Orbis Idearum, Volume 12, Issue 2 (2024), Pages 117-149
ISSN: 2353-3900

«IL DIO CHE MUTA». IL CONTRIBUTO DI PIERRE TEILHARD DE CHARDIN E DI ALTRI PENSATORI DEL XX E XXI SECOLO AL DIBATTITO SUL FUTURO DELL'ESPERIENZA RELIGIOSA

Gianfilippo Giustozzi
Istituto Teologico Marchigiano
Istituto Superiore di Scienze Religiose – Pescara
giangiustozzi@gmail.com

ENGLISH TITLE: "THE GOD WHO CHANGES": THE CONTRIBUTION OF PIERRE TEILHARD DE CHARDIN AND OTHER THINKERS OF THE 20TH AND 21ST CENTURIES TO THE DEBATE ON THE FUTURE OF RELIGIOUS EXPERIENCE

ABSTRACT

The need to rethink the structure of religious experience is a concern deeply felt by Pierre Teilhard de Chardin, though it is not unique to him. Throughout the twentieth century and the first quarter of the twenty-first, numerous thinkers have reflected on the crisis of religious discourse. Like the Jesuit, many of them do not see atheism as the most appropriate response. Some, including Martin Heidegger, Karl Jaspers, Carl Gustav Jung, Julian Huxley, and Stuart Kauffman, seek solutions outside Christianity. Others, particularly Henri Bergson and Alfred North Whitehead, propose a form of 'process theism' that, while questioning significant aspects of Christianity's traditional doctrinal framework, does not exclude its viability. Finally, some thinkers remain within the Christian tradition but offer non-metaphysical interpretations that give rise to various forms of anatheism, post-theism, and panentheism.

KEYWORDS: Teilhard de Chardin, Stuart Kauffman, Ilia Delio, Anatheism, Post-theism, Panentheism

Teilhard non è stato un teologo in senso professionale. È stato, piuttosto, un pensatore religioso la cui riflessione è il prodotto della sua condizione di religioso e di scienziato nella cui persona la conoscenza del mondo prodotta da scienze come la geologia, la paleontologia, la paleoantropologia, si salda con considerazioni sui futuri scenari dell'evoluzione in cui le competenze dello scienziato si intrecciano con i pensieri del filosofo e le speranze del cristiano. Ciò fa di lui un credente «isolato», «irregolare», come si definisce in alcune lettere, che ha posto non soltanto la Chiesa cattolica, confessione a cui appartiene, ma ogni forma di esperienza religiosa, davanti all'urgenza di dar corso a profondi cambiamenti. Egli ritiene infatti che tali cambiamenti sono imposti dall'impatto decostruttivo che l'affermarsi della visione evolutiva del mondo, la crescente unificazione del gruppo umano su scala planetaria, l'espansione e il potenziamento del sapere tecnico-scientifico, esercitano sull'immaginario religioso. In un saggio del 1934, Teilhard scrive: «il difficile non sta nel risolvere i problemi, ma nel porli»[1]. Al di là della valutazione circa le soluzioni da lui proposte, occorre riconoscere che fin dal 1915, cioè dai primissimi inizi della sua riflessione teologico-filosofica, egli pone un problema che è stato anche il problema con il quale si sono misurati importanti filosofi e teologi del ventesimo e del primo quarto del ventunesimo secolo.

Il problema è dato dalla constatazione del fatto che «qualcosa – scrive il gesuita in un saggio del 1949 – non va più, nel nostro tempo, tra l'Uomo e Dio *tale quale lo si presenta oggi all'Uomo*»[2]. Le parole contenute nella lettera al p. Auguste Valensin del 08 agosto 1950 confermano l'esistenza del disagio da lui avvertito in rapporto ai modi convenzionali di pensare e praticare l'esperienza religiosa, e ne indica la radice nel rapporto irrisolto con la modernità.

> La sorgente di tutte le difficoltà in questo momento – scrive – è che i teologi non vedono il Mondo e l'Uomo nel modo in cui essi si manifestano attualmente a noi. Ci presentano un Dio per un Mondo finito (o che sta finendo) proprio quando noi potremo adorare soltanto *un Dio per un Mondo che sta iniziando*. Ne sono sempre più sicuro: tutta la difficoltà e tutta la grandezza del problema religioso moderno sono lì[3].

[1] P. Teilhard de Chardin, *L'Évolution de la chasteté*, in Id., *Les Directions de l'Avenir*, Éditions du Seuil, Paris 1973, p. 92.
[2] P. Teilhard de Chardin, *Le Cœur du problème*, in Id., *L'Avenir de l'Homme*, Éditions du Seuil, Paris 1959, p. 339.
[3] P. Teilhard de Chardin, *Lettres intimes de Teilhard de Chardin à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac (1919-1955)*, Aubier-Montaigne, Paris 1974, p. 382.

Teilhard è convinto della necessità di dare corso a uno «sforzo creatore religioso»[4] che consenta di far fronte a una crisi che tocca il cattolicesimo, come pure altre confessioni cristiane e altre religioni.

Per quanto riguarda il cattolicesimo, un elemento di criticità è ravvisato nella presenza, in esso, della stretta connessione con il teismo metafisico della tradizione neoscolastica, che è all'origine del «teismo insoddisfatto»[5] diffuso tra molti credenti. Secondo il gesuita, però, la crisi non è una esclusiva del cattolicesimo. Tocca le religioni orientali, l'Islam, e altre forme di esperienza religiosa, per l'incapacità da lui rilevata nelle credenze convenzionali di offrire dottrine e pratiche omogenee con le trasformazioni dell'immagine del mondo e della vita umana prodottesi con la rivoluzione scientifica, e con le mutazioni della politica e del costume affermatesi con l'avvento della modernità.

1. TEILHARD: DAL «TEISMO INSODDISFATTO» AL «NEO-CRISTIANESIMO»

Secondo Teilhard, a differenza di quanto sostengono i fautori della cultura atea, il mondo contemporaneo non è l'epoca della scomparsa di Dio, quanto, piuttosto, quella del «Dio che muta»[6]. Il mutamento è il prodotto del tramonto di forme di relazione con il divino vissute come fuga o come estraneazione dal mondo, come pratiche che attribuiscono alla religione un esclusivismo veritativo, oppure pensano Dio come il «grande Proprietario» del mondo, o ancorano la pratica religiosa a forme di pensiero che, attraverso la rivendicazione del primato dell'originario, ne fanno il veicolo di un fissismo e di un essenzialismo nemici di ogni cambiamento. Per il gesuita, invece, l'esperienza religiosa comporta il coinvolgimento del fedele in un cammino «in avanti» che richiede il suo impegno nelle conoscenze e nelle attività scientifiche, tecnologiche, politiche, etiche, che «danno forma alla energia libera, pensante, sprigionata dalla Terra»[7].

---

[4] P. Teilhard de Chardin, *L'apport spirituel de l'Extrême Oriente. Quelques réflexions personnelles*, in Id., *Les Directions de l'Avenir*, p. 158.

[5] P. Teilhard de Chardin, *Il piacere di vivere*, in Id., *Verso la Convergenza. L'attivazione dell'energia nell'umanità*, tr. it. di A. Tassone Bernardi, Il Segno dei Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano (VR) 2004, p. 203.

[6] P. Teilhard de Chardin, *Accomplir l'Homme. Lettres inédites (1926-1952)*, Grasset, Paris 1968, p. 138.

[7] P. Teilhard de Chardin, *Il cristianesimo nel mondo*, in Id., *La Scienza di fronte a Cristo. Credere nel mondo e credere in Dio*, tr. it. di A. Tassone Bernardi, Il Segno dei Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano (VR) 2002, p. 131.

In tal modo viene delineata la figura di un «Neo-cristianesimo»[8] che si lascia alle spalle l'alleanza con le culture della restaurazione, come il Neotomismo o il Romanticismo religioso, come pure le teologie del *Ressourcement* biblico o patristico. Ad essa si accompagna, inoltre, una visione della pratica religiosa estranea a forme di fondamentalismo che la chiudano nel perimetro di tradizioni impermeabili al cambiamento. Teilhard prospetta infatti la necessità di una «Riforma» dell'esperienza religiosa che è imposta dal fatto che l'umanità attuale attraversa un «*cambiamento di età* […], *un'epoca critica e singolare*»[9], in cui le variazioni toccano strutture di lungo periodo della vita della Terra, che vanno al di là delle mutazioni legate ai passaggi di civilizzazione. Si apre, così, lo scenario di una nuova era geologica in cui la «vita pensante», che è il prodotto del lungo cammino evolutivo del cosmo, si afferma come il soggetto del «rilancio dell'evoluzione» attraverso l'espansione e il potenziamento del sapere tecnico-scientifico, e nuove forme di organizzazione e di gestione della vita umana. Questo fenomeno determina profondi cambiamenti nei modi in cui gli uomini fanno esperienza di sé e del mondo, e di conseguenza, nei modi in cui pensare e vivere il rapporto con il divino.

2. Pensatori a confronto sul futuro della religione

La percezione della necessità di un ripensamento della struttura dell'esperienza religiosa è un problema avvertito non soltanto da Teilhard. Nel ventesimo e nel primo quarto del ventunesimo secolo ci sono infatti molti pensatori che, come il gesuita, riflettono sulla crisi del discorso religioso, e, come lui, non vedono nell'ateismo il modo più appropriato di affrontarla. Alcuni vanno alla ricerca di soluzioni al di fuori dello spazio religioso cristiano. Altri le ricercano in nuove forme di teologia filosofica, altri ancora in ermeneutiche innovative del cristianesimo.

2.1. «Reinventare il sacro»

Tra coloro che cercano una soluzione alla crisi del discorso religioso al di fuori del cristianesimo ci sono pensatori come Martin Heidegger, Karl Jaspers, Carl

[8] Il termine appare per la prima volta in due lettere. La prima, del 26 gennaio 1936, è indirizzata a Leontine Zanta (P. Teilhard de Chardin, *Lettres à Leontine Zanta,* Desclée de Brouwer, Paris 1965, p. 129); la seconda, del 25 gennaio 1937, è indirizzata al Lucile Swan (Th. M. King, M. W. Gilbert (eds.), *The letters of Teilhard de Chardin & Lucile Swan*, Georgetown University Press, Washington D.C. 1993, p. 66).

[9] P. Teilhard de Chardin, *L'Hominisation. Introduction à une étude scientifique du phénomène humain*, in Id., *La Vision du Passé*, Éditions du Seuil, Paris 1957, p. 107.

Gustav Jung, Julian Huxley, Arnold Toynbee, Stuart Kauffman, Emanuele Dattilo.

Heidegger si sottrae all'alternativa tra teismo e ateismo attraverso la decostruzione della «ontoteologia» e la connessione dell'esperienza religiosa a un discorso postmetafisico su Dio che fa ricorso a figure concettuali come il «Dio divino», «l'ultimo Dio», la «Quadratura» tra terra e cielo, umani e divini[10]. Egli non pensa infatti l'essere in contrapposizione al tempo, o associandolo a nozioni come eterno o infinito. L'essere è «evento», il darsi, cioè, nella «storia dell'essere», di orizzonti diversificati di manifestazioni del mondo che vanno dalla *Physis* dei primi pensatori greci al «*Gestell*», cioè al mondo pianificato e amministrato della tecnoscienza.

Nel contesto del «nuovo inizio» del pensiero evocato dal filosofo tedesco, all'origine dell'esperienza religiosa non sta dunque il rapporto con un Assoluto collocato al di là o al di sopra del mondo. Il «Dio divino» non è infatti né un soggetto, né un oggetto, né qualcuno o qualcosa che trascende il mondo, ma

> un darsi che – scrive Aldo Magris – non proviene da nessun'altra parte e non sta in nessun luogo; un darsi che non è dato da niente e da nessuno; un darsi che differisce essenzialmente da qualsiasi "dato". Il dono di sé che l'evento attua è l'abisso sul quale le cose donate rimangono per un poco sospese. Non è in questo atto di donazione che il pensiero religioso deve riconoscere il Dio nascosto? Non è forse questa la trascendenza del "Dio divino"?[11].

L'esperienza religiosa non nasce quindi, secondo Heidegger, dal riferimento a un oggetto specificamente religioso, ma come interpretazione del «dato abissale» che si palesa o si nasconde nell'esperienza. In tal senso, il «Dio divino», o «l'ultimo Dio» di cui si parla in *Vom Ereignis*, è «del tutto diverso rispetto agli dei già stati, specie rispetto al Dio cristiano»[12]. Inoltre, il Dio che «ci può salvare» evocato nell'intervista data a *Der Spiegel* il 23

---

[10] Sulla complessa questione del rapporto tra Heidegger, il Cristianesimo, e le religioni orientali, cfr. A. Magris, *Il Cristianesimo*, in A. Fabris (ed.), *Heidegger. Una guida*, Carocci Editore, Roma 2023, pp. 265-300; Ph. Capelle-Dumont, *Filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger*, tr. it. di L. Gianfelici, Queriniana, Brescia 2011; J. Greish, *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, III, *Vers un paradigme hérmeneutique*, Les Éditions du Cerf, Paris 2004, pp. 499-734; G. Parkes (ed.), *Heidegger and Asian Thought*, University Press, Honolulu 1987.

[11] A. Magris, *Pensiero dell'evento e avvento del divino in Heidegger*, in Id., *Itinerari della filosofia e delle religioni*, II, *Idealismo, Fenomenologia, Ermeneutica*, Morcelliana, Brescia 2017, p. 157.

[12] M. Heidegger, *Contributi alla filosofia. (Dall'evento)*, tr. it. di A. Iadicicco, Adelphi, Milano 2007, p. 395.

settembre 1966, e pubblicata il 31 maggio 1976, pochi giorni dopo la morte[13], non è «*causa sui*», come è stato erroneamente identificato dalla filosofia[14], né, tantomeno, il soggetto di una nuova rivelazione. La filosofia non dispone in tal senso di capacità teurgiche. Non è infatti in grado di «produrre – si legge nell'intervista – nessuna immediata modificazione dello stato attuale del mondo»[15]. Molto più modestamente, è in suo potere «preparare nel pensiero e nel poetare, una disponibilità all'apparizione del Dio o all'assenza del Dio nel tramonto […]. Preparare questa disposizione a tenersi aperti per l'avvento o la contumacia del Dio […]. Alla preparazione della suddetta disponibilità appartiene la riflessione su ciò che è oggi»[16].

Per Heidegger, dunque, un pensiero che non voglia limitarsi a oliare i meccanismi del mondo della tecnica ha, per un verso, il compito di decostruire la metafisica e la sua filiazione ultima, il mondo-impianto della tecnica, e, per un altro verso, quello di tenere aperto lo spazio per l'avvento del «Dio divino», per l'avvento, cioè, di una nuova epoca della «storia dell'essere» che apra la possibilità di nuove configurazioni dell'esperienza religiosa.

> Solo partendo dalla verità dell'essere – si legge in *Humanismus Brief* – si può pensare l'essenza del sacro. Solo partendo dall'essenza del sacro si può pensare l'essenza della divinità. Solo alla luce dell'essenza della divinità si può pensare e dire che cosa mai debba nominare la parola "Dio"[17].

Karl Jaspers, attraverso una riflessione molto ampia e articolata, delinea i tratti di una «fede filosofica»[18] che non intende delegittimare *in toto* le tradizioni religiose, ma ne fa i luoghi di manifestazione di «cifre della trascendenza»[19]. In tal modo, alla religione viene sottratta ogni possibilità di attri-

---

[13] M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, tr. it. di A. Marini, Ugo Guanda Editore, Parma 1987.

[14] A proposito della identificazione di Dio come «*causa sui*», Heidegger scrive: «*causa sui*. È questo il nome appropriato per il dio nella filosofia. A un dio simile l'uomo non può rivolgere preghiere né può offrire sacrifici. Dinanzi alla *causa sui* l'uomo non può cadere devotamente in ginocchio né può suonare e danzare. Di conseguenza il pensiero senza-dio (*das gott-lose Denken*), che deve rinunciare al dio della filosofia – cioè al dio come *causa sui* – è forse più vicino al dio divino il che, in questo caso, significa soltanto: questo pensiero è libero per tale dio più di quanto la onto-teo-logica non sia disposta ad ammettere»: M. Heidegger, *Identità e differenza*, tr. it. di G. Vattimo, Adelphi, Milano 2009, p. 95.

[15] M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, p. 136.

[16] Ivi, pp. 136, 139.

[17] M. Heidegger, *Lettera sull'«Umanismo»*, tr. it. di F. Volpi, Adelphi Edizioni, Milano 1995, pp. 85-86.

[18] K. Jaspers, *La fede filosofica*, tr. it. di U. Galimberti, Raffaelo Cortina Editore, Milano 2005.

[19] K. Jaspers, *Cifre della trascendenza*, tr. it. di F. Ferraguto, Fazi Editore, Roma 2017. Sul rapporto tra «fede filosofica» e Cristianesimo, cfr., in particolare, K. Jaspers, *La fede filosofica a confronto con la rivelazione cristiana*, tr. it., di R. Garaventa, Orthothes Editrice, Napoli-Salerno 2014. Sulla riflessione elaborata da Jaspers sulle religioni, cfr. X. Tilliette, *Karl Ja-*

buirsi un esclusivismo veritativo, che, secondo il filosofo tedesco è fonte di intolleranza e violenza, poiché la legittima come canale privilegiato di manifestazione della verità divina.

Nella sua poderosa opera di esplorazione dell'immaginario religioso, Carl Gustav Jung evidenzia il fatto che il Cristianesimo, in particolare quello occidentale, è divenuto un «sistema morto», imprigionato in certezze dogmatiche[20]. La pratica religiosa è infatti ridotta a questione dottrinale, e non viene vissuta come esperienza capace di toccare gli strati profondi della vita psichica della persona.

Nella riflessione sul fenomeno religioso, Jung non privilegia nessuna religione in particolare. Considera infatti le religioni come funzioni non obliterabili delle psiche. Ritiene, in tal senso, che la psicologia del profondo, con la tematizzazione dell'«inconscio collettivo» canalizzato nei simboli delle differenti esperienze religiose, possa aiutare gli uomini, in particolare l'uomo occidentale, a ritrovare un rapporto con il divino non pregiudicato dalla dualità tra Dio e mondo, materia e spirito, anima e corpo.

Lo storico Arnold Toynbee parla dell'epoca contemporanea come epoca «post-cristiana» o «ex-cristiana». All'orizzonte vede infatti la nascita di forme di esperienza religiosa di natura «sintetica», cioè tipologie di rapporto con il divino che nascono dalla combinazione sincretistica di elementi provenienti da differenti tradizioni religiose[21].

Il biologo e filosofo Julian Huxley parla della necessità di una «nuova religione»[22], di un «nuovo sistema di credenze e di atteggiamenti»[23]. Sostiene, in tal senso, che le religioni storiche, con le loro credenze convenzionali, non sono in grado di offrire un contributo alla formazione di un «polo comune di pensiero e a un corpo di idee»[24] che consentano di sostenere lo sforzo creativo di una umanità sempre più unificata su scala planetaria, divenuta «l'agente» di un processo evolutivo che dipende in maniera sempre più rilevante da scelte

---

spers. *Théorie de la Vérité, Métaphasique des Chiffres, Foi Philosophique*, Aubier, Paris 1959, pp. 107-137, 159-164, 190-227; L. Pareyson, *Karl Jaspers*, Marietti, Torino 1983, pp. 135-170.

[20] C. G. Jung, *Psicologia e religione. Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità*, tr. it. di O. Bovero Caporali, Bollati Boringhieri, Torino 2013; Id., *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, tr. it. di E. Schanzer e A. Vitolo, Bollati Boringhieri, Torino 1977. Sull'ermeneutica junghiana dell'esperienza religiosa, cfr. J. Dourley, *Paul Tillich, Carl Jung and the Recovery of Religion*, Routledge, London 2008; E. Edinger, *The New God Image: A study of Jung's Key Letters Concerning the Evolution of the Western God Image*, Chiron, Wilmette (IL) 1996.

[21] A. J. Toynbee, *A Study of Histo*ry, Oxford University Press, Oxford 1987. Sul pensiero di Toynbee, cfr. G. Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di «progresso» tra Ottocento e Novecento*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 311-320; H. Küng, *Progetto per un'etica mondiale*, tr. it. di G. Moretto, Milano, Rizzoli 1991, pp. 110-113.

[22] J. Huxley, *Religion without Revelation*, Max Parrish, London 1957, p. 235.

[23] *Ibidem*.

[24] *Ibidem.*

e decisioni che sono connesse all'espansione e all'avanzamento del sapere tecnico-scientifico.

Il biologo Stuart Kauffman teorizza la necessità di «reinventare il sacro», di dar corso, cioè, a una nuova concezione della religione, che è imposta dai risultati ottenuti da scienze come la fisica, la biologia, la biochimica. Ad esse lega infatti il superamento della visione riduzionista della realtà, che, a suo avviso, è il frutto dell'«incantesimo galileiano che ci tiene sotto il suo gioco»[25], per accedere a una visione del reale come «infinita creatività» che si esprime nel cosmo, nella biosfera, nel divenire della vita umana. Nel contesto di questa visione della realtà come processo creativo risulta possibile, secondo Kauffman, ridare un significato alla parola Dio sottraendola alla metafisica, e al fissismo tipico della sua visione del mondo, al soprannaturalismo caratteristico di molte esperienze religiose, a concezioni della creatività come prerogativa esclusiva dell'essere divino.

Secondo Kauffman esiste infatti

> una infinita creatività nell'universo, nella biosfera e nella vita umana. In quella creatività possiamo trovare un significato di Dio che potremo condividere. Io credo che questo sia il cuore della ragione per cui abbiamo voluto un Dio soprannaturale. Un simile Dio magari esiste, ma a noi non serve: la creatività della natura è un Dio sufficiente. Da questo significato naturale di Dio possiamo sperare di reinventare il sacro, inteso come creatività in natura, e senza pretendere che tutto ciò che accade ci sia congeniale. Da questo nuovo senso del sacro speriamo di inventare un'etica globale che orienterà la nostra vita e la nostra civiltà globale emergente[26].

Un'alternativa al Dio trascendente, separato dal mondo, tipico della metafisica, o al «Dio educativo e pedagogico, amorevole o punitivo che ci è familiare»[27], come pure a ogni forma di «materialismo volgare», Emanuele Dattilo la trova nel panteismo.

Questa mentalità filosofico-teologica, minoritaria nella tradizione occidentale, è stata avversata dall'ortodossia religiosa, come pure dalla tradizione filosofica che fa capo al teismo o al deismo. Per Dattilo, infatti,

> il *divino* va pensato come più originario di Dio e degli dei, come attributo inseparabile da tutto ciò che c'è: come una pellicola trasparente avvolta attorno ad ogni cosa, mai separato in una forma particolare. Se non c'è Dio, ma piuttosto una *vis divina*, sparsa e diffusa nel cosmo, ciò significa che la via d'accesso alla natura non potrà essere una fede, o una relazione personale, *un*

[25] S. Kauffman, *Reiventare il sacro. Una nuova concezione della scienza, della ragione e della religione*, tr. it. di S. Ferraresi, Codice Edizioni, Torino 2010, p. 148.
[26] *Ibidem*.
[27] E. Dattilo, *Il dio sensibile. Saggio sul panteismo*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2021, p. 26.

> *io-tu* […]. L'unico modo per avvicinarsi a questo *divino* sarà intendere chiaramente il mondo *per come è*. Divino significa che esso non è mai separato da ciò di cui è aggettivo […]. Certo può lasciare disorientati questo divino pervasivo e totale, che non consola e non salva, che non si rivolge all'uomo dicendogli che fare, che non ama le creature rispecchiandosi in esse, consolandole. Che farsene di un tale Dio? Eppure proprio questo disorientamento, questo improvviso cedere del terreno sotto i piedi, è il primo respiro del pensiero, il primo segno di liberazione da una zavorra soffocante, che rendeva l'aria irrespirabile. Solo attraverso questo primo respiro, forse, sarà possibile guardare il mondo e le cose in quell'intensità panteistica che Spinoza ha chiamato *amor dei intellectualis*[28].

2.2. «Nuovo teismo»: Dio dopo Darwin e Einstein

Gli autori elencati in precedenza vedono la soluzione alla crisi dell'esperienza religiosa in forme di «reinvenzione del sacro» che fuoriescono dal cristianesimo. Heidegger propone un rinnovamento del discorso religioso attraverso la sua liberazione dal teismo metafisico e l'attesa di un nuovo avvento del sacro. Jaspers si propone di neutralizzare attraverso la «fede filosofica» la violenza che può essere attivata dal riconoscimento della rivelazione come unica ed esclusiva fonte di verità. Jung, a sua volta, interpreta in chiave non confessionale i simboli, i miti, i riti, delle varie religioni, e trova in essi significativi elementi di riferimento per l'integrazione della psiche umana. Toynbee, Huxley, Kauffman, evocano, in modi differenziati, l'avvento di una «nuova religione». Ricercano, infatti, forme di immaginario religioso capaci di supportare l'azione creatrice richiesta all'umanità dall'ingresso nell'epoca dell'espansione e del potenziamento del sapere tecnico-scientifico, e della sua crescente unificazione su scala planetaria. Dattilo evoca il panteismo come alternativa al teismo e al «materialismo volgare».

Altri pensatori, invece, come Henry Bergson e Alfred North Whithead, si caratterizzano per il fatto di delineare una teologia filosofica che non esclude l'agibilità del cristianesimo, anche se mette in discussione parti rilevanti del suo tradizionale assetto di pensiero. Non si presentano come apologeti del cristianesimo reale, ma come pensatori che prospettano forme di teologia filosofica che consentono di disconnettere la pratica cristiana da ermeneutiche che la saldano al fissismo e al conservatorismo veicolati dal teismo metafisico. Posizionano infatti il discorso su Dio nello spazio concettuale aperto dall'affermarsi della visione del mondo e della vita umana legata all'avvento della biologia evolutiva, della teoria della relatività, della fisica quantistica.

[28] Ivi, pp. 35-36, 37.

Secondo Bergson, Dio non è «una *cosa* che crea»[29], origine e fondamento di «*cose*» create. Dio e il cosmo non sono cioè realtà statiche, ma «azioni», processi, nel cui divenire prendono forma il nostro mondo e «altri mondi». In tale prospettiva, a differenza di quanto avviene in larga parte del pensiero antico e della metafisica dell'essere, il tempo e il cambiamento non sono visti come «degradazioni» di ordinamenti ontologici eterni. L'evoluzione è infatti una «continua invenzione di forme nuove»[30], e il tempo appartiene «all'accrescersi progressivo dell'assoluto»[31].

In tale contesto, a differenza di quanto avviene nel teismo metafisico, Dio non viene pensato come essere immutabile, eterno, che pone in essere un mondo dotato di un ordinamento stabilizzato. Dio è infatti designato da Bergson attraverso la metafora

> di un centro da cui i mondi scaturirebbero come i razzi di un immenso fuoco di artificio, posto però che non si assume questo come una *cosa*, ma come un continuo irradiamento. Dio, definito così, non ha niente di compiuto; è vita incessante, azione, libertà. La creazione, così concepita, non è un mistero, ma la sperimentiamo all'interno di noi stessi quando agiamo liberamente[32].

Questo modo di concepire Dio trova, secondo Bergson, un luogo privilegiato di espressione nella mistica, in particolare nella mistica cristiana, nella quale il mistico vede nell'«energia creatrice» dell'amore «l'essenza stessa di Dio»[33].

Da questa concezione di Dio e del suo rapporto con il mondo e l'uomo, «il filosofo» trae un pensiero che sottrae il rapporto Dio, mondo, uomo, alla rigidità dello schema della dipendenza ontologica delle creature dal creatore, per trasferirlo nello schema della sinergia tra forme differenziate di creatività.

> Effettivamente – scrive Bergson – i mistici sono unanimi nel testimoniare che Dio ha bisogno di noi, come noi abbiamo bisogno di Dio. Perché dovrebbe aver bisogno di noi, se non per amarci? Questa sarà la conclusione del filosofo che si riferisce all'esperienza mistica. La creazione gli apparirà come

[29] H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, tr. it. di F. Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, p. 204. Sul pensiero di Bergson cfr.: R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2011; P. Soulez, F. Worms, *Bergson. Biographie*, PUF, Paris 2002.
[30] Ivi, p. 280.
[31] *Ibidem.*
[32] Ivi, p. 204.
[33] H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, tr. it. di M. Vinciguerra, SE, Milano 2006, p. 195.

> un'impresa da parte di Dio per creare dei creatori, per associarsi degli esseri degni del suo amore[34].

Dio non appare in tal senso come l'ente sommo che, creando uomini e cose, fornisce loro un ordinamento ontologico invariante. L'universo e la vita umana sono infatti luoghi in cui trova espressione una creatività nella quale si prolunga l'azione creatrice di Dio.

> L'umanità – scrive Bergson – geme, semischiacciata dal peso del progresso compiuto. Non sa con sufficiente chiarezza che il suo avvenire dipende da lei. Spetta a lei vedere prima di tutto se vuole continuare a vivere; spetta a lei domandarsi in seguito se vuole soltanto vivere, o fornire anche lo sforzo affinché si compia, persino nel nostro pianeta refrattario, la funzione essenziale dell'universo, che è una macchina per produrre dei[35].

Whitehead è il teorico di un teismo che si distacca dalla comprensione di Dio come assoluto immutabile, indipendente dal mondo, che su di esso esercita un potere di controllo, ed è fondamento e garante del suo ordine invariante. Uno dei motivi che inducono Whitehead a separarsi dalla visione di Dio prodotta dalla metafisica è legato al fatto che questa forma di pensiero è a suo avviso incompatibile con la visione della natura delineata dalla teoria della relatività e dalla fisica quantistica. Da questi nuovi paradigmi deriva infatti l'abbandono della concezione della natura come un insieme di enti dotati di specifiche caratteristiche, e l'approdo alla tesi secondo la quale gli enti sono «eventi», «occasioni», «connessioni», in cui prende forma la realtà. Quindi, ciò di cui si fa esperienza non sono cose definite dalla combinazione di materia e forma, ma «eventi» tra loro correlati che fanno della natura un sistema di relazioni tra organismi continuamente mutanti.

Da questa visione della natura come realtà in movimento, dotata di creatività, nasce la messa in discussione della visione di Dio come creatore di un mondo caratterizzato da un ordine invariante. Whitehead concepisce infatti Dio come essere dotato di due nature. La prima viene designata come «natura primordiale», che è la sorgente di tutte le possibilità, la seconda, «natura conseguente», che è il prodotto delle trasformazioni degli enti che appaiono e scompaiono nel tempo. Anche Dio, quindi, diviene, si trasforma insieme al mondo, si struttura come processo che accompagna la creatività e le novità che si manifestano nel cosmo. Il «nuovo teismo» di Whitehead viene così a confliggere con gran parte delle filosofie religiose, le quali ritengono che Dio debba essere il fondamento e il garante di un ordine immutabile del mondo. Egli teorizza infatti l'estensione universale di categorie come creare, creatore,

[34] Ivi, p. 205.
[35] Ivi, p. 243.

creatività, che larga parte del pensiero religioso riserva unicamente a Dio. Ogni organismo gode, in tal senso, di una qualche forma di creatività. La realtà, quindi, si manifesta come un processo che si supera incessantemente, la cui caratteristica più propria è la creatività.

Si comprende, così, l'affermazione di Whitehead secondo la quale «il conservatore puro lotta contro l'essenza dell'universo»[36]. Questa tesi, per il filosofo inglese, vale anche per le religioni, le quali, come gli altri fenomeni, sono realtà «*in making*».

Questo processo di trasformazione delle religioni, in particolare del Cristianesimo e del Buddhismo, fenomeni cui Whitehead guarda con interesse, registra un momento di accelerazione a partire dal XVII secolo, quando «la scienza mise in risalto idee che modificarono il quadro religioso del mondo»[37]. Si dissolve infatti il «quadro medioevale», e la religione si avvia sul «binario morto» della tutela dei propri dogmi, che per Whitehead sono veicoli possibili di verità, ma divengono «falsi quando vengono portati al di là della sfera più adeguata della loro utilità»[38].

Per uscire da questa impasse, che nasce dal divario tra conoscenza e esperienza del mondo prodotte dall'espansione e dal potenziamento delle scienze, e tradizionale impianto dottrinale delle religioni, Whitehead ritiene necessaria una «nuova Riforma» che consenta alle chiese di liberarsi dalla «pedanteria autosufficiente della dottrina», per immettersi nel mare aperto del confronto con le nuove immagini del mondo e della vita umana affermatesi con la nascita della scienza, e con le trasformazioni politiche e di costume prodottesi a partire dal XVII secolo.

> Un sistema di dogmi – scrive – può essere l'arca dentro la quale la Chiesa naviga tranquillamente lungo il fiume della storia. Ma la Chiesa perirà se essa non aprirà le finestre e lascerà andare la colomba in cerca del ramoscello d'olivo. Talvolta anche essa farà bene a salpare dal monte Ararat e a costruire un nuovo altare allo Spirito divino, un altare non sul monte Garazim e neppure a Gerusalemme […]. La pedanteria autosufficiente della dottrina e la fiducia cieca di ignoranti zelatori si sono unite per chiudere ciascuna religione nella sua forma di pensiero. Invece di cercare significati più profondi, esse sono rimaste soddisfatte di se stesse e infeconde. Hanno subito danni per il sorgere della scienza, poiché nessuna di esse ha conservato la flessibilità necessaria di adattamento. Così i problemi reali, pratici, della religione non sono

[36] A. N. Whitehead, *Avventure di idee*, tr. it. di G. Gnoli, Bompiani, Milano 1997, p. 177. Sul pensiero di Whitehead cfr.: M. T. Segall, *Physics of the World-Soul: Whitehead's Adventure in Cosmology,* SacraSage Press, San Francisco 2021; I. Delio, A. M. Davis, *Whitehead and Teilhard. From Organism to Omega*, Orbis Book, Maryknoll (New York) 2025.
[37] A. N. Whitehead, *Il divenire della Religione*, tr. it. di F. Cafaro, Paravia & C., Torino 1963, p. 98.
[38] Ivi, p. 101.

mai stati adeguatamente studiati nel solo modo nel quale tali problemi *possono* essere studiati, cioè alla scuola dell'esperienza[39].

2.3. «Dio senza essere»: ermeneutiche non metafisiche del cristianesimo

Come visto in precedenza, ci sono pensatori che, spinti da differenti motivazioni, cercano un accesso all'esperienza religiosa al di fuori della fede cristiana o delle religioni storiche, perché ritenute formazioni compromesse con la metafisica, oppure perché giudicate possibili focolai di violenza, o perché considerate portatrici di dottrine e pratiche incongrue con la visione scientifica del mondo e della vita umana. Oltre ad essi, ci sono filosofi come Bergson e Whitehead che prospettano la possibilità di un teismo decontaminato dal fissismo in esso inoculato dalla metafisica.

Accanto a pensatori che cercano la «reinvenzione del sacro», o a esponenti di teologie filosofiche che delineano un teismo fruibile nello spazio delle visioni del mondo prodotte dall'avvento della biologia evolutiva e della fisica quantistica, ci sono pensatori che trovano all'interno del cristianesimo una risposta possibile alla crisi dell'esperienza religiosa. Ritengono, infatti, che una figura di cristianesimo decontaminata dalla visione del divino in essa immessa, nel corso della sua storia, dalla metafisica, possa offrire una forma di esperienza religiosa significativa per una umanità che sta vivendo una fase di profonde e rapide trasformazioni.

Su questa linea si collocano autori che, pur essendo portatori di forme differenti di pensiero, convergono tuttavia nell'obiettivo di fornire ermeneutiche del cristianesimo libere dall'ipoteca teorica e pratica che la visione metafisica di Dio come essere trascendente, onnisciente, onnipotente, fondamento e garante dell'ordine biofisico e morale del mondo, pone sulla dottrina e sulla pratica cristiana.

Vanno in questa direzione figure di pensiero tra loro molto differenti, come l'«ontologia del dono» di Jean Luc Marion, l'«anateismo» di Richard Kearney, la «teologia critica» di John Caputo, l'«ontologia eventistica» di Aldo Magris, la galassia di autori che fanno capo al paradigma post-teista e post-religionale, il «monismo relativo» del gesuita italiano Paolo Gamberini, l'«olismo relazionale» della teologa americana Ilia Delio. Sono pensatori che, in modi differenti, operano nello spazio di un paradigma non governato dal teismo metafisico, rifiutano la concezione esclusivista della verità cristiana, criticano il soprannaturalismo che trasforma l'esperienza religiosa in una forma di vita estraniata in un al di là che la disconnette dal radicamento nel divenire del cosmo e della vita umana.

[39] Ivi, pp. 101-102.

In tal modo l'urto decostruttivo prodotto sulla pratica cristiana dal distacco dal teismo metafisico, la presa d'atto delle conseguenze che, sul piano dogmatico, hanno le ricerche delle scienze religionistiche, i risultati dell'analisi dei testi dell'Antico e del Nuovo Testamento condotta con l'esegesi ispirata al metodo storico-critico, la riflessione sulle problematiche legate alla trasformazione dell'esperienza religiosa dopo Darwin, dopo Einstein, dopo la fisica quantistica, costituiscono il campo privilegiato del ripensamento del cristianesimo portato avanti da alcuni teologi e filosofi della religione.

Essi guardano infatti con preoccupazione il futuro di una pratica cristiana chiusa nelle certezze convenzionali sulla filosofia come strumento concettuale di avviamento alla fede e di tutela del *depositum fidei*, sulle scienze storiche come saperi funzionali alla conferma della verità delle narrazioni bibliche e dei dogmi, sulla divisione del lavoro tra discorso scientifico e discorso religioso, identificati come magisteri paralleli. Il primo avrebbe infatti il compito di occuparsi dell'ordinamento biofisico del cosmo, il secondo quello di indicare le vie per trascenderlo.

2.3.1. Anateismi

Un pensatore che si è occupato della disconnessione della fede cristiana dalla metafisica dell'essere è Jean Luc Marion. Nella sua riflessione su Dio deve molto a Hölderlin, a Dionigi l'Aeropagita[40], alla critica heideggeriana dell'ontoteologia. In *Dio senza essere*[41], delinea una posizione nella quale il problema di Dio viene dislocato non solo dall'apparentamento con la metafisica dell'essere, che, per molta «filosofia cristiana […] resta l'ultima sponda, la roccia (che si suppone) incrollabile sulla quale può poggiare ogni apologia»[42], ma anche da quello con la differenza ontologica di Heidegger, e con l'«altro inizio del pensiero» da lui evocato. Secondo Marion, infatti, la comprensione di Dio delineata dal filosofo tedesco, anche se liberata da categorie come *Summum Ens*, *causa sui*, resta pur sempre nel cerchio della «storia dell'essere». A suo avviso, quindi, il problema è liberare la comprensione di Dio da ogni «condizione», anche da quella posta dalla comprensione dell'essere come evento. Per il filosofo francese l'orizzonte dell'essere non costituisce quindi il riferimento originario di comprensione della realtà, che, a suo avviso, è invece reperibile nella istanza del dono. In tal senso, il dispiegarsi degli enti non avviene in forza dell'essere, anche dell'essere non pensato in versione metafisica, ma di un gesto originario di donazione che dona essere.

---

[40] Sull'ermeneutica di Hölderlin e Dionigi elaborata da Marion, cfr. J. L. Marion, *L'Idolo e la Distanza*, tr. it. di A. Dall'Asta, Jaca Book, Milano 1979.
[41] J. L. Marion, *Dio senza essere*, tr. it. di A. Dall'Asta e C. Canullo, Jaca Book, Milano 2008.
[42] Ivi, p. 275.

> Pensare Dio – scrive Marion – senza alcuna condizione, compresa quella dell'essere, e dunque pensare Dio senza pretendere di inscriverlo o descriverlo come ente […]. Il dono, liberando l'Essere/ente, liberando l'ente dall'Essere, si libera alla fine dalla differenza ontologica: non solo invio, non solo deformazione, ma liberazione dell'istanza prima, la carità. Il dono, infatti, non si libera se non esplicandosi a partire e in nome di ciò che, più grande di lui, viene dietro di lui, ciò che si dona come dono, la carità stessa. La carità rilascia l'Essere/ente[43].

Come Marion, ma attraverso una forma di pensiero che, sul piano teologico, risulta molto più destabilizzante, Richard Kearney si propone di formulare una comprensione post-metafisica del cristianesimo che viene riassunta nella formula «anateismo». Egli si pone sulla scia della decostruzione dell'ontologia operata da Heidegger[44], Lévinas, Derrida, e della fede post-critica e post-religiosa di Paul Ricoeur e Dietrich Bonhoeffer. In tal modo, disconnette la pratica cristiana dal concetto metafisico di Dio come sostanza onnipotente che causa e pensa se stessa, una entità autosufficiente che non necessita di rimandi a qualcosa o qualcuno al di là di sé. In questo dispositivo teologico-filosofico, Kearney non vede però soltanto un discorso inadeguato su Dio, ma il dispositivo di pensiero che è stato «invocato come un'arma ideologica dai capi spirituali durante il periodo conosciuto come dominio cristiano (*Christendom*)»[45]. Esso è infatti all'origine di «un profondo fraintendimento del cristianesimo in quanto dottrina dell'esclusivismo trionfale […] che compromise il messaggio di Cristo, rovesciandolo in un dogma della forza e della paura»[46].

Con il «paradigma anateistico» Kearney indica una via di uscita dall'alternativa tra «cristianità metafisica» e «ateismo militante», che, a suo avviso, domina larga parte del dibattito sulla religione. Egli propone un cammino di recupero del cristianesimo che passa attraverso il distacco dalla fede recepita tramite i linguaggi e le pratiche ereditati dalla tradizione, e l'approdo a «una seconda fede»[47]. Essa viene identificata come il prodotto della decostruzione del discorso metafisico su Dio, dell'assunzione dell'ateismo come istanza terapeutica della pratica religiosa, della creazione di uno «spazio anateistico» nel quale la scelta di credere o non credere, il pluralismo religioso e «l'ospitalità» tra religioni, l'impegno per la costruzione di società inclusive, sono modi di pensare e di agire promossi e coltivati.

---

[43] Ivi, pp. 67, 133.
[44] Sull'interpretazione data da Kearney dell'apporto di Heidegger alla teologia, cfr. R. Kearney, *Heidegger, le possible et Dieu*, in R. Kearney, J. S. O'Leary, (éds.)., *Heidegger et la question de Dieu*, PUF, Paris 2009[2], pp. 145-188.
[45] R. Kearney, *Anateismo. Tornare a Dio dopo Dio*, tr. it. di M. Zurlo, Fazi Editore, Roma 2012, p. 271.
[46] Ivi, pp. 271-272.
[47] Ivi, p. 72.

> Il mio scopo – scrive il filosofo irlandese – non è descrivere l'anateismo come una sorta di dialettica necessaria della storia, tentazione alquanto pretenziosa, ma mostrare come alcuni spiriti intrepidi del XX secolo abbiano risposto agli interrogativi spirituali della nostra epoca: ossia, come si può parlare del sacro dopo la scomparsa di Dio? Oppure, come si può avere ancora fede dopo che l'Illuminismo scientifico ha eliminato la superstizione e la sottomissione, e dopo che due guerre mondiali hanno mostrato l'inganno della storia intesa come disegno divino? Dopo gli orrori di Verdun, i traumi dell'Olocausto, di Hiroshima e dei gulag, parlare di Dio è un'offesa a meno che non lo si faccia in modo nuovo […]. Questo è ciò che intendo con un ritorno a Dio *dopo* Dio: Dio deve morire perché Dio possa rinascere, anateisticamente[48].

Un pensiero che presenta assonanze con l'«anateismo» di Kearney è quello elaborato da John Caputo. Considerato tra i più importanti filosofi della religione americani, nella sua vasta opera delinea un pensiero filosofico e teologico che ha come punti di riferimento Paul Tillich, Martin Heidegger, Jacques Derrida, e viene da lui definito tramite formule come «teologia radicale», «teologia dell'evento», «teologia del forse», «teologia debole».

L'impulso che sta alla base della riflessione di Caputo è la decostruzione della dottrina su Dio presente nel cattolicesimo preconciliare, l'ambiente culturale che ha segnato la sua infanzia e la sua giovinezza, e che, a suo avviso, è ancora egemone nella cultura della gerarchia cattolica e nella mentalità di molti cattolici. Dio viene infatti pensato come «l'Essere Supremo sotto la cui costante protezione e la omni-veggente sorveglianza»[49] vivono credenti e non credenti. Nei confronti di questo modo di pensare e di vivere il rapporto con Dio la risposta più appropriata per Caputo, come già lo fu per Tillich, è l'ateismo. Un genere particolare di ateismo, «l'ateismo teologico», che il filosofo americano indica «come il primo passo, non l'ultimo, sulla via di una teologia *radicale* post-teistica o a/teologica alla quale possiamo davvero credere»[50].

Sulla scia di Derrida, che parla di «religione dopo la religione», Caputo presenta la «teologia radicale» come una «ripetizione» della teologia classica, segnata, però, da un «forse» che la priva delle certezze che la gerarchia e i «teologi di palazzo» ritengono di poter garantire. Paragona infatti il suo lavoro filosofico-teologico a un furto operato con destrezza tramite cui rubare ai «teologi di palazzo» la parola teologia, per risignificarla in modalità non contaminate dal teismo metafisico. Prende forma, così, la «teologia dell'evento», cioè un discorso su Dio nel quale la questione centrale non è l'esistenza di Dio, ma

---

[48] Ivi, pp. XXVIII-XXIX.
[49] J. Caputo, *What to believe? Twelve Brief Lessons in Radical Theology*, Columbia University Press, New York 2023, p. 5.
[50] *Ibidem*.

«cosa sta realmente accadendo, cosa possiamo realmente credere, cosa desideriamo realmente *nel e sotto il nome di Dio*?»[51].

Attraverso questa dislocazione della teoria e della prassi cristiana dallo spazio della metafisica dell'essere a quello dell'ermeneutica della «storia degli effetti» che nel mondo e nella vita umana si producono in nome di Dio, Caputo si smarca dai «teologi di palazzo», e delinea «una teologia indisciplinata, anarchica, libera da ceppi, mutata, contaminata, che costringe i teologi della realcasa a correre ai ripari»[52].

Egli giustifica la militanza tra «i mascalzoni e i furfanti della teologia» in base al fatto che «la ricerca e l'implacabile interrogazione della Scrittura, della dottrina, della tradizione, intrapresa da teologi di questo tipo svela la contingenza e la costituzione storica di credenze e pratiche che la gerarchia vuole invece che il fedele consideri eterne e trasmesse da Dio»[53].

In quanto sapere radicalmente storico, la teologia si lascia alle spalle non soltanto l'ontologia del teismo metafisico e le certezze dogmatiche costruite su di esso, ma anche il panenteismo, che, per Caputo, è falso come ontologia che descrive uno stato di cose, ma è vero come linguaggio simbolico che funge da veicolo di una invocazione che apre alla speranza dell'avvento di una relazione «pleromatica» di Dio con il mondo in forza della quale «Dio *può* essere tutto in tutti, Dio *può* mostrare di essere ciò in cui viviamo, ci muoviamo e abbiamo il nostro essere»[54].

Per Caputo, dunque, «il nome di Dio non è il nome di un essere lassù o di un essere là fuori, ma di una forma di vita qui; non è il nome di un essere eterno, ma di un poter essere temporale»[55]. In tal senso, Dio non è l'ente sommo di cui parla il teismo metafisico, né la sostanza infinita che costituisce l'ambiente del darsi degli enti di cui parla il panenteismo. Dio è, piuttosto, «l'evento», il darsi di ciò che accade in suo nome, un fenomeno che il filosofo americano designa con il termine «chiamata». Essa rimanda all'irrompere della «possibilità dell'impossibile», che il linguaggio del Nuovo Testamento indica con la figura del Regno di Dio. Con tale simbolo «teopoetico», il cristianesimo fa riferimento a forme di esistenza che sovvertono i modi di stare al mondo depositati nella saggezza aristotelica, nella mentalità romana del comando, e mettono in discussione forme di vita regolate dall'autoritarismo, dal patriarcato, dalla forza, per sostituirle con stili di vita ispirati all'amore, al perdono, a tipologie di convivenza umana che non creano esclusioni o discriminazioni.

---

[51] Ivi, p. 128.
[52] J. Caputo, *The Insistence of God. A Theology of Perhaps*, Indiana University Press, Bloomington 2013, p. 25.
[53] *Ibidem*.
[54] Caputo, *What to believe?*, p. 135.
[55] Ivi, p. 144.

> Così possiamo dire – scrive Caputo – che il nome di Dio è il nome di una *chiamata* che invoca la venuta *dell*'impossibile, la possibilità dell'impossibile alla quale noi potremo essere la risposta. Il nome di Dio è il segnaposto per l'apertura infinita dell'impossibile, per un desiderio che non posso contrarre nel desiderare questo o quello, per una fede che eccede ogni credenza, per una speranza contro ogni speranza, per un amore senza misura. Rappresenta un eccesso, un passaggio al limite, una speranza o attesa infinite […]. L'*evento* che si svolge nel nome di Dio non è l'onnipotenza, ma l'onnipotenzialità, in cui Dio non è il Dio dell'essere eterno ma il Dio del futuro *poter*-essere. In una teologia dell'evento, la *vita ventura* non significa vita eterna; significa la vita che è da venire. In una teologia dell'evento, il nome (di) Dio è un *focus imaginarius* nel quale ogni cosa che amiamo, desideriamo e speriamo converge, custodendo per noi tutto ciò che speriamo sia possibile, sebbene impossibile. Rendere reale tutto ciò dipende da noi […]. Il passo finale nella teologia radicale è effettuare la svolta assiologica, dislocare il nome di Dio dall'ordine ontologico a quello assiologico, dall'ordine dell'essere all'ordine del poter essere. Ciò significa che il nome di Dio è il nome di una chiamata che chiama incondizionatamente ma senza potere. La chiamata chiama ma non viene con le armi. Ha deposto la sua spada[56].

Al centro del discorso su Dio non sta dunque, secondo Caputo, il problema ontologico della sua esistenza, ma il problema esistenziale, etico, politico, della sua «insistenza». A suo avviso, infatti, l'esistenza di Dio non è l'affermazione di una presenza da collocare in uno spazio ontologico esterno al mondo, o ad esso immanente, ma un «evento» il cui darsi è intrecciato in maniera inestricabile alla prassi e alle forme di vita tramite cui gli uomini, rispondendo alla «chiamata», rendono effettiva la presenza di Dio nel mondo.

> L'esistenza di Dio – scrive il filosofo americano – risulta essere l'esistenza di Dio intrecciata con noi […]. Ciò che faccio di Dio e ciò che faccio di me stesso corrono in tandem. La misura che prendo di Dio è la misura che faccio di me. L'evento nel quale divento me stesso e l'evento nel quale Dio diviene Dio sono il medesimo evento. Siamo due possibilità attualizzate dal medesimo atto. Siamo sincronizzati per il meglio o per il peggio […]. Ora se chiediamo, messi al sicuro dalla portata della supervisione e delle interdizioni ecclesiastiche, "il Dio dell'evento esiste?", la risposta religiosamente e teologicamente giusta è "*non lo sappiamo ancora*". Se il nome di Dio è l'*insistenza* di una chiamata, allora l'*esistenza* di *Dio è ciò che Dio sarà stato*, quando scrivono la storia della risposta, che è la storia di *noi*, e la storia non è finita. L'essenza di Dio è nelle nostre mani[57].

[56] Ivi, pp. 132, 133, 136.
[57] Ivi, pp. 143, 145, 147.

In tal senso, l'esistenza di Dio non è il risultato di una argomentazione logica, ma è legata a un insieme di decisioni, di modi di stare al mondo che trasformano la teologia da discorso su Dio in «teoprassi», cioè in una forma di vita che lega la presenza di Dio nel mondo alle modalità con cui gli uomini, nel vivere la propria esistenza, rispondono alla chiamata che invita all'impegno per il Regno di Dio. In tal modo, Dio perde lo statuto ontologico di ente eterno, immutabile, onnipotente. Per Caputo, infatti,

> l'esistenza di Dio, come la nostra, è contingente, fragile, e incerta, poiché dipendente dal grado di coinvolgimento che *noi* mettiamo nel far si che questo evento divenga vero. Se l'*insistenza* dell'evento che è contenuto nel nome di Dio è ritenuta il *prius*, allora l'esistenza di Dio sarà determinata dopo il fatto, *a-posteriori*. Solo il tempo lo dirà, e il tempo è storia, e la storia non è finita finché non è terminata[58].

Nel libro apparso nel 2019, *Le invenzioni di Dio*[59], il filosofo italiano Aldo Magris delinea una riflessione che manifesta consonanze con pensatori come Luigi Pareyson, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Gilles Deleuze. In essa viene evidenziato lo stato di «*impasse*» in cui si trova il discorso su Dio nel pensiero contemporaneo. L'autore sostiene infatti che esso è incapsulato tra una metafisica che pensa Dio come un essere distinto e distante dall'esperienza, identificata come regno contraddittorio del divenire, e un ateismo che considera Dio come «finzione», una invenzione che funge da collettore di proiezioni che, alla luce delle scienze della natura, della sociologia, della psicologia, dell'antropologia filosofica, dell'etnologia e dell'antropologia culturale, risultano creazioni umane che non intenzionano quel divino che pretenderebbero invece manifestare.

Per uscire dall'«*impasse*», Magris propone una «ontologia non metafisica», da lui designata con la formula «ontologia eventistica»[60], che si discosta dal discorso metafisico su Dio prodotto dall'«intreccio» tra filosofia greca e teologia cristiana, come pure dalla visione decurtata dell'esperienza prodotta dall'empirismo e da Kant, che trova l'espressione più compiuta nell'ancoraggio del rapporto con la realtà a una «concretezza» che risulta accessibile soltanto attraverso le griglie cognitive prodotte dalle scienze della natura.

Secondo Magris, sia il teismo metafisico che l'ateismo si muovono sul presupposto della visione di Dio come

> un essere, una entità che esiste da qualche parte, ovviamente da un'*altra* parte rispetto all'universo della nostra esperienza, e che possiede determinati pre-

[58] Ivi, p. 143.
[59] A. Magris, *Le invenzioni di Dio*, Morcelliana, Brescia 2019.
[60] Ivi, p. 42.

> dicati o proprietà essenziali in base alle quali fra l'altro agisce e si trova in un certo rapporto con tutte le restanti entità, cioè col mondo e con noi. Questo rapporto è nella visione biblica di tipo *creativo*, il che significa che Dio si è anzitutto "inventato" nella sua mente il mondo e quanto esso contiene, e che avendolo dapprima inventato, poi (si intende non in una successione cronologica) lo ha anche messo in opera, lo ha "creato". Così pensa il popolo dei credenti e dei non credenti. Giacché noi possiamo anche non credere in Dio, ma il non crederci consiste parimenti nel *non* ammettere che ci sia da qualche parte un essere caratterizzato in questo modo. All'idea che Dio si sia per così dire "inventato", cioè abbia "pensato" il mondo e l'uomo ancora prima di procedere all'atto creativo, la Bibbia e la cultura ad essa coeva offrono più di uno spunto[61].

Magris sostiene che nella comprensione di Dio delineata dal discorso della metafisica platonico-cristiana e dalle correnti ateistiche presenti nella filosofia contemporanea

> prevale sempre l'aspetto *cognitivo*, ovverosia la questione è impostata sulla risposta alla domanda "chi ha *pensato*?", chi ha architettato o "inventato" qualcosa? Questo è l'elemento greco. L'elemento biblico, poi, emerge dal modo in cui viene concepita la conseguenza tecnico-operativa dell'inventare. Il soggetto inventante si esprime come *creatore*, e allora, se l'inventore è Dio, egli dal nulla ha creato il mondo, mentre se l'inventore è l'uomo, è stato l'uomo a creare ugualmente dal nulla (perché non ci sarebbe stato alcun motivo ragionevole di farlo) le credenze e le istituzioni religiose[62].

Per Magris, inoltre, teismo metafisico e ateismo oltre ad essere espressioni speculari di un medesimo processo inventivo, sono il frutto di visioni inadeguate dell'esperienza. Nel teismo c'è una visione astratta dell'esperienza, intesa come regno del divenire che può trovare una spiegazione valida solo se riferito a un fondamento eterno. Nell'ateismo domina una visione egualmente astratta dell'esperienza, perché limitata al solo materiale percettivo, e ridotta a antidoto contro possibili fughe al di là delle conoscenze acquisibili attraverso le scienze della natura e le scienze umane.

Con la proposta della «ontologia eventistica», Magris intende correggere queste visioni inadeguate dell'esperienza, che non tengono conto «di ciò che avviene, di ciò che si prova nell'esperienza»[63]. A suo avviso, infatti, non c'è dualità tra Dio e esperienza, come pensa il teismo metafisico, né identità tra esperienza come registrazione di materiale percepito, o come esperienza del mondo governata dal sapere tecnico-scientifico, e esperienza intesa come

[61] Ivi, pp. 200-201.
[62] Ivi, p. 203.
[63] Ivi, p. 228.

apertura all'«evento dell'apparire»[64]. Egli sostiene infatti che nell'esperienza c'è una «profondità abissale» che, per l'uomo religioso, trova espressione nella parola Dio, che funge da veicolo della «proprietà evidente quanto enigmatica dell'esperienza di aprirsi su un abisso senza fondo, e si è rappresentato mediante Dio e gli Dei un modo o un altro di apparire del senza fondo dell'esperienza»[65].

Magris sostiene, in tal senso, che la religione è una forma di esperienza che attraverso simboli, miti, immagini, nomi, luoghi, riti, manifesta la realtà nella sua profondità. A suo avviso, però, il discorso religioso non costituisce l'orizzonte ultimo di comprensione della realtà. «*L'ontologia* – scrive – *viene prima della religione*»[66]. In essa affiora infatti il momento iniziale del «rapporto ontologico» con il darsi dell'apparire «al quale può seguire, o anche no, una sua definizione come rapporto religioso»[67].

Dio, dunque, è una invenzione, ma non nel senso deteriore del termine ad essa attribuito dai «filosofi del sospetto». Nella parola Dio trova infatti espressione il rapporto ontologico che struttura l'esperienza. Dio non risulta quindi separabile dall'esperienza, come sostiene il teismo metafisico, e non è neppure assente dall'esperienza, come sostiene l'ateismo, poiché «l'esperienza è in qualche modo Dio, perché Dio è la proprietà abissale di ciò che avviene, di ciò che si prova nell'esperienza»[68].

Il giusto atteggiamento nei confronti della dimensione religiosa non sta quindi, secondo Magris, nella demistificazione della religione come «finzione» prodotta senza motivo dalla creatività umana, ma, piuttosto, «nel fare uno sforzo […] per capire che cosa sta dietro alla parola Dio, prima di sbarazzarsi del problema chiedendosi se il tale personaggio mitologico "esiste" o "non esiste", se è stato "inventato" da noi o meno»[69].

2.3.2. Post-teismi

Claudia Fanti, studiosa della teologia della liberazione e dei movimenti di base della Chiesa latino-americana, ha introdotto in Italia con il supporto di Gabrielli editori, quella linea di pensiero teologico che va sotto il nome di post-teismo o «paradigma post-religionale»[70]. Esso è stato oggetto di attenta con-

[64] Ivi, p. 186.
[65] Ivi, p. 219.
[66] Ivi, p. 187.
[67] *Ibidem.*
[68] Ivi, p. 228.
[69] Ivi, p. 207.
[70] I libri apparsi in italiano in cui vengono esposte le tesi del «paradigma post-religionale» sono: C. Fanti, F. Sudati, (edd.), *Oltre le religioni. Una nuova epoca per la spiritualità umana*, Gabrielli editori, San Pietro in Cariano (VR) 2016; C. Fanti, J. M. Vigil, (edd.), *Il cosmo come rivelazione. Una storia sacra per l'umanità*, Gabrielli editori, San Pietro in Cariano (VR) 2018;

siderazione all'interno dell'Associazione Ecumenica dei Teologi e delle Teologhe del Terzo Mondo, ed è stato discusso nel IV Simposio Internazionale di Teologia e Scienza della Religione tenutosi nel 2011 all'Università Cattolica di Minas, a Belo Horizonte, in Brasile. Tra i fautori di questo paradigma più utilizzati da Claudia Fanti ci sono i teologi José Maria Vigil, José Arregi[71], Santiago Villamayor, Diarmuid O'Murchu, la scrittrice cubana Maria Lopez Vigil, Carmen Magallon e Mary Judith Ress, esponenti della teologia femminista e dell'ecofemminismo.

Nel loro lavoro teologico si incrociano varie eredità culturali. Si nota, innanzitutto, il legame con il pensiero di Dietrich Bonhoeffer, di Paul Tillich, del vescovo presbiteriano John Shelby Spong, del gesuita Roger Lenaers. A ciò va aggiunta l'attenzione alla lezione teologica di Leonardo Boff, sia in qualità di teologo della liberazione che di assertore di una teologia ecologista, al pensiero ambientalista di Thomas Berry, alla cultura e spiritualità del creato di Matthew Fox, alle esponenti della teologia femminista. Alla valorizzazione di queste forme innovative di pensiero teologico va aggiunta l'attenzione agli studi religionistici sul Paleolitico e sul Neolitico, a interpretazioni dell'Antico Testamento che fanno capo al lavoro esegetico di Thomas Römer, alle ricerche di esponenti del «paradigma archeologico» come Mario Liverani e Israel Finkelstein, ad analisi delle origini cristiane attente alla «terza ricerca» sul Gesù storico e alle produzioni del «*Jesus Seminar*» promosso da Robert Funk e da John Dominic Crossan.

Alla base del «paradigma post-religionale» c'è, scrive José Maria Vigil,

> l'(ipo)tesi […] della fine del tempo cosiddetto "religionale" cioè dell'"epoca agraria o neolitica", quella che, all'interno dell'evoluzione della nostra specie, ha favorito l'apparizione delle Religioni (ovviamente, ed è necessario ricordarlo, non della religiosità, che è coetanea dell'*homo sapiens*, fin dalla sua comparsa)[72].

C. Fanti, J. M. Vigil, (edd.), *Una spiritualità oltre il mito. Dal frutto proibito alla rivoluzione della conoscenza*, Gabrielli editori, San Pietro in Cariano (VR) 2019; C. Fanti, J. M. Vigil (edd.), *Oltre Dio. In ascolto del Mistero senza nome*, Gabrielli editori, San Pietro in Cariano (VR) 2021; C. Fanti, (ed.), *Quale Dio, quale cristianesimo. La metamorfosi della fede nel XXI secolo*, Gabrielli editori, San Pietro in Cariano (VR) 2022.

[71] Circa la posizione di José Arregi sul post-teismo, formula che egli preferisce sostituire con l'espressione trans-teismo, che, a suo avviso, tematizza in maniera più appropriata la necessità di una «transizione teologica», cfr. J. Arregi, *Dieu au-delà du théisme. Esquisses pour une transition théologique*, Karthala, Paris 2023.

[72] J. M. Vigil, *Ricentrando il ruolo futuro della religione: umanizzare l'umanità. Il ruolo della religione nel futuro sarà nettamente spirituale*, in Fanti, Sudati, *Oltre le religioni*, cit., pp. 164-165.

L'elemento che qualifica molte religioni affermatesi nel Neolitico è descritto da Spong come l'affermazione dell'esistenza di «un essere dal potere soprannaturale che vive nell'alto dei cieli ed è pronto ad intervenire periodicamente nella storia umana, perché si compia la sua divina volontà»[73]. Egli sostiene, inoltre, che l'interpretazione della figura di Gesù come «l'incarnazione di una divinità teistica»[74], e i tradizionali concetti della cristologia ad essa connessi sono finiti in «bancarotta».

Il problema degli esponenti del paradigma postreligionale, quindi, è decostruire il concetto di Dio accreditato dal teismo, come pure l'ermeneutica del cristianesimo ad esso connessa. L'obiettivo è accedere a una forma di esperienza cristiana post-teistica, che liberi il rapporto con Dio dall'ipoteca neolitica che lo colloca nell'orizzonte di una «ontologia del dominio e della sottomissione»[75], e di una «epistemologia mitica»[76] che accredita la religione come fonte esclusiva di verità rivelate e di dogmi immutabili.

Si apre così, per il cristianesimo, e, più in generale, per ogni forma di esperienza religiosa, «un nuovo tempo assiale»[77] in cui il rapporto con il divino dovrà essere pensato nell'orizzonte aperto da una conoscenza scientifica che ha fornito un racconto delle origini del cosmo e della specie umana diverso e molto più plausibile di quello offerto dal mito, ed ha elaborato forme di organizzazione sociale che consentono a uomini e donne di sottrarsi all'«età dell'eteronomia», cioè a modi di pensare e di agire che intendono la verità e la legge come realtà venute «da fuori, da un altro mondo, da sopra, da un secondo piano […] che di tanto in tanto lascia cadere conoscenze»[78] di cui gli uomini hanno bisogno per strutturare le loro vite.

Per gli esponenti del «paradigma postreligionale», infatti, le religioni, quindi anche il Cristianesimo e l'Ebraismo, non sono fenomeni atemporali, ma costruzioni storiche che veicolano forme differenti di «invenzioni di Dio». Il discorso da essi elaborato sull'ebraismo e sulle origini cristiane, il primo ispirato al «paradigma archeologico», il secondo a un'esegesi dei testi neotestamentari attenta alle ricerche sul Gesù storico, e a indagini sulle origini cristiane costruite con i metodi della storiografia moderna, si propone di far affiorare ciò che sta «dietro» a racconti che assumono la veste di narrazioni storiche.

La ricostruzione della storia di Israele con il «paradigma archeologico», l'accesso alle origini cristiane attraverso il metodo storico-critico, mettono in-

---

[73] J. S. Spong, *Le dodici tesi. Appello a una nuova Riforma*, in Fanti, Sudati, *Oltre le religioni*, p. 71.
[74] Ivi, p. 81.
[75] J. M. Vigil, *Ricentrando il ruolo futuro della religione: umanizzare l'umanità*, cit., p. 165.
[76] Ivi, p. 168.
[77] Ivi, p. 181.
[78] Ivi, p. 167.

fatti fuori gioco la categoria di «storia della salvezza», cioè la narrazione di eventi prodotti da interventi di Dio nella storia che richiedono una risposta di fede. Scrive in tal senso José Maria Vigil:

> Il "racconto dietro il racconto" cui stiamo accendendo, comporta la sfida di riconcettualizzare la religione: non è più accettabile il paradigma di una "storia della salvezza", né di rispondere/credere a un Dio che è intervenuto nella storia manifestandosi/chiedendoci una risposta di fede. Queste metafore sono superate alla luce delle conoscenze attuali e, nel contesto di una società scientificamente informata, cominciano a risultare non solo anacronistiche, ma anche dannose, poiché appesantiscono la religione vincolandola a un'epoca destinata a morire. Antropologicamente diventa necessaria […] la creazione di una pratica religiosa coerente con questo nuovo paradigma[79].

La visione della religione quale fenomeno fondato su avvenimenti qualificati come interventi divini nella storia appare a José Maria Vigil come una «grande invenzione» che ha preso forma nel Neolitico, e che l'attuale conoscenza storica identifica come un racconto prodotto da un determinato gruppo umano, in determinate condizioni storiche, con precise finalità. L'affrancamento della religione dalla «epistemologia mitica», che lega le sue origini a interventi divini che la conoscenza storica ha destituito di ogni effettività, determina in ambito religioso uno scossone cognitivo ed emotivo che costringe a ripensare lo *status* dell'esperienza religiosa in un'epoca in cui le scienze della natura e la conoscenza storica hanno trasformato i modi in cui gli uomini strutturano la comprensione di sé e del mondo.

> Siamo – scrive Josè Maria Vigil – la prima generazione che si vede sfidata a essere religiosa o spirituale senza appigliarsi a illusori supporti storici. Questo nuovo paradigma ci obbliga a inaugurare un'epoca nuova per la fede, o a inaugurare una religiosità nuova, per un'epoca in cui la nuova archeologia ci ha spogliato di illusioni storiche […]. Se questo paradigma ci sfida a superare l'ingenuità con cui stavamo credendo, sulla base del racconto biblico, sostituito ora dal "racconto che c'è dietro il racconto biblico", ci obbliga a fondare la nostra religione su questo nuovo racconto. Si tratta di una nuova religiosità, perché basata su un nuovo racconto, sino a ora sconosciuto […]. La religione ha bisogno di una quasi totale revisione e di reinventarsi: deve optare per un futuro diverso, un futuro che non sia una mera proiezione del presente. Forse tutto ciò fa parte della nuova "grande trasformazione" che è in corso, di un

[79] J. M. Vigil, *Il nuovo paradigma archeologico-biblico*, in Fanti, Sudati, *Oltre le religioni*, cit., p. 222.

> secondo "tempo assiale" in cui ci staremmo addentrando, di una più profonda "umanizzazione dell'umanità", o magari di una "seconda ominizzazione"[80].

Per gli esponenti del «paradigma post-religionale» le dottrine e le pratiche religiose vanno dunque decontaminate dalla «epistemologia mitica» e dalla «ontologia del dominio» in esse presenti, e ripensate nel nuovo contesto cognitivo e comportamentale prodotto dai discorsi che la fisica quantistica, la biologia evolutiva, le scienze umane, le scienze religionistiche, le discipline storiche, i metodi di analisi testuale, producono sui modi di conoscere il mondo e la vita umana. Questo complesso lavoro di reinterpretazione non dovrebbe spaventare gli spiriti religiosi. La religione ha infatti bisogno, scrive José Maria Vigil,

> di una nuova autocomprensione per un futuro diverso. Una reinvenzione che non dovrebbe generare diffidenza, poiché stiamo scoprendo con gioia che sia le religioni agrarie sia lo stesso accesso alla dimensione spirituale furono geniali e creative invenzioni emerse nel processo bioculturale della nostra ominizzazione e umanizzazione[81].

In Italia, nel campo della ricerca teologica, oltre a Claudia Fanti, altri autori, come Paolo Squizzato, Ferdinando Sudati, Paolo Zambaldi, Annamaria Corallo, Paolo Gamberini, si presentano come esponenti del post-teismo. Senza voler sminuire i meriti degli altri, occorre riconoscere che il contributo offerto dal gesuita Paolo Gamberini nel libro *Deus duepuntozero*[82]*,* costituisce un importante di riferimento in Italia.

Egli struttura la propria riflessione attraverso il metodo ispirato alla «trans-disciplinarietà», cioè alla pratica di una interazione tra filosofia, scienze della natura, scienze umane, scienze storiche, riflessione teologica. In tal modo prende forma un ripensamento della pratica cristiana in chiave «*panenteista* e *post*-teista»[83], che si caratterizza come ermeneutica «non duale» del modo in cui nel cristianesimo viene pensato il rapporto tra Dio, mondo, uomo.

Si delinea, così, il «monismo relativo», formula impiegata dal p. Gamberini per definire una forma di post-teismo meno aggressiva, nel tono, nei confronti del discorso cristiano convenzionale, se confrontata con il pensiero post-teista elaborato dai teologi latino-americani, da Spong, da Fox, o anche dalla teologa americana Ilia Delio. Egli procede infatti «rivisitando e reinterrogando

---

[80] Ivi, pp. 234, 235.
[81] Ivi, p. 228.
[82] P. Gamberini, *Deus duepuntozero. Ripensare la fede nel post-teismo*, Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano (VR) 2022.
[83] Ivi, p. 18.

continuamente»[84] esponenti della tradizione cattolica, come Dionigi l'Aeropagita, Tommaso d'Aquino, Bonaventura, Duns Scoto, Niccolò Cusano, unitamente a pensatori marginalizzati o duramente avversati dall'ortodossia cattolica, come Giovanni Scoto Eriugena, Meister Eckhart, Giordano Bruno, Pierre Teilhard de Chardin. A questi ultimi, da lui espressamente ricordati come fonti di ispirazione, va aggiunto Emanuele Severino, un filosofo spesso accreditato nel libro come importante riferimento teoretico.

Attraverso la proposta del «monismo relativo» il p. Gamberini pratica una rilettura della fede cristiana ispirata da «una logica non *duale*»[85], che comporta la decostruzione di modelli di comprensione della dottrina e della pratica cristiana strutturati nell'orizzonte di una visione della realtà egemonizzata dalla dualità tra soggetto e oggetto, materia e spirito, Dio e mondo. In tal modo ritiene possibile delineare una ermeneutica del cristianesimo capace di interpretare «in modo più inclusivo»[86], allargato cioè alla totalità della vita cosmica, il dogma cristiano dell'incarnazione.

Questa operazione è finalizzata al superamento della «fase destrutturante» del post-teismo, per far posto alla costruzione di un «*sistema*». Con tale termine viene indicato

> il tentativo di connettere i vari dati della ricerca storico-critica su Gesù, della cristologia, della fisica quantistica, delle neuroscienze, delle varie mistiche e della filosofia relazionale in un tutto *organico* e *unitario* in cui la realtà ultima sia riconosciuta come *consapevolezza* divina, permeante di sé tutte le cose: "Dio è tutto in tutte le cose" (1Cor 15, 28)[87].

Si accede in tal modo, secondo il gesuita, alla «fase post-critica della fede»[88]. In essa, in una dialettica ascensionale che parte dalla «fase pre-critica», transitando attraverso la fase critica dell'ateismo, si realizza il superamento di quest'ultimo senza tornare al teismo e mantenendo l'istanza dell'autonomia in esso affermatasi. Inoltre, nella «fase post-critica», gli insegnamenti della Bibbia e i dogmi della Chiesa non sono considerati, come avveniva nella fase pre-critica, proposizioni aventi «valore *oggettivo* e *letterale*»[89], ma come costruzioni storiche attraverso le quali individui e comunità hanno espresso in «modo limitato e contingente»[90] la loro esperienza del divino.

---

[84] *Ibidem.*
[85] Ivi, p. 24.
[86] Ivi, p. 34.
[87] Ivi, p. 24.
[88] Ivi, p. 99.
[89] *Ibidem.*
[90] Ivi, p. 31.

> Il superamento della coscienza atea non avviene – scrive p. Gamberini – ritornando al teismo, rinunciando così all'autonomia raggiunta nella fase di maturazione, ma riconoscendo la propria autonomia *in* un Dio, non più concepito come colui che è separato da o *aliud*, ma vissuto come la stessa realtà in cui sono e vivo […]. La concezione post-teista di Dio esprime la maturità della coscienza religiosa, vivendo la notte della lotta con Dio […] e giungendo all'alba del nuovo giorno, per nascere in Dio. Paul Ricoeur chiama questa rinascita della coscienza religiosa: *seconde naïveté*, seconda ingenuità […]. La fede post-critica non assume più le verità di fede come descrittive della realtà ma come simboli, metafore e rimandi di quella realtà ineffabile e trascendente che è Dio. La fede post-critica non crede nella Bibbia e nelle formule di fede: crede attraverso di esse[91].

Nel «monismo relativo», Dio viene pensato come realtà eterna, dotata di «consapevolezza», non esterna al mondo, che si caratterizza come «atto puro e potenza attiva»[92] in cui, come «pura possibilità», è contenuto ciò che potrebbe apparire nel mondo. Dio è infatti la «potenza assoluta» che è all'origine non solo del fatto «che le cose siano, ma che queste diventino artefici di se stesse […], che si facciano (*autopoiesi*)»[93].

In tal senso, a differenza del cosmo che è lo spazio del divenire, Dio è una realtà che non ha bisogno di «realizzarsi». Esiste infatti come «potenza attiva» non esterna al mondo che è all'origine dei processi di «*autopoiesi*» attraverso i quali prende forma la cosmogenesi. Dio è quindi una realtà in atto dotata di «consapevolezza» che è all'origine del divenire del cosmo senza essere, a sua volta, sottoposta a divenire.

A differenza del p. Gamberini, teorico di un panenteismo in atto, nel quale Dio è «tutto in tutte le cose», la teologa americana Ilia Delio pensa l'essere di Dio come realtà incoativa, segnata da un «non ancora» che, come il cosmo cui è strutturalmente «*entangled*», è incompiuta, quindi anche essa sottoposta a divenire.

> Dio – scrive Ilia Delio – è intrecciato con la materia. Come Jung, Teilhard dice che la dimensione trascendente della materia è Dio, e l'immanenza di Dio è la materia. Come la materia cresce e muta, così anche Dio cresce e muta. Dio, inoltre, non è né immutabile né perfetto; piuttosto, Dio è perfezione in evoluzione che si autosorpassa. La perfezione di Dio è in avanti, poiché Dio è completato attraverso la vita in continua evoluzione[94].

---

[91] Ivi, pp. 97-98, 100.
[92] Ivi, p. 35.
[93] *Ibidem.*
[94] I. Delio, *The Not-yet God. Carl Jung, Teilhard de Chardin, and the Relational Whole*, Orbis Books, New York 2023, p. 249.

Questa visione di Dio, e del suo legame strutturale con il divenire del cosmo, nella varietà delle sue scansioni, viene sintetizzata dalla teologa americana in formule come «olismo relazionale», «teoologia», «olismo teogonico». Ella delinea infatti un pensiero teologico che non si propone semplicemente di dialogare con le scienze, ma intende «integrare» al proprio interno le conoscenze del mondo prodotte dalla fisica quantistica, dalla biologia evolutiva, dalle neuroscienze, come pure le innovazioni rese possibili dall'informatica nel campo dell'intelligenza artificiale, e le possibilità di intervento sulla struttura biofisica degli organismi, compreso l'organismo umano, aperte dalla genetica e dalla biologia sintetica, per farne la base di un discorso su Dio e sull'esperienza religiosa regolato da un nuovo paradigma.

Si delinea, così, un pensiero teologico che si colloca nello spazio del paradigma post-teistico, e sulla scia di Victor Cousins, parla dell'avvento di un «secondo periodo assiale» nel quale prende forma una «seconda religione assiale»[95], cioè una figura di esperienza religiosa che, a differenza di quanto avvenuto nelle religioni del primo «periodo assiale» non si presenta con pretese di rivelazione definitiva della verità, perché consapevole di essere parte «di un universo in divenire nel quale Dio è aperto al completamento»[96].

In tal modo, la religione, deposta la pretesa di essere il deposito di verità assolute su Dio, sul mondo, sull'uomo, si trasforma in forma di vita in cui trovare «sentieri spirituali», riti, simboli, pratiche, che consentano agli uomini di espandere la loro coscienza di appartenere a una vita cosmica in evoluzione nella quale «Dio e mondo formano una totalità relazionale»[97].

Delio sviluppa in tal modo un discorso su Dio, che, per dirla con parole di Teilhard, appare come una «mistica della traversata» che percorre e collega i campi delle scienze, della Bibbia, della teologia, della storia delle culture, della psicologia. È infatti convinta che la comprensione della vita umana non è garantita da un sapere frammentario, perché «dobbiamo – scrive – vedere la nostra esistenza all'interno del tutto oppure non potremmo vedere la verità della nostra esistenza»[98].

Ponendosi sulla scia di Jung e di Teilhard de Chardin, la teologa americana sviluppa quindi un discorso nel quale mistica, scienze della natura, scienze umane, analisi storiche delle dinamiche culturali, vengono integrate tra loro per fornire una lettura del cosmo e della vita umana attenta a evidenziare la loro struttura relazionale, e la centralità che la categoria del tutto gioca nei processi di comprensione della realtà. Viene meno, in tal modo, sia la plausibilità di un ateismo che riduce la vita umana a pezzo di materia da gestire

[95] Ivi, p. 254.
[96] *Ibidem.*
[97] Ivi, p. 246.
[98] Ivi, p. XV.

come ente governato da livelli determinati di informazione, sia un teismo che pensa Dio come realtà definita, separata dal mondo e dalla materia.

> Una cultura senza Dio – scrive Ilia Delio – è pura informazione cosmica, nella quale la persona umana diviene parte dell'informazione che può essere cancellata o cambiata. La fede ci parla in altro modo. Noi siamo qui perché siamo la parte pensante dell'universo, la parte di una totalità cosmica che è fondata in una realtà divina. Dio è il Tutto del tutto in evoluzione, distinto ma inseparabile da ogni altra cosa che esiste. Olismo relazionale significa che ogni cosa è connessa. Non ci sono parti separate; piuttosto, ogni entità distinta è determinata dalle sue relazioni. Le opere di Jung e Teilhard ci spingono a ripensare la storia cristiana come un tutto relazionale, una teoologia. L'olismo richiama un nuovo tipo di logica, quella non definita dalla causalità ma dalla relazionalità. La logica dell'amore è la logica del tutto; l'energia dell'amore è l'energia del tutto. L'amore vede il tutto, mentre l'intelletto parziale vede i frammenti. Noi umani abbiamo la capacità di attualizzare il tutto personalizzando l'amore divino[99].

3. La «singolarità» teologica di Teilhard de Chardin

Considerando il panorama tracciato in precedenza sui modelli di pensiero tramite cui nel ventesimo secolo e nel primo quarto del ventunesimo è stata pensata l'agibilità dell'esperienza religiosa, si può tranquillamente affermare che la posizione espressa da Teilhard manifesta un notevole livello di originalità. Essa è data dalla compresenza di tre elementi. In primo luogo, una ermeneutica del cristianesimo che, senza fare nessuna forzatura, si può dire che manifesta notevoli somiglianze con il post-teismo. In secondo luogo, la visione non fissista e non esclusivista della verità cristiana, che induce Teilhard malgrado gli interdetti dei Superiori del suo Ordine e del Magistero cattolico, a porsi il problema del pluralismo religioso, e a dare il proprio apporto a tentativi pionieristici di dialogo interreligioso. Infine, in terzo luogo, l'evidenziazione dello stretto legame esistente tra l'impegno cognitivo, tecnologico, etico, politico, richiesto dal lavoro di costruzione del futuro della Terra, e la pratica cristiana. Una tematica, quest'ultima, che prelude alla riflessione sulle complesse problematiche oggi impostesi nel dibattito filosofico e teologico riguardanti il rapporto tra espansione del sapere tecnico-scientifico e dinamiche della vita morale e religiosa.

Nella lettera del 26 gennaio 1936, indirizzata a Leontine Zanta, filosofa, e sua amica, il gesuita scrive:

[99] Ivi, pp. XXXII-XXXIII.

> Ciò che sta dominando il mio interesse e le mie preoccupazioni interiori, lo sapete già, è lo sforzo per stabilire in me, e diffondere attorno a me, una religione nuova (chiamiamola un Cristianesimo migliore, se volete) in cui il Dio Personale cessa di essere il grande Proprietario "neolitico" di un tempo per divenire l'anima del mondo che il nostro stadio culturale richiede […]. Oscuramente, dunque, mi trincero nel sentimento che l'essere è infinitamente più ricco e innovativo della nostra logica. Come nel caso di ogni movimento, il paradosso del cambiamento religioso in corso si risolverà attraverso il movimento stesso: *solvitur eundo*[100].

Nella lettera a Lucile Swan del 25 gennaio 1937, Teilhard si definisce un «panteista-nato»[101], fortemente legato alla «mistica profonda dell'Universo»[102], che, al tempo stesso, si sente «appassionatamente» legato al «Dio che si esprime nel Cristo cristiano»[103], che egli, con un linguaggio difforme rispetto a quello tipico della cristologia classica, designa come «l'Animatore di un Universo in evoluzione»[104].

Il gesuita appare dunque come l'esponente di una ermeneutica del cristianesimo difforme rispetto a quella espressa dalla cultura cattolica egemone negli anni in cui scrive queste lettere. Pensa infatti l'essere di Dio al di fuori delle categorie della metafisica dell'essere, e dell'immaginario religioso affermatosi nel Neolitico, che lo identifica come il «grande Proprietario» del mondo. La decostruzione del discorso cattolico convenzionale viene perseguita con l'obiettivo di dar vita, si legge nelle lettere a Leontine Zanta e a Lucile Swan, al «Neo-cristianesimo», cioè a una nuova configurazione del pensiero cristiano nella quale l'essere di Dio e la figura di Cristo non appaiono come elementi estrinseci al corso evolutivo della materia, nelle stratificazioni di una evoluzione che va dalle particelle sub-atomiche all'apparire della «vita pensante», al formarsi della «Noosfera», nella successione delle sue differenti configurazioni. Dio non viene infatti pensato come *Summum Ens*, *Esse ipsum subsistens*, o come il «grande Proprietario» del mondo, ma facendo ricorso a concetti come «Anima del mondo», «Animatore» di un mondo in evoluzione, «Dio-evolutore», che evidenziano la sua stretta connessione con i processi in atto nel divenire della vita cosmica.

Altra peculiarità dell'ermeneutica del cristianesimo delineata da Teilhard è connessa alla tesi enunciata verso la metà degli anni Trenta del Novecento circa la «planetizzazione» della vita umana. L'ingresso in questa condizione inedita muta la funzione delle religioni. Loro compito non è più, infatti, come

---

[100] Teilhard de Chardin, *Lettres à Léontine Zanta*, pp. 127-128.
[101] King, Gilbert, *The Letters of Teilhard de Chardin & Lucile Swan*, p. 65.
[102] *Ibidem.*
[103] *Ibidem.*
[104] Ivi, p. 66.

sosteneva anche Bergson, quello di cementare l'identità di un gruppo etnico, quanto, piuttosto, quello di offrire un patrimonio di simboli, di miti, di riti, di insegnamenti, di esperienze, capaci di creare relazioni non conflittuali e non distruttive in una umanità che vive condizioni di vita sempre più connesse e globalizzate. Tutto ciò comporta il superamento della visione esclusivista e impositiva della verità religiosa, e l'attivazione di relazioni dialogiche tra forme differenti di esperienza religiosa.

Alla peculiarità dell'ermeneutica del cristianesimo proposta da Teilhard, accanto alle due caratterizzazioni esposte in precedenza, ne va aggiunta una terza. Egli sostiene che il cristianesimo, ma il discorso vale a suo avviso per ogni religione, deve dismettere l'*habitus* di pratica ascetica, intimistica, soprannaturalistica, avversa alle innovazioni. Nella religione, al contrario di quanto accade per larga parte delle filosofie e del pensiero teologico del ventesimo secolo e del primo quarto del ventunesimo, vede infatti una pratica capace di accompagnare e sostenere la svolta in atto nell'evoluzione umana con l'avvento dell'«Ultra-umano». Tale categoria, che costituisce l'argomento sul quale Teilhard concentra la propria riflessione dal 1949, fa riferimento al fatto che con l'espansione e il potenziamento del sapere tecnico-scientifico il gruppo umano si afferma non soltanto come il soggetto in cui l'evoluzione prende coscienza del proprio corso, ma come soggetto in grado di aprire una nuova fase dell'evoluzione, quella in cui «l'energia libera, pensante, sprigionata dalla Terra» funge da vettore del «rilancio dell'evoluzione».

Secondo Teilhard, la religione è essenzialmente mistica. Con tale termine intende una forma di vita, un modo di stare al mondo, nel quale il rapporto con Dio è pensato e vissuto nell'orizzonte aperto dalla «coscienza cosmica», dalla consapevolezza, cioè, dello stretto legame esistente tra esperienza religiosa e radicamento della vita umana nel divenire della vita cosmica, e in quello aperto dall'avvento della «vita pensante» e dal peso crescente che ad essa compete nel processo cosmogonico nel momento in cui, attraverso l'espansione e il potenziamento del sapere tecnico-scientifico, è in grado di porre in essere un «rilancio dell'evoluzione» verso esiti difficilmente prevedibili nel lungo periodo.

In tale prospettiva, non soltanto la religione, ma anche l'etica, la politica, perdono lo statuto di istituzioni e ordinamenti stabilizzati, per mutarsi in pratiche funzionali al sostegno e all'incremento dell'«energia libera, pensante, sprigionata dalla Terra», che ha aperto l'era geologica nella quale la «vita pensante» oggettivata nel divenire della «Noosfera» si afferma come vettore del processo evolutivo.

> Sotto l'influenza di queste vedute evolutive, che hanno invaso la nostra psicologia profonda molto più di quanto generalmente non si creda, un particolare tipo di esigenze religiose – scrive il gesuita – ha preso possesso

> dell'Umanità. Sia per la comprensione intellettuale della Natura in movimento, sia per il correlativo gusto dell'azione, non potremmo più accettare alcun controllo della nostra attività che *non sia in vista del compimento di un Mondo, e di un Mondo che ci integri nella sua realizzazione*. L'energia libera, pensante, sprigionata dalla Terra non può essere dominata *da nessun ordinamento stabilito che debba essere subito o conservato*. Morale e religione (come l'ordine sociale nel suo insieme) *hanno cessato di essere per noi una Statica; occorre, per sedurci e salvarci, una Dinamica*. "Non vogliamo più saperne di una religione di regolarità; noi sogniamo una Religione di conquista" […]. È diventato luogo comune definire materialista la Civiltà occidentale […]. Nulla di più ingiusto. L'Occidente ha rovesciato parecchi idoli. Ma, con la sua scoperta *delle dimensioni e del cammino in avanti dell'Universo*, ha messo in movimento una potente Mistica. Perché è esattamente una Mistica quella per la quale, svegliati dalla Fisica e dalla Storia alla coscienza di un'Immensità tangibile, noi non concepiamo più né valori né salvatori al di fuori della nostra laboriosa identificazione con il suo compimento[105].

BIBLIOGRAFIA

Arregi J., *Dieu au-delà du théisme. Esquisses pour une transition théologique*, Karthala, Paris 2023.

Bergson H., *L'evoluzione creatrice*, tr. it. di F. Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.

Bergson H., *Le due fonti della morale e della religione*, tr. it. di M. Vinciguerra, SE, Milano 2006.

Capelle-Dumont Ph., *Filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger*, tr. it. di L. Gianfelici, Queriniana, Brescia 2011.

Caputo J., *What to believe? Twelve Brief Lessons in Radical Theology*, Columbia University Press, New York 2023.

Dattilo E., *Il dio sensibile. Saggio sul panteismo*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2021.

Delio I., Davis A. M., *Whitehead and Teilhard. From Organism to Omega*, Orbis Book, Maryknoll (NY) 2025.

Delio I., *The Not-yet God. Carl Jung, Teilhard de Chardin, and the Relational Whole*, Orbis Books, New York 2023.

Fanti C., (ed.), *Quale Dio, quale cristianesimo. La metamorfosi della fede nel XXI secolo*, Gabrielli editori, San Pietro in Cariano (VR) 2022.

Fanti C., Sudati F., (edd.), *Oltre le religioni. Una nuova epoca per la spiritualità umana*, Gabrielli editori, San Pietro in Cariano (VR) 2016.

Gamberini P., *Deus duepuntozero. Ripensare la fede nel post-teismo*, Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano (VR) 2022.

Heidegger M., *Contributi alla filosofia. (Dall'evento)*, tr. it. di A. Iadicicco, Adelphi, Milano 2007.

[105] Teilhard de Chardin, *Il Cristianesimo nel mondo*, in Id., *La Scienza di fronte a Cristo*, pp. 131, 132.

Heidegger M., *Identità e differenza*, tr. it. di G. Vattimo, Adelphi, Milano 2009.
Heidegger M., *Lettera sull'«Umanismo»*, tr. it. di F. Volpi, Adelphi Edizioni, Milano 1995.
Heidegger M., *Ormai solo un Dio ci può salvare*, tr. it. di A. Marini, Ugo Guanda Editore, Parma 1987.
Huxley J., *Religion without Revelation*, Max Parrish, London 1957.
Jaspers K., *Cifre della trascendenza*, tr. it. di F. Ferraguto, Fazi Editore, Roma 2017.
Jaspers K., *La fede filosofica a confronto con la rivelazione cristiana*, tr. it., di R. Garaventa, Orthothes Editrice, Napoli-Salerno 2014.
Jaspers K., *La fede filosofica*, tr. it. di U. Galimberti, Raffaelo Cortina Editore, Milano 2005.
Jung C. G., *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, tr. it. di E. Schanzer e A. Vitolo, Bollati Boringhieri, Torino 1977.
Jung C. G., *Psicologia e religione. Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità*, tr. it. di O. Bovero Caporali, Bollati Boringhieri, Torino 2013.
Kauffman S., *Reiventare il sacro. Una nuova concezione della scienza, della ragione e della religione*, tr. it. di S. Ferraresi, Codice Edizioni, Torino 2010.
Kearney R., *Anateismo. Tornare a Dio dopo Dio*, tr. it. di M. Zurlo, Fazi Editore, Roma 2012.
King Th. M., Gilbert M. W. (eds.), *The letters of Teilhard de Chardin & Lucile Swan*, Georgetown University Press, Washington D.C. 1993.
Magris A., *Il Cristianesimo*, in Fabris A. (ed.), *Heidegger. Una guida*, Carocci Editore, Roma 2023, pp. 265-300.
Marion J. L., *Dio senza essere*, tr. it. di A. Dall'Asta e C. Canullo, Jaca Book, Milano 20082.
Müller K., Gott Jenseits von Gott. *Plädoyer für einen kritischen Panentheismus*, Aschendorf Verlag, Münster 2021.
Ronchi R., *Bergson. Una sintesi*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2011.
Segall M. T., *Physics of the World-Soul: Whitehead's Adventure in Cosmology*, SacraSage Press, San Francisco 2021.
Soulez P., Worms F., *Bergson. Biographie*, PUF, Paris 2002.
Teilhard de Chardin P., *Il cristianesimo nel mondo*, in Id., *La Scienza di fronte a Cristo. Credere nel mondo e credere in Dio*, tr. it. di A. Tassone Bernardi, Il Segno dei Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano (VR) 2002, pp. 127-141.
Teilhard de Chardin P., *L'Hominisation. Introduction à une étude scientifique du phénomène humain*, in Id., La Vision du Passé, Éditions du Seuil, Paris 1957, pp. 77-111.
Teilhard de Chardin P., *Le Cœur du problème*, in Id., *L'Avenir de l'Homme, Éditions du Seuil*, Paris 1959, pp. 339-349.
Teilhard de Chardin P., *Lettres intimes de Teilhard de Chardin à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac (1919-1955)*, Aubier-Montaigne, Paris 1974.
Toynbee A. J., *A Study of History*, Oxford University Press, Oxford 1987.
Whitehead A. N., *Avventure di idee*, tr. it. di G. Gnoli, Bompiani, Milano 1997.
Whitehead A. N., *Il divenire della Religione*, tr. it. di F. Cafaro, Paravia & C., Torino 1963.