprattutto, perché lo ritiene dotato, in senso analogico, di intelligenza e libertà e quindi di personalità.³¹

Così, ad esempio, nella terminologia consolidatasi in epoca illuministica (quale definita da Kant),³² il *teismo* si definisce in contrapposizione al *deismo*, proprio perché mentre il *deismo* attribuisce a Dio solo predicati trascendentali, come l'assolutezza, l'infinità, la necessità, l'eternità e simili, il *teismo* gli attribuisce anche i predicati non trascendentali dell'intelligenza e della libertà e quindi la personalità. Ma né l'uno né l'altro, opponendosi all'*ateismo*, si definivano pensando Dio come separato dal mondo; se mai, in quanto lo pensavano come distinto dal mondo, si distinguevano dal *panteismo*.

Tutta la tradizione ebraico-cristiana, dall'Antico e Nuovo Testamento fino alla tradizione catechistica più comune, ha infatti sempre inteso Dio come presente e operante ovunque, in cielo, in terra e in ogni luogo (come affermava lo stesso catechismo di Pio X),³³ mai opponendo trascendenza e immanenza, signoria di Dio sul mondo e sua presenza operante in esso. Il cielo, in cui Dio abiterebbe, è sempre stata un'evidente metafora cosmologica! Dio, in quanto costantemente inteso come puro spirito, non è infatti localizzabile sopra o sotto, fuori o entro il mondo!³⁴ Fino a comprendere che la trascendenza assoluta di Dio si caratterizza proprio per la sua suprema capacità di essere tutto in tutti, tutto per tutti, capace di amare ciascuno con tutto se stesso, fino a essere colui che nella sua libertà e amore sovrani è in grado di assumere come propria la stessa natura umana.³⁵

Così pure non è essenziale, al teismo classico, attribuire a Dio degli interventi puntuali soprannaturali dall'e-

sterno del mondo, ma solo l'agire provvidenziale nel mondo, soprattutto attraverso le cosiddette «cause seconde».

La messa in questione attuale, da parte di alcuni esponenti della teologia cattolica, non solo dell'effettività ma anche della possibilità teoretica di interventi puntuali di Dio quale causa tra le cause del mondo, i cosiddetti «miracoli» come eccezioni alle leggi della natura, non mi pare quindi intacchi il nucleo essenziale del teismo tradizionale cristiano.³⁶ Mentre invece esso viene profondamente contraddetto dal post-teismo quando, nel criticare la visione di un Dio separato dal mondo, ne mette espressamente o implicitamente in discussione sia la distinzione dal mondo sia la libertà e la personalità.

Sul posto attribuito alla scienza in teologia

Molto problematico è il posto che il post-teismo attribuisce alla scienza in teologia – in particolare nelle forme più recenti: fisica quantica, odierna cosmologia, neuroscienze, ma anche scienze antropologiche o storico-critiche – fino a elevarla a fonte di conoscenza unica o comunque determinante anche in campo teologico-religioso (cf. quanto scritto in precedenza sulla «nuova storia sacra»).

La scienza, per il post-teismo, sarebbe determinante sia per individuare ciò che nelle affermazioni cristiane non è più credibile perché alla luce delle nuove scoperte scientifiche si sarebbe rivelato frutto di elaborazioni mitiche prescientifiche (come se – osservo – l'oggetto fondamentale della teologia fosse quello di dirci «come vanno le cose nel cosmo sperimentabile»), sia per offrire concetti e immagini più veri di Dio: ad esempio Dio o il divino da intendersi come l'energia che pervade l'universo e lo fa evolvere (come se – osservo – tali qualifiche cosmologiche non si applicassero a Dio, mistero incomprensibile e indicibile, in modo solo analogico o simbolico come quelle di natura antropologica).

Problematico inoltre, a mio avviso, è ritenere che la scienza come tale, con il suo metodo ipotetico-sperimentale, possa essere un'*alleata nella visione mistica o sacrale* della natura, ovvero possa cogliere il mondo come Mistero divino. Altra cosa è che lo possano fare gli scienziati i quali, in quanto uomini come gli altri, sono in grado di riflettere filosoficamente e intuire la realtà col senso religioso o la luce della fede, ben oltre i risultati ottenuti col solo metodo scientifico.

Sulla sacralizzazione o risacralizzazione della natura

Pone problemi storici e teoretici anche la *sacralizzazione o risacralizzazione della natura*, di cui parla il post-teismo: sia per come la oppone alla cosiddetta desacralizzazione della natura operata dal teismo con la dottrina della creazione, sia per come la propone quale visione religiosa della natura da recuperare o a cui tornare.

Certamente sia l'ebraismo sia il cristianesimo hanno superato ogni forma di idolatria della natura o delle forze della natura, e in questo l'hanno effettivamente desacralizzata o non considerata «divina». Ma non per questo hanno svalutato la natura riducendola solo a materia inerte e amorfa a disposizione dell'uomo.

Come storicamente avvenuto, piuttosto, in seguito alla rivoluzione scientifico-tecnica dei secoli XVI e XVII (si ricordi in particolare Francesco Bacone, per il quale la scienza deve assicurare all'uomo il dominio della natura) e al sorgere dell'economia capitalistica. Per il teismo ebraico-cristiano, invece, la natura, lungi dall'essere pura materia da sfruttare, è stata creata da Dio come buona, ci parla di Dio e loda Dio (cf. i Salmi), è segno della sua grandezza, bontà, provvidenza, e l'uomo deve prendersene cura (cf. l'enciclica di papa Francesco *Laudato si'*).

Quanto al superamento della visione mitico-sacrale della natura, non bisognerebbe dimenticare, oltre alla nascita del teismo cui si attribuiscono tutte le colpe,³⁷ lo stacco filosofico/religioso operato nella cosiddetta «età assiale» (tra l'800 e il 200 a.C.), che ha svincolato l'uomo da una mera subordinazione ai ritmi necessitanti della natura in cui viveva come immerso e indistinto, facendogli

prendere coscienza di sé come persona libera e cosciente. Un processo storico difficilmente contestabile quale progresso in umanizzazione.

Il posto dato alla mistica unitiva o fusionale

Molto problematico è il posto preferenziale che i post-teisti danno alla *mistica unitiva o fusionale*, di matrice metafisico-religiosa prevalentemente orientale, in cui l'io umano scompare o si annulla nel divino della natura, invece che alla *mistica relazionale*, cristiano-occidentale, che mantiene la distinzione e l'autonomia anche nella più stretta relazione unitiva tra Dio e uomo. Distinzione e autonomia basate sulla libertà, di Dio e dell'uomo, come ben espressa dalla categoria biblica di *alleanza*.³⁸

Si ricordi che anche nella definizione calcedonese dell'unione ipostatica di Gesù con Dio (la massima unione di un uomo con Dio che sia stata pensata), si riafferma la distinzione della natura umana da quella divina (criticando il monofisismo); mentre nel dogma trinitario, pur affermando l'unità nella «sostanza», si afferma la distinzione delle tre Persone divine.

¹ I 4 volumi, tutti editi da Gabrielli, San Pietro in Cariano (VR), sono in successione: 1. J.S. SPONG, M.L. VIGIL, R. LENAERS, J.M. VIGIL, *Oltre le religioni. Una nuova epoca per la spiritualità umana*, prefazione di M. BARROS, a cura di C. FANTI e F. SUDATI, 2016. 2. J. ARREGI, L. BOFF, I. GEBARA, M. GONZALO, D. O'MURCHU, J.M. VIGIL, *Il Cosmo come rivelazione. Una nuova storia sacra per l'umanità*, a cura di C. Fanti e J.M. Vigil, prefazione di P. Benvenuti, 2018. 3. J.M. VIGIL, D. MOLINEAUX, M.J. RESS, F. SUDATI, S. VILLAMAYOR, M. FOX, *Una spiritualità oltre il mito. Dal frutto proibito alla rivoluzione della conoscenza*, a cura di C. FANTI e J.M. VIGIL, prefazione di F. COMINA, 2019. 4. J. ARREGI, C. MAGALLÓN, M.J. RESS, G. SCQUIZZATO, J.M. VIGIL, S. VILLAMAYOR, *Oltre Dio. In ascolto del Mistero senza nome*, a cura di C. FANTI e J.M. VIGIL, prefazione di P. SCQUIZZATO, 2021. Da segnalare anche, in contemporanea con questi 4 volumi, la pubblicazione del libro di J.S. SPONG, *Vita eterna: una nuova visione. Oltre la religione, il teismo, il cielo e l'inferno*, trad. it. a cura di F. Sudati, prefazione di F. Battistutta, Gabrielli, 2017 (originale inglese del 2009).

² In particolare, sempre per l'editore Gabrielli: P. SCQUIZZATO (a cura di), *La goccia che fa traboccare il vaso. La preghiera nella grande prova*, 2020; P. ZAMBALDI, *Conversando con Baruch. Spinoza, un filosofo «oltre le religioni»*, prefazione di P. Gamberini, 2022; P. GAMBERINI, *Deus duepuntozero. Ripensare la fede nel post-teismo*, prefazione di R. Battocchio, 2022; B. MORI, *Per un cristianesimo senza religione. Ritrovare la «Via» di Gesù di Nazareth*, 2022; J. ARREGI, M. BUSO, M.J. RESS, J.M. VIGIL, *Quale Dio, quale cristianesimo. La metamorfosi della fede nel XXI secolo*, a cura di C. FANTI, prefazione di P. Scquizzato, 2022; P. SCQUIZZATO (a cura di), *Del male, di Dio e del nostro amore. Ventuno dialoghi e un saggio*, 2023. Il volume *Quale Dio, quale cristianesimo* raccoglie gli interventi del 1° incontro internazionale sul nuovo paradigma post-teista, organizzato da Gabrielli il 2 aprile 2022 in collaborazione con *Adista*. Circa il tono del discorso è significativo quanto scrive C. FANTI, ripreso nel lancio del volume: «Di fronte alla scelta tra un *cambiamento radicale* – attraverso un'imprescindibile decostruzione dell'esistente – e *l'arroccamento* sulle posizioni tradizionali, è la prima alternativa l'unica che sembra capace di futuro» (Introduzione, 11). In sintonia con le tesi fondamentali del post-teismo si considerano anche F. BARBERO (cf. in par-

ticolare il suo *Confessione di fede di un eretico*, Edizioni Mille, Pinero 2017) e F. BATTISTUTTA (cf. in particolare il suo *Misticopolitica. Orizzonti della spiritualità post-religiosa*, Effigi, Arcidosso 2022).

³ R. KEARNEY, *Anatheism. Returning to God After God*, Columbia University Press, New York 2010; trad. it. *Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio*, trad. it. a cura di M. ZURLO, introduzione di G. VATTIMO, Fazi, Roma 2012.

⁴ Cf. J.M. VIGIL, «Ricentrando il ruolo futuro della religione: umanizzare l'Umanità», in SPONG, VIGIL, LENAERS, VIGIL, *Oltre le religioni*, 159.

⁵ Gli interventi e i dibattiti successivi, raccolti nella rivista *Voices of the Third World*, 2012, n. 1 fascicolo intitolato *Towards a Post-Religious Paradigm?*, sono stati tradotti e pubblicati in italiano per ampi stralci dalla rivista *Adista*, 2012, n. 16 (Suppl. n. 1 al n. 6134), 3-7, a cura di C. FANTI.

⁶ Non mi pare improprio avvertire, in questa valutazione, l'eco del giudizio di KARL MARX quale espresso nell'Introduzione a *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* e sintetizzato nella celebre lapidaria espressione: «La religione è l'oppio del popolo».

⁷ I saggi ivi contenuti erano già stati parzialmente pubblicati in italiano dalla rivista *Adista*, 2015, nn. 29, 31, 33 della sezione *Documenti*. Rivista che in seguito ha ospitato e favorito un ampio dibattito sul tema, rilanciando e sostenendo la teologia post-teista e accentuando la consueta linea editoriale molto critica del cristianesimo cattolico cosiddetto «istituzionale», con i suoi dogmi, riti, norme etiche e gerarchia, come spesso si ripete.

⁸ Cf. ZAMBALDI, *Conversando con Baruch*.

⁹ Cf. J.S. SPONG, «Le 12 tesi. Appello a una nuova riforma», in SPONG, VIGIL, LENAERS, VIGIL, *Oltre le religioni*, 69-120.

¹⁰ Molte le opere di Spong ormai tradotte in italiano. Cf. *Un cristianesimo nuovo per un mondo nuovo. Perché muore la fede tradizionale e come ne nasce una nuova*, a cura di F. Sudati, Massari, Bolsena (VT) 2010; *La nascita di Gesù tra mito e ipotesi*, a cura di F. Sudati, Massari, Bolsena (VT) 2017; *Letteralismo biblico: eresia dei Gentili. Viaggio in un cristianesimo nuovo per la porta del Vangelo di Matteo*, a cura di F. Sudati, Massari, Bolsena (VT) 2018; *Perché il cristianesimo deve cambiare o morire. Riforma della fede e prassi della Chiesa*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2019; *Incredibile. Perché il credo delle Chiese cristiane non con-*

È veramente auspicabile e prevedibile, per il futuro del cristianesimo, imboccare la strada della mistica unitivo-fusionale, in cui l'io umano scomparire come tale, invece di quella unitivo-relazionale in cui l'io sta di fronte a Dio come un tu in relazione libera e dialogica?

Sul progetto di demitizzazione

Teologicamente discutibile, nei post-teisti radicali, è il *progetto di demitizzazione* come *eliminazione* del mito che caratterizzerebbe tutti i racconti biblici che stanno alla base della dogmatica cristiana. Tale progetto demitizzante, infatti, non fa i conti col progetto alternativo della *interpretazione* del mito, secondo la rivalutazione che se ne è avuta nella filosofia e teologia contemporanea. Secondo tale rivalutazione, il «mito» non va demitizzato ma interpretato, per cogliere la verità umano-religiosa che contiene.

I post-teisti radicali ritengono ancora il mito (come racconto religioso per simboli) una semplice costruzione umana finalizzata a dare senso a ciò di cui non si conosceva scientificamente la causa, come sosteneva nell'Ottocento Auguste Comte, fondatore del positivismo. E non lo vedono come espressione o rivelazione³⁹

di verità trascendenti che possono essere espresse solo in termini simbolici, analogici, metaforici.⁴⁰ Per cui ritengono che del «mito cristiano» si può, anzi si deve oggi, nell'epoca del sapere scientifico, fare del tutto a meno; come pure, di conseguenza, si dovrebbe abbandonare tutta la dogmatica cristiana tradizionale che su di esso si fonda.

Sull'intento di mantenere solo l'essenza del cristianesimo

Problematico risulta anche il conseguente intento teologico «ricostruttivo» di mantenere e valorizzare, del cristianesimo, *solo l'essenza*, da individuare *nell'esperienza originale di Gesù* fatta dai primi discepoli, così come raggiungibile scientificamente con l'odierno metodo storico-critico. In sintesi, si tratterebbe di un'esperienza di Dio come Amore assoluto cui conformarsi in vista di una compiuta umanizzazione.

Tutta la riflessione teologica successiva, quale già presente nel Nuovo Testamento e poi nell'elaborazione ecclesiale sancita dai concili ecumenici, sarebbe *un semplice rivestimento mitico*, di creazione umana, di cui non solo si *può* ma ci si *deve* sbarazzare per rendere oggi cre-

vince più, a cura di F. SUDATI, Mimesis, Udine-Milano 2020; *I peccati della Bibbia*, a cura di P. CASCIOLA, Massari, Bolsena 2021.

¹¹ Cit. in F. SUDATI, «Un credente in esilio», in SPONG, VIGIL, LENAERS, VIGIL, *Oltre le religioni*, 58.

¹² Molte anche le opere di Lenaers ormai tradotte in italiano. Cf. *Il sogno di Nabucodonosor. Fine della chiesa cattolica medioevale*, a cura di F. Sudati, Feltrinelli, Milano 2005; *Benché Dio non stia nell'alto dei cieli. Un seguito a Il sogno di Nabucodonosor*, a cura di F. Sudati, Massari, Bolsena (VT) 2012; *Gesù di Nazaret. Uomo come noi?*, a cura di F. SUDATI, Gabrielli, San Pietro in Cariano (VR) 2017; *Cristiani nel XXI secolo? Una ri-lettura radicale del Credo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2018; *Atei per rispetto di Dio. Vivere la fede dopo le macerie della religione*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2023.

¹³ R. LENAERS, «Cristianesimo e modernità sono compatibili?», in SPONG, VIGIL, LENAERS, VIGIL, *Oltre le religioni*, 135.

¹⁴ VIGIL, «Ricentrando il ruolo futuro della religione», in SPONG, VIGIL, LENAERS, VIGIL, *Oltre le religioni*, 188.

¹⁵ J.M. VIGIL, «Non si tratta più di credere. Attualizzare l'epistemologia: la più grande sfida della religione», in VIGIL, MOLINEAUX, RESS, SUDATI, VILLAMAYOR, FOX, *Una spiritualità oltre il mito*, 56. In J.M. VIGIL, «Pasqua cosmica. Celebrazione del nuovo universo», in ARREGI, BOFF, GEBARA, GONZALO, O'MURCHU, VIGIL, *Il Cosmo come rivelazione*, alla nota 198, a proposito del senso del termine «storia» usato per la nuova storia sacra del Cosmo, si osserva che non si tratta di storia nel senso forte del termine, di storia umana. Gli esseri umani vi sono inclusi (nel suo finale), ma non ne sono i protagonisti, né questa storia è veramente umana. Per la «nuova storia», si cita, fra gli altri, T. BERRY, *The New Story*, American Teilhard Association for The Future of Man, Anima Books, Chambersburg 1977 e anche T. BERRY, B. SWIMME, *The Universe Story*, Bell Tower, New York 1999. Come esempio della diffusione tra i post-teisti di questa «nuova storia sacra», cf. MORI, *Per un cristianesimo senza religione*, 128-142.

¹⁶ VIGIL, «Pasqua cosmica», in ARREGI, BOFF, GEBARA, GONZALO, O'MURCHU, VIGIL, *Il Cosmo come rivelazione*, 202.

¹⁷ J.M. VIGIL, «Elogio della spiritualità oikocentrata», in ARREGI, BOFF, GEBARA, GONZALO, O'MURCHU, VIGIL, *Il Cosmo come rivelazione*, 128.

¹⁸ J. ARREGI, «Il credo dinanzi alla scienza. Appunti per una teologia credibile», in ARREGI, BOFF, GEBARA, GONZALO, O'MURCHU, VIGIL, *Il Cosmo come rivelazione*, 65.

¹⁹ L. BOFF, «Il Dio che sorge nel processo della cosmogenesi», in ARREGI, BOFF, GEBARA, GONZALO, O'MURCHU, VIGIL, *Il Cosmo come rivelazione*, 99-118.

²⁰ Cf. in proposito G. FERRETTI, *Ontologia e teologia in Kant*, Rosenberg & Sellier, Torino 2023.

²¹ Per la ripresa di questa spiritualità ecologica, ampiamente presente nel post-teismo o in simpatizzanti con esso, oltre al già citato J.M. Vigil, con la sua «spiritualità ecocentrata», cf., ad esempio, B. MORI, *Per un cristianesimo senza religione*, 162-164, con rimando a L. Boff; e soprattutto alcune esponenti della teologia ecofemminista come I. GEBARA, «Un contributo dell'ecofemminismo teologico a una migliore convivenza planetaria», in ARREGI, BOFF, GEBARA, GONZALO, O'MURCHU, VIGIL, *Il Cosmo come rivelazione*, 137-162 e M.J. RESS, «Il grido dell'ecofemminismo. Ricordiamoci chi siamo: figlie e figli della Madre Terra», in ARREGI, BUSO, RESS, VIGIL, *Quale Dio, quale cristianesimo*, 93-109.

²² Sul legame tra fisica moderna e spiritualità mistica orientalizzante insistono, ad esempio, sia il già citato Arregi sia soprattutto D. O'MURCHU, «Orizzonti dello Spirito nel XXI secolo», in ARREGI, BOFF, GEBARA, GONZALO, O'MURCHU, VIGIL, *Il Cosmo come rivelazione*, 163-191, che si richiama all'ormai classico F. CAPRA, *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano 1982 (originale tedesco del 1975).

²³ Un primo dibattito sul libro di GAMBERINI, *Deus duepuntozero*, è apparso in *Rassegna di teologia* 62(2022) 3 con un saggio di M. Nardello e una risposta di Gamberini, nonché con la sintesi degli interventi di F. Bottaro, R. Battocchio, A. Corallo, P. Beltrame e dello stesso Gamberini, che sono stati pronunciati alla presentazione del volume all'Auditorium del Gesù a Roma il 20 giugno 2022. Una sintesi delle tesi centrali dell'opera è stata data dall'autore anche in P. GAMBERINI, «Monismo relativo. Comprensione panenteistica di Dio e concezione trinitaria», in *Filosofia e teologia* 36(2022) 3, 389-404, oltre che in altri saggi come Id., «Verso un'altra forma di cristianesimo», in ARREGI, BUSO, RESS, VIGIL, *Quale Dio, quale cristianesimo*, 135-143.

dibile la fede cristiana e assicurarle così un futuro a servizio dell'umanità.

Non si prende in considerazione che tale riflessione teologica possa essere stata, come sostiene la teologia contemporanea più avvertita, *una comprensione progressiva della verità/mistero di Cristo*, necessariamente espressa e comunicata nei termini della cultura del tempo. Ne risulta, nei post-teisti, uno *stravolgimento della teologia cristiana* che ha sempre inteso il Nuovo Testamento e la tradizione ecclesiale successiva come punti di riferimento essenziali, pur sentendosi impegnata alla continua reinterpretazione dei suoi contenuti di verità nei termini (concetti, immagini, linguaggi...) propri della cultura in evoluzione.

Sulla poca avvertenza della portata analogica o simbolica del linguaggio teologico

Un ultimo importante punto che pone problemi è la poca avvertenza, nel discorso dei post-teisti, della *portata sempre e solo analogica o simbolica del linguaggio teologico*, dato che del mistero di Dio non possiamo parlare altrimenti. Avvertenza ben presente in tutta la tradizio-

ne teologica e mistica cristiana, per quanto riguarda sia il linguaggio biblico sia quello della successiva elaborazione teologica.

Se si dimentica tale portata, come pure la più recente questione dei generi letterari in cui il linguaggio biblico si esprime, si finisce inevitabilmente per ridurre il linguaggio biblico-teologico a puro e semplice «antropo-morfismo» (come ad esempio obiettano i post-teisti ai teisti quando parlano di Dio come persona) o addirittura a «cosmo-morfismo» (come potrebbero fare i teisti quando i post-teisti parlano di Dio come energia o vuoto cosmico).

Il linguaggio teologico, cosciente del «mistero di Dio», non ha né può avere la pretesa di definire il divino o di esaurirlo nelle proprie formulazioni. Ma con l'uso di analogie, simboli, metafore, racconti mitico-simbolici, intende rispondere alla rivelazione di Dio che si è sperimentata cercando di indicare la direzione in cui guardare, e distogliendo da altre direzioni sbagliate.

Ad esempio indirizzando nella direzione dell'amore e non dell'odio, del perdono e non della vendetta, della libertà e conoscenza e non della necessità e della cecità

²⁴ Cf., ad esempio, le citazioni di 1Cor 15,28 (GAMBERINI, *Deus duepuntozero*, 24): «Dio è tutto in tutte le cose» (veramente il testo dice che lo sarà alla fine); di At 17,28, Paolo all'Areopago: «Dio è colui in cui viviamo e ci muoviamo e abbiamo il nostro essere» (come si traduce *ivi*, 48); di Gv 10,30: «Io e il Padre siamo una cosa sola» ecc.

²⁵ Per il panenteismo si fa riferimento soprattutto al teologo K. MÜLLER, di cui si cita, fra altri, il più recente *Gott jenseits von Gott. Plädoyer für einen kritischen Panentheismus*, Aschendorff, Münster 2021.

²⁶ GAMBERINI, «Verso un'altra forma di cristianesimo», in ARREGLI, BUSSO, RESS, VIGIL, *Quale Dio, quale cristianesimo*, 139.

²⁷ La definizione tomista di Dio come «*ipsum esse per se subsistens*» è stata criticata perché riporterebbe a una visione univoca e unitaria dell'essere, di matrice neoplatonica, già contestata da Aristotele, e che sarebbe incompatibile con l'idea della creazione di esseri distinti da Dio (cf. la critica di E. Berti in proposito; ad esempio E. BERTI, «Aristotelismo e neoplatonismo nella dottrina tomista di Dio come "Esse ipsum"», in ID., *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975, e più volte in seguito). Ma giustamente, a mio avviso, Tommaso è stato difeso da tale critica perché ha ben chiara una concezione analogica dell'essere che gli permette di mantenere la distinzione dell'essere di Dio da quello delle creature. Berti stesso avrebbe finito per ammetterlo, anche in riferimento alle considerazioni di studiosi tomisti come S.L. BROCK, «L'ipsum esse è platonismo?», in ID. (a cura di), *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica*, Armando, Roma 2004. Cf., in proposito, V. POSSENTI, «Il dibattito sull'*auto on (esse ipsum)* e la terza navigazione», in F. TOTARO (a cura di), *Enrico Berti. Una preziosa eredità*, fascicolo monografico di *Humanitas* 78(2023) 1, 60-68, ove si riporta, tra l'altro, questa chiara citazione dal *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 4m: «*Esse divinum, quod est eius substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse. Unde per ipsum suum esse Deus differt a quolibet alio esse*». Quanto al fatto che le creature ineriscano all'essenza di Dio in quanto sono da sempre in Dio, Tommaso distingue bene due modi di essere in Dio: in quanto le conserva nel loro proprio essere e in quanto Dio le conosce, ovvero come sue idee. Nel primo caso le creature sono distinte dal Creatore e non ineriscono alla sua essenza; nel secondo caso, in quanto nella potenza creatrice e nelle idee

divine, sono in Dio come la sua stessa essenza. Cf. *De potentia*, q. 3, a. 16, ad 24m: «*Ad vicesimumquartum dicendum, quod creatura dicitur esse in Deo dupliciter. Uno modo sicut in causa gubernante et conservante esse creaturae; et sic praesupponitur esse creaturae distinctum a creatore ad hoc quod creatura a Deo esse dicatur. Non enim intelligitur creatura conservari in esse nisi secundum quod iam habet esse in propria natura, secundum quod esse creaturae a Deo distinguitur. Unde creatura hoc modo in Deo existens non est creatrix essentia. Alio modo dicitur creatura esse in Deo sicut in virtute causae agentis, vel sicut in cognoscente; et sic creatura in Deo est ipsa essentia divina, sicut dicitur Ioannis I, 3: quod factum est in ipso vita erat*». Sulla stessa linea, in termini moderni, si esprime P. SEQUERI, *Il grembo di Dio*, Città Nuova, Roma 2023, 58: «L'atto creatore non è altro dalla qualità creatrice di Dio, e tuttavia si distingue dalla sua "autosufficienza", proprio in quanto posizione di una "aggiunta" che non può essere pensata se non in rapporto alla effettiva esteriorità della differenza mondana (pur non coincidendo neppure con essa)». Quanto al concetto di «aggiunta», qui evocato, in nota si fa riferimento a E. GUGLIELMINETTI, *La commozione del bene. Una teoria dell'aggiungere*, Jaca Book, Milano 2011.

²⁸ In proposito si può osservare che nella posizione teista classica, come quella di Tommaso, certamente in Dio non c'è un prima e un poi. Ma ciò non significa che in Dio il suo agire sia necessario. Anche un atto eterno può essere un atto libero. La decisione di creare è in Dio un atto libero eterno, ma i suoi effetti si manifestano nel tempo, come noi constatiamo. A meno di pensare, con Emanuele Severino, che anche tutto l'evolversi del mondo sia un insieme di eterni. Con precisione Tommaso afferma che anche se la creazione è *ab aeterno*, essa non è necessaria: cf., ad esempio, *SThI*, q. 19, a.3, ad 1m: «*Ad primum ergo dicendum quod ex hoc quod Deus ab aeterno vult aliquid, non sequitur quod necesse est eum illud velle*».

²⁹ Facendo propria, per questo linguaggio, una citazione di LE NAERS, *Cristiani nel XXI secolo?*, 50.

³⁰ Su tale «disambiguazione» ha attirato molto bene l'attenzione P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996.

³¹ Il termine «separato» presente nel lessico biblico (come *qadosh*, santo, e cioè separato da ogni altra realtà), se per un verso ne ricono-

ecc. Ben sapendo che tutti questi attributi Dio non li ha nei modi e limiti umani conosciuti, ma in modo eminente, ineguagliabile e a noi incomprensibile.

Così, ad esempio, nel caso emblematico della personalità di Dio, contestata dalla maggior parte dei post-teisti al «teismo personalistico», va ricordato che il teismo tradizionale, attribuendola a Dio in forma analogica, non riduceva Dio né a semplice ente tra gli enti, sia pur perfettissimo, né gli attribuiva la personalità con tutte le limitazioni e il modo di funzionamento dell'intelligenza e della libertà umane. Ma intendeva attribuirgli in modo analogico ed eminente la massima perfezione umana, quella che è alla radice della libertà e della relazione dialogica, possibile solo tra persone (tra un io e un tu, diceva Martin Buber) e non tra esseri impersonali o tra persone e esseri impersonali (tra un io e un *es*, nella terminologia di Buber).

Ben ne era cosciente Tommaso d'Aquino, esponente massimo del teismo classico personalista, rispondendo alle obiezioni che anche allora si facevano all'attribuzione a Dio del «nome» di «persona»: *«Respondeo dicendum quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura. Unde, cum omne illud quod est per-*

fectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem; conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur. Non tamen eodem modo quod dicitur de creaturis, sed excellentiori modo; sicut et alia nomina quae, creaturis a nobis imposita, Deo attribuantur» (STh I, q. 29, a. 3).

Siamo coscienti d'aver appena sfiorato la complessità dei problemi filosofici e teologici che il post-teismo coinvolge, sia di metodo sia di contenuto. Abbiamo comunque tentato di individuarne i più rilevanti, con le riserve critiche che le posizioni post-teiste ci hanno suscitato.

Anche noi siamo convinti della necessità di un ripensamento o meglio di una reinterpretazione della fede cristiana nell'attuale contesto moderno e postmoderno.

Ci pare però che la strada imboccata dai post-teisti, sia pure con le migliori intenzioni, rischi di stravolgere i nuclei portanti di quella verità cristiana che intendono rilanciare: trascendenza e personalità di Dio, creazione, rivelazione, incarnazione, redenzione, risurrezione, Trinità, escatologia... Anche per i limiti della impostazione filosofico-teologica che abbiamo indicato.

Giovanni Ferretti *

sce la insondabile alterità e trascendenza, per altro verso ne attesta la vicinanza amorevole, come propria di colui che si fa conoscere e riconoscere nel suo concedersi all'altro-da-sé in una relazione libera e gratuita, fedele e misericordiosa.

³² Cf. E. KANT, *Critica della ragion pura*, nella sezione della *Dialettica trascendentale* intitolata «Critica di ogni teologia fondata su principi speculativi della ragione» (trad. it. a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 1957, 649s). Ma anche, ad esempio, in *Lezioni di filosofia della religione*, trad. it. a cura di C. Esposito, Bibliopolis, Napoli 1988, 110-112).

³³ Cf. ancora Tommaso, che in STh I, q. 8 (*De existentia dei in rebus*) sostiene che Dio è in ogni cosa «*intimamente*» (a. 1) ed è ovunque «*secundum se totum*» (a. 4). Il che non significa che sia contenuto in esse come avviene tra i corpi. Le realtà spirituali, infatti, osserva Tommaso, contengono ciò in cui sono, come l'anima il corpo. Per cui si può dire, per una certa analogia, che «*Deus est in rebus sicut continens res*» (a. 1, ad 2m). Ma ciò nulla ha a che fare con quel panenteismo per il quale il mondo è interno ed essenziale a Dio e di conseguenza Dio diviene nell'universo.

³⁴ Tra i tanti esempi che si potrebbero addurre di questa costante tradizione teista cristiana di intima correlazione di trascendenza e immanenza che caratterizza Dio, mi limito a citare Paolo, «Un solo Dio e Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, opera per mezzo di tutti ed è presente in tutti» (Ef 4,6); Agostino, per il quale Dio è «*intimior intimo meo et superior summo meo*» (Conf. 3, 6, 11); Pascal che dice: «La felicità non sta né dentro né fuori di noi; sta in Dio, sia fuori che dentro di noi» (*Pensieri*, Paoline, Cinisello Balsamo [MI] 1987, n. 465).

³⁵ Cf. la «ritrattazione» di KARL BARTH nella celebre conferenza *L'umanità di Dio*, del 1956, in cui si sostiene che la «divinità» di Dio, ovvero la sua assoluta trascendenza come *totaliter aliter* (totalmente altrimenti), include la sua «umanità», ovvero la sua libertà, messa in atto, non solo di creare l'altro da sé, ma di assumere la natura umana, di farsi partner dell'uomo in Gesù di Nazaret (cf. K. BARTH, *L'umanità di Dio*, trad. it. a cura di S. MERLO, Claudiana, Torino 2021).

³⁶ Lo sostiene con particolare convinzione il teologo spagnolo A. TORRES QUEIRUGA, ad esempio nell'opera *Oltre il cristianesimo pre-*

moderno, Elledici, Leumann (TO) 2013 (originale spagnolo del 2000), senza mettere con ciò minimamente in questione la trascendenza di Dio, la creazione per amore e quindi con libertà e l'originalità dell'incarnazione di Dio in Gesù di Nazaret.

³⁷ Molto ci sarebbe da discutere su come i post-teisti raccontano la nascita del «teismo» in contrapposizione alla supposta religiosità naturalistica e matriarcale precedente. Veramente il teismo sarebbe nato storicamente nel passaggio dal paleolitico nomade al neolitico agrario sedentario? Veramente sarebbe stata determinante l'invasione della civiltà Kurgan con i suoi dei maschi e guerrieri? E soprattutto, dal punto di vista teoretico, per il fatto che il teismo sarebbe sorto a un dato momento della storia umana, sarebbe per ciò stesso – come essi deducono – pura invenzione umana? Non potrebbe essere, come pensano i teisti, il frutto di una maggiore intelligenza e/o rivelazione della verità divina?

³⁸ Per un'approfondita analisi filosofico-teologica della categoria di «alleanza», elevata a principio metafisico in quanto relazione nella differenza e libertà, cf. P. CAPELLE-DUMONT, *Le principe alliance. Tome 1. Phénoménologie de l'alliance*, Hermann, Paris 2021.

³⁹ Sul concetto di rivelazione, che da tempo la teologia cristiana non intende come la comunicazione miracolosa di proposizioni da credere ciecamente – come i post-teisti in genere pensano per criticarlo –, ma come evento di apertura alla verità che proviene da Dio e che l'uomo accoglie nella fede traducendolo nel proprio linguaggio analogico-simbolico, cf. i testi illuminanti di A. TORRES QUEIRUGA, *La rivelazione di Dio nella realizzazione dell'uomo*, Borla, Roma 1991 (che ne evidenzia il carattere di «maieutica storica») e di J.-L. MARION, *Da altrove, la rivelazione. Contributo a una storia critica e a un concetto fenomenico di rivelazione*, Inschibboleth, Roma 2022 (che ne sottolinea la natura di fenomeno irriducibile al piano immanente della soggettività umana).

⁴⁰ Sulla portata rivelativa del racconto mitico-simbolico, molto penetranti le osservazioni di L. PAREYSON, «Filosofia ed esperienza religiosa», in *Annuario filosofico* 1(1985), 19-27; ora in ID., *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, 104-106.

* Questo studio di don Giovanni Ferretti verrà pubblicato anche sulla rivista quadrimestrale *Filosofia e teologia*, sul terzo e ultimo numero del 2024.