

Oltre Dio – e oltre l'uomo? Spiritualità cosmica e post-teismo

Milano, 10 febbraio 2026

Rivoluzione nella comprensione di Dio? La sfida post-teistica per la teologia

Prof. Jürgen Werbick

1. Abbandonare la metafisica di Dio onto-teologica?

Nei discorsi intellettuali, con il prefisso *post* si esprime l'idea di aver lasciato qualcosa alle spalle e di osare un *cambiamento di paradigma*¹. Le vecchie certezze e i modelli esplicativi - secondo questa visione - si sono rivelati fragili e non reggono alle esperienze del presente. Chi li mette in discussione ha la possibilità di cogliere nuovi nessi problematici. Tutto è iniziato con i pensatori del *postmoderno*, che hanno detto addio alle grandi narrazioni della modernità, alle promesse del progresso, alle sicurezze con cui l'Illuminismo confidava in se stesso. Chi ascoltava i postmoderni ricordava altri modi di definire la rottura epocale vissuta nel presente: il discorso sulla fine della metafisica e la necessità assoluta di pensare in modo post-metafisico. Un pensiero come questo sembrava avviato ad articolarsi in modo decisamente post-religioso, cioè secolare.

Tutto questo ha dovuto accettare il confronto – ad esempio nel caso di Jürgen Habermas – con la prospettiva di un'era post-secolare. Che oggi sia necessario pensare in termini postcoloniali sembra ormai scontato per molti. Tuttavia, in molte regioni del mondo, si profila all'orizzonte la minaccia di un *trend* verso società ed ideologie post-democratiche o post-liberali. Questo può aiutarci a capire che il prefisso *post* non è sempre sinonimo di una promessa. Si può notare che spesso la determinazione spazio-temporale *post* non chiarisce a sufficienza da cosa ci si deve separare e cosa sta per arrivare. Per una percezione più accurata del presente, determinazioni di luogo e di tempo come questa sono quindi di scarsa utilità².

Il deficit analitico dei concetti che ricorrono al prefisso *post* è legato al fatto che il cambiamento di paradigma, qui proclamato, spesso mette sotto

una luce diffusa ciò che è superato, per far risaltare la nuova chiarezza in una luce brillante. Ciò che è stato abbandonato non soddisfa le aspettative che si riponevano in esso. Bisogna vedere le cose in modo diverso. Questa affermazione può essere accompagnata da una diagnosi valida riguardo ai difetti e alle inadeguatezze della visione che oggi bisogna abbandonare. Ma può anche darsi che si prenda troppo alla leggera ciò che è stato abbandonato, rimanendo indietro rispetto al livello già raggiunto. Un sobrio calcolo dei guadagni e delle perdite potrebbe smorzare l'entusiasmo per il *post* ed evitare che, come dice un proverbio tedesco, si butti via il bambino con l'acqua sporca.

Che dire del «*post-teismo*» e della sua pretesa di innovare la teologia? Ad essere superato qui è il teismo classico con i suoi presupposti e le sue implicazioni metafisiche e antiche. Essi legano il discorso cristiano su Dio allo schema di un ente supremo o di un'essenza suprema che, nella sua eterna perfezione, si contrappone alla creazione dopo averla generata con una libera decisione: una creazione inevitabilmente imperfetta, nella quale questo ente supremo agisce per raggiungere con essa l'obiettivo di salvezza previsto. Non si fa un torto a questa concezione del teismo, che nella tradizione è in qualche modo scontata, se la definiamo nelle sue linee fondamentali così:

«Il teismo classico descrive Dio come semplice, incapace di soffrire e immutabile. Dio esiste al di fuori del tempo, che è stato creato insieme al mondo fisico [da lui] [...] Dio non è influenzato in alcun modo dai processi creativi e quindi non può reagire [...] Tuttavia, anche nel teismo classico è possibile spiegare l'opera di Dio nel mondo e l'esaudimento delle preghiere. Nel suo eterno decreto di creazione, Dio avrebbe creato,

¹ Cfr. T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1962, tr. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 2009.

² Cfr. D. Thomä, *Post-. Nachruf auf eine Vorsilbe*, Suhrkamp, Berlin 2025.

oltre alle leggi fisiche, anche meccanismi d'azione spirituali che influenzano lo sviluppo della storia o persino la vita dei singoli credenti.»³

Questa idea di Dio crea delle difficoltà, se si vuole vedere nella creazione una relazione personale tra Dio e gli uomini, secondo la concezione moderna. È vero che il teismo classico introduce, rispetto ad una metafisica di tipo platonico-aristotelico, la possibilità di comprendere Dio come il creatore del mondo, che agisce nella sua creazione. Tuttavia, secondo la percezione odierna, esso offre poche possibilità di comprendere come l'Infinito-Assoluto nella sua eterna perfezione non solo produca realtà finite e relative, ma si lasci raggiungere dagli uomini stessi e interagisca con loro. La sua perfezione eternamente realizzata sembra non permettergli di entrare in una relazione con gli uomini che possa toccarlo e diventare significativa per lui.

In questo modo, l'Assoluto appare al pensiero moderno, in ciò che è decisivo, come incapace di relazione. La sua eterna perfezione, onnipotenza e infinità sembrano ostacolare una fede nella sua capacità e volontà di relazione, così centrale nella Bibbia. Ciò costringerebbe a una scelta teologica a favore del Dio della Bibbia e contro quello dei filosofi⁴. I tentativi di mediazione del teismo classico, in cui si ammetteva che Dio avesse deciso liberamente e fin dall'eternità di entrare in relazione con gli esseri umani nel modo che la sua eterna saggezza prevedeva come migliore per loro, hanno perso la loro plausibilità. Sono difficilmente conciliabili con il postulato di una storia della libertà concepita in chiave moderna.

Ciononostante, la teologia moderna ha cercato ripetutamente di scendere a compromessi, pur di non abbandonare una metafisica di tipo platonico, in cui l'esistenza divina è concepita come qualcosa di assolutamente perfetto in sé. Laddove si è voluto andare fino in fondo, senza compromessi – come nel caso dell'idealismo tedesco – è emerso chiaramente che si sarebbe dovuti arrivare a una ridefinizione radicale dell'Assoluto o che si sa-

rebbe dovuto dar ragione, appunto, alla testimonianza biblica, contro l'onto-teologia del teismo classico.

Ma non è forse vero che ci sono anche dei presupposti metafisici (*metaphysical commitments*) da rispettare necessariamente, se si vuole che il discorso su Dio rimanga comprensibile dal punto di vista umano e che rimanga razionalmente giustificabile? O, invece, dovremmo rifiutare il fondamento onto-teologico della teologia, poiché esso inserisce le testimonianze bibliche in un contesto a loro estraneo?

I progetti post-teistici contemporanei vanno in entrambe le direzioni. Alcuni elaborano concetti metafisici alternativi che si configurano in vari modi come *panenteistici*. Altri chiedono un allontanamento dalla «metafisica di Dio» e sostengono una concezione «teo-poetica» della teologia. La teologia come poetica dell'incondizionato, «che cerca di esprimere al meglio quell'aspetto dei nostri simboli religiosi che offre stimoli alla riflessione»⁵: con questa opzione, il filosofo e teologo newyorkese *John Caputo* ha suscitato scalpore anche in Germania. Egli è un post-teista dichiarato che intende contraddire il più possibile la logica del teismo con la sua «teologia debole». Prima di passare ai concetti panenteistici, è opportuno soffermarci sul suo pensiero.

2. Teo-Poesia della «follia di Dio»?

Per Caputo, la tentazione metafisica della teologia risiede nel fatto che essa si ritiene in grado di dare *risposte* alle domande ultime e di fornire spiegazioni che rendono plausibile il contesto complessivo dell'essere nella sua totalità⁶, collegandolo a un «ente supremo» che lo ha creato e che persegue i propri obiettivi in esso: la realtà nel suo insieme sarebbe così com'è, perché Dio così l'ha voluta, dandole quindi una forma ordinata, nella sua onnipotenza e onniscienza.

La teologia ha voluto spiegare in maniera chiara. Ha pensato un Dio in cielo che regna sulla realtà terrena, che rivela la sua volontà agli uomini affinché lo seguano con fede; che alla fine farà del

³ J. Grössl, Stichwort *Klassischer Theismus* in: C. Dockter – M. Dürnberger – A. Langenfeld (Hg.), *Theologische Grundbegriffe. Ein Handbuch*, Schöningh, Paderborn 2021, p. 93.

⁴ Il memoriale paradigmatico di Pascal: «Dio di Abramo, Dio d'Isacco, Dio di Giacobbe, non Dio dei filosofi e dei dotti [...] Dio di Gesù Cristo» (*Pensieri e altri scritti su Pascal*, ed. Paoline, Milano 1987⁹, p. 96).

⁵ J.D. Caputo, *Die Torheit Gottes. Eine radikale Theologie des Unbedingten*, Mathias Grünewald Verlag, Ostfildern 2022 (or. *The Folly of God. A Theology of the Unconditional*, Polebridge Press, Salem 2016), p. 13.

⁶ Cfr. *ivi*, p. 69.

bene a coloro che lo seguono: Dio, la realtà che esige obbedienza ricompensandola, che determina tutto, a cui bisogna tornare quando ci si interroga sul senso di tutto ciò che è reale; Dio, il Logos, la comprensibilità del reale, colui che lo guida in modo onnipotente e lo rende accessibile all'uso razionale dell'uomo.

A questo Dio «forte» della metafisica, Caputo contrappone la follia di Dio. Dio non vuole essere concepito come l'essere supremo che la ragione umana deve pensare per poter dare un senso all'esistenza del mondo finito. Egli vuole essere percepito come una voce debole, come la sfida dell'assoluto impotente nel mondo, la sfida a servire la vita e in particolare i deboli e gli oppressi, a rimanere sulla via della giustizia e quindi del regno di Dio, a esserne l'accadere stesso. Dio si manifesta nel mondo come un richiamo di questo tipo. Egli non vuole essere dedotto, ma ascoltato, e vuol trasformare coloro che lo ascoltano.

Egli diventa così percepibile attraverso la teo-poesia, attraverso il linguaggio del muovere e dell'essere mossi, del toccare e dell'essere toccati. Non si può parlare di un intervento potente di un Dio creatore nel corso del mondo, né tantomeno di una Chiesa che rivendica l'autorità di Dio per avere potere sugli uomini. Essa deve testimoniare l'impotenza di Dio, la sua incondizionatezza che si esprime in un richiamo «senza sovranità»⁷. Deve testimoniare un farsi presente di Dio che richiede gli uomini, un Dio debole, che ha bisogno dell'uomo. Nelle parole dello stesso Caputo: «Dio ci aspetta, dobbiamo completare ciò che ancora manca al corpo di Cristo; dobbiamo riprendere da dove Dio ha lasciato. Dio ha bisogno di noi per [...] realizzare ciò a cui il Regno di Dio ci chiama». La teopoesia deve diventare teoprassi. «Ciò significa che la debolezza di Dio ha bisogno della nostra forza, affinché Dio diventi completo. La follia di Dio consiste nel rendersi dipendente da noi fino a questo punto. La follia di Dio richiede il nostro coraggio di puntare tutto su Dio»⁸. L'intuizione post-teistica di Caputo la si può cogliere proprio qui: nell'abbandonare il Dio dell'Onnipotenza, nel prendere sul serio la debolezza e la follia di Dio, di cui già parla Paolo (cfr.

1 Cor 1,18-25). La presenza di Dio non si manifesta entrando con potenza nel mondo, ma nel debole appello dell'Assoluto a vivere il regno buono e giusto di Dio. Caputo non si sente obbligato a fornire chiarimenti metafisici. Non sostiene nemmeno la tesi secondo cui alla fine Dio sottometterà il mondo e sistemerà tutto. In questo modo non deve nemmeno pensare a come tutto ciò sarebbe possibile per un Dio debole. L'ultima parola di Caputo è un «forse»⁹: scommettervi potrebbe essere folle, la follia di Dio, affidarsi alla chiamata dell'Assoluto.

Ma perché dovremmo affidarci a questo «forse»? Perché dovremmo lasciarci raggiungere dall'azione di Dio e farci trasformare dalla sua chiamata? Non bisognerebbe essere in grado di motivare perché affidarsi a *questa* chiamata, perché sarebbe ragionevole affidarsi proprio a lui e non a chiunque altro? Non si dovrebbe poter rendere in qualche modo comprensibile il credere, il credere che la follia di Dio è più saggia e che la sua debolezza «è più forte degli uomini» (1 Cor 1,25)? È possibile sbarazzarsi semplicemente dei presupposti metafisici della teologia ripiegando sulla teopoesia? Caputo riconosce tali presupposti almeno quando tenta di tracciare come l'Assoluto accada, come esso «riguardi incondizionatamente» gli uomini¹⁰. Ma egli smette di seguire Tillich, proprio quando quest'ultimo affronta i presupposti metafisici che sono connessi al discorso sull'Assoluto.

In effetti, non si tratta di comprendere la realtà di Dio e di arrivare, al di là del *forse*, a giustificare come unica cosa ragionevole il fatto di affidargli la propria vita e di credere nel compimento del mondo. Per la teologia si tratta piuttosto di far sì che gli esseri umani, guardando alla loro vita e alla realtà nel suo insieme, possano comprendere in qualche modo di cosa parlano quando parlano di Dio e di far sì che possano sentirsi in grado di farlo con buona coscienza intellettuale. Il richiamo debole dovrebbe essere così incalzante da meritare un'obbedienza incondizionata? Se così fosse: che cosa sarebbe tutta questa urgenza? Che cosa la distingue da molti altri *forse*? La teologia non deve spiegare il mondo. Ma deve rendere

⁷ Cfr. *ivi*, con riferimenti a Jacques Derrida.

⁸ *Ivi*, p. 142s.

⁹ Cfr. le osservazioni di Caputo a proposito di una «teologia del forse», *ivi*, pp. 109-115.

¹⁰ Cfr. P. Tillich, *Wesen und Wandel des Glaubens*, Ullstein, Frankfurt a.M. - Berlin 1961, p. 9.

conto del perché la fede renda possibile un approccio ragionevole alla vita e alla realtà nel suo complesso. Non può quindi sottrarsi al compito di dimostrare che le convinzioni fondamentali della fede sono *difendibili* in discorsi razionali.

3. Pensare in modo panenteista oltre il teismo?

Negli Stati Uniti, teologhe e teologi analitici, ma anche teologhe e teologi post-teisti e panenteisti che si ispirano a Alfred N. Whitehead, hanno preso sul serio l'importanza dei presupposti metafisici. Il teologo e filosofo della religione statunitense Philip Clayton è tra questi e parla addirittura di una «svolta panenteistica» nella teologia e nella filosofia della religione¹¹. Clayton è rappresentativo della tendenza a conciliare gli impulsi della metafisica del processo con l'eredità di un «teismo aperto», che non si presta a seguire le implicazioni del teorema della massima perfezione di Dio in sé – implicazioni che consistono nel negare una relazione reale e significativa di Dio con il mondo e la creazione. Ma come si potrebbe *pensare* questa relazione se, secondo il teismo classico, la perfezione suprema di Dio esclude che qualcosa vi possa essere aggiunto, il che si verificherebbe proprio nel caso in cui Dio avesse un comportamento nei confronti dell'essere finito da lui chiamato all'esistenza?

Il teismo classico tendeva a un concetto dualistico, secondo cui Dio crea il mondo e agisce su di esso per condurlo ad una perfezione, raggiungibile grazie alla sua azione. L'esistenza finita è qui presentata come *ciò che sta di fronte* a Dio e non può comportare un incremento di perfezione per l'esistenza propria di Dio. Dio non dipende in alcun modo dal creato né ha bisogno di esso. Il creato, invece, deve la sua esistenza e tutte le sue possibilità di perfezionamento a Dio. Qui si pensa la relazione solo in questa unica direzione: Dio (si) comunica e le creature ricevono – *bonum diffusivum sui*. Quali implicazioni poi abbia, nell'ambito del trattato su Dio, il fatto che la sua auto-comunicazione sia accolta con fede dagli uomini e riceva una risposta, oppure che cada nel

vuoto, è cosa di cui non possiamo ora occuparci. La metafora neoplatonica del sole rende bene la radicale asimmetria di questo pensiero: il sole splende. Per lui non ha importanza ciò che i suoi raggi provocano e suscitano. Il sole non ama. Al massimo in senso figurato si potrebbe dire: esso *dà* il calore che rende possibile la vita.

Ma quali presupposti metafisici assume chi vuole pensare Dio come amore – dal momento che così dovrebbe pensare in qualche modo la *reciprocità* di una relazione, che può essere amore solo se significa qualcosa di decisivo per gli amanti, se cioè cambia in qualche modo qualcosa che è decisivo per loro? L'alternativa radicale alla tendenza dualistica del teismo classico sarebbe un monismo che concepisce il divino in un processo di auto-realizzazione e auto-perfezionamento. Dio è questo processo e ciò che in esso viene prodotto, auto-produzione – *deus sive natura* (Spinoza). Ma in questo processo si può davvero arrivare ad una relazione che chi si autoproduce intraprende con ciò che viene prodotto, vivendola nell'amore? Nei processi di auto-mediazione di Dio, comunque essi siano concepiti, sarebbe pensata davvero seriamente l'alterità dell'altro che può attirare su di sé l'amore di Dio, sperimentarlo e rispondervi, ma che può anche rifiutare questa risposta? L'infinità e l'assolutezza di Dio – la sua onnicomprensività – consentono davvero di pensare un altro di fronte a Dio e «al di fuori di Dio»? Oppure si può pensare solo un'auto-differenziazione di Dio¹², nella quale verrebbe posto un qualcosa di libero che sta in relazione con Dio e di fronte a lui?

Si dovrebbe quindi dire: in Dio stesso, nell'Assoluto, e solo in lui si realizza il rapporto incondizionato tra ciò che produce e ciò che è prodotto, e quindi lo «spazio di relazione» della libertà. Questa sarebbe una *conclusione ultima*, imposta dalla necessità di pensare Dio come assolutamente perfetto in sé e perfettamente capace di relazionarsi; una conclusione ultima che sembra sostenibile anche nel confronto con altri modelli del mondo, ad esempio quelli scientifici, e che nello stesso

¹¹ Indicazioni più precise in: D. Stammer, „Pan-en-theismus“ als philosophisch-theologisches Forschungsparadigma bei Philip Clayton, in: B. Nitsche (Hrsg.), *Zwischen Theismus und Pantheismus. Historisch-systematische Skizzen zur Panentheismusfrage*, Verlag Karl Alber, Baden-Baden 2023, pp. 377-396, qui p. 377.

¹² Cfr. D. Henrich, *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2007, pp. 269-270. Klaus Müller riprende questo pensiero facendone un'istanza programmatica: cfr. K. Müller, *Gott jenseits von Gott. Plädoyer für einen kritischen Panentheismus*, F. Schiefen (Hrsg.), Aschendorff, Münster 2021, p. 495 et passim.

tempo getta luce sull'auto-mediazione dello spirito finito, che in essa può cogliere e realizzare il proprio essere¹³.

In Dio si apre e si realizza il rapporto con l'uomo. Ciò avviene in modo tale che non solo tutte le creature sono in Dio, ma Dio è presente in tutte le creature, in particolare nell'uomo che Dio stesso ha dotato di ragione e amore per abilitarlo a rispondere liberamente alla sua offerta di relazione. Una conclusione post-teista, ultima ed estrema. Dov'è che essa pensa andando oltre il teismo? Essa pensa un Dio la cui perfezione è suscettibile di miglioramento. Dio è assolutamente perfetto in quanto può superare se stesso – nell'amore –, in quanto è capace di auto-miglioramento, essendo in grado di realizzare la sua esistenza nella relazione con gli esseri umani finiti¹⁴. Questa idea ha però anche un aspetto problematico: Dio non è immune alla sofferenza, ma piuttosto, nella sua esistenza in relazione con l'uomo, si espone alla sofferenza del rifiuto e a quella della condivisione del dolore per gli oltraggi subiti dall'essere umano¹⁵. Gli approcci panenteistici pensano a un'interdipendenza tra Dio e il mondo: «Il mondo dipende da Dio, perché Dio è la sua fonte necessaria ed eterna; senza l'azione creativa di Dio, esso non sarebbe mai venuto all'esistenza né esisterebbe in questo momento. E Dio dipende dal mondo perché la natura dell'esperienza attuale di

Dio dipende dalle interazioni con creature finite come noi»¹⁶.

Klaus Müller vede in questo «circuitto di feedback» la caratteristica distintiva dei concetti panenteistici¹⁷. L'interazione non implica tuttavia una parità tra gli elementi che interagiscono. L'azione creatrice di Dio dà origine all'esistenza delle creature e alla loro capacità di agire, e consente all'esistenza finita di agire su Dio. Nella concezione panenteistica, questo rapporto di interazione viene reso attraverso un reciproco «essere-in»: *Dio nelle creature*, in particolare nell'uomo, nel quale il suo «essere-in» suscita e sostiene la libera capacità di agire nei confronti di Dio – e, dall'altro lato, la creazione, in modo particolare *gli uomini in Dio*; in lui vivono, si muovono, hanno la loro esistenza (cfr. At 17,28) e troveranno il loro compimento. Ma cosa si intende in realtà con questo doppio «in»? Questa sembra essere, alla fine, la questione da chiarire nel dibattito sui concetti panenteistici¹⁸. La risposta a questa domanda determinerà in che misura il panenteismo possa adempiere ai suoi presupposti metafisici come teoria quadro del discorso su Dio. Già il teismo classico vuol mettere in risalto la presenza di Dio nella creatura, in particolare nell'uomo. La *creatio continua*, l'agire della grazia e dello Spirito nell'uomo sono concepiti come modi di esistenza di Dio nell'uomo. Il Dio, creatore per eccellenza, vuole dimorare nell'uomo per elevarlo

¹³ Thomas Schärfl ha individuato queste tre condizioni come quelle che una concezione post-teistica di Dio dovrebbe soddisfare, se vuole adempiere ai propri presupposti metafisici; cfr. T. Schärfl, *Post-Theismus und klassischer Theismus. Eine Antwort auf Paolo Gamberini SJ*, in: B.P. Göcke - K. Müller - F. Schiefen (Hrsg.), *Welt – Geist – Gott. Erkundungen zu Panpsychismus und Panentheismus*, Aschendorff, Münster 2020, p. 145.

¹⁴ Ciò presuppone – così Klaus Müller – la «possibilità logica di incremento» della perfezione; presuppone, «che qualcosa di perfetto è allo stesso tempo suscettibile di ulteriore perfezionamento» (Id., *Gott jenseits von Gott*, cit., p. 440); per il teismo tradizionale è un concetto inconcepibile, ma per la metafisica processuale è un presupposto fondamentale, che in Whitehead si traduce nella distinzione tra la «natura primordiale» di Dio e la sua «natura conseguente» (cfr. K. Müller, *Gott jenseits von Gott*, p. 318s.). Una metafisica processuale non potrà prescindere dal riflettere su questa duplicazione del concetto di Dio: «Dio è da un lato la dimensione necessaria dell'essere, distinta dalla dimensione contingente (Dio-1), dall'altro è l'essere nel suo insieme, che comprende la dimensione necessaria e quella contingente dell'essere (Dio-2)». (G. Brüntrup, *Prozesstheologie und Panentheismus*, in: G.

Brüntrup - L. Jaskolla - T. Müller [Hrsg.], *Prozess - Religion - Gott. Whiteheads Religionsphilosophie im Kontext seiner Prozessmetaphysik*, Verlag Karl Alber, Baden-Baden 2021, pp. 206-228, qui 216).

¹⁵ Questa visione caratterizza la teologia di Jürgen Moltmann; cfr. il suo libro: *Der gekreuzigte Gott: das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Kaiser, München 1972, tr. it. *Il Dio crocifisso: la croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1973 (2013⁸).

¹⁶ P. Clayton, *Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective*, in: P. Clayton - A. Peacocke (Hrsg.), *In Whom We Live and Move and Have our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids - Cambridge UK 2004, pp. 73-91, qui 83 (la traduzione della citazione è di Dennis Stammer).

¹⁷ Cfr. K. Müller, *Paradigmenwechsel zum Panentheismus? An den Grenzen des traditionellen Gottesbilds*, in «Herder Korrespondenz» 65/2 (2011), pp. 33-38, qui 37.

¹⁸ Cfr. D. Stammer, „Pan-en-theismus“ als philosophisch-theologisches Forschungsparadigma bei Philip Clayton, cit., p. 382s.

così a luogo e «strumento» della sua presenza nel mondo. Si tratta di un'idea che ha acquisito un significato fondamentale soprattutto nella mistica medievale. Ma cosa si deve intendere con il fatto che l'intera creazione, e in particolare l'uomo, sono stati generati *in Dio* e in Dio chiamati a compiersi? L'idea si impone quando ci si rende conto, in senso metafisico-teologico, dell'assolutezza e dell'infinità di Dio, che sono onnicomprensive, «al di fuori» delle quali nulla può esistere. Ma cosa significa questa idea, se non deve portare a considerare il mondo come momento dell'auto-sviluppo di Dio e, in questo senso, a pensare in termini panteistici? Essa collega la fiducia della fede al fatto di trovarsi al sicuro in Dio, in un modo che non può venir meno. Essa pensa – come preciserebbe in senso metafisico Klaus Müller – il rapporto della creazione con Dio nel processo dell'auto-differenziazione ossia dell'auto-mediazione di Dio, della realtà spirituale assoluta. Ma in questo modo si riesce a esprimere qualcosa di più rispetto alla dinamica in cui lo spirito assoluto è «*essere-presso di sé-in-altro*» ovvero «*venire-a-se stesso*» di Dio?

Come si può conciliare questo «modus loquendi» con la concezione biblico-cristiana fondamentale secondo cui Dio è *l'amore*? E sarebbe questa idea biblica che esprimeremmo, se sottolineassimo che il processo di auto-mediazione dell'Assoluto produce o può produrre l'interpersonalità di quelli che si amano tra loro? Oppure bisognerebbe parlare di Dio in termini biblico-cristiani, in modo tale che Egli sia effettivamente in grado di porre *l'altro da sé* che non è Lui stesso e che in questo senso è *esterno* a Lui? Chiediamoci inoltre: i requisiti teorici dei concetti di *infinito* e *assoluto*, che escludono a priori qualcosa di esterno a Dio, nella loro rigidità logica sono teologicamente più normativi rispetto al principio-guida biblico secondo cui *Dio è amore*? E chiediamoci ancora: L'idea di una auto-differenziazione dell'Assoluto-Infinito aiuta davvero a comprendere il venire-al-mondo del finito e a comprendere il Dio che lo ha fatto venire al mondo – per amore? – e che continua a rivolgersi a esso in modo sempre creativo, custodendolo in sé e non abbandonandolo? O non è forse vero che con questa idea si corre il rischio di interpretare il finito come un momento transi-

torio nell'auto-comunicazione dell'Assoluto, necessaria per Dio? L'idea offre davvero un quadro entro il quale poter pensare la creazione, evitando la precaria alternativa di dover pensare Dio o come colui che – per la sua auto-mediazione – genera *necessariamente* la creazione, o come colui che – nel senso della libertà di scelta – decide *liberamente* di creare? Si può naturalmente dire: chi non accetta le esigenze logiche dei concetti di *Infinito* e *Assoluto*, perde la grammatica con cui solamente è possibile parlare di Dio in modo comprensibile; in questo senso, rinuncia all'obbligo di rispettare i presupposti metafisici (*metaphysical commitments*) elementari.

A conclusione delle mie riflessioni, vorrei suggerire che è possibile affrontare in modo diverso tutta questa problematica.

4. Dio, colui che «rende possibile» in modo creativo

Il primo passo per la teologia è ammettere di dover accettare dei limiti nell'assunzione di presupposti metafisici. L'inizio assoluto dell'esistenza finita è l'impensabile per eccellenza. L'imbarazzo in cui ci si trova, quando si parla di Dio come di colui che decide liberamente di creare, ma anche quando si parla – per sfuggire a questo imbarazzo – dell'auto-differenziazione dell'Assoluto, non può essere superato dal pensiero umano. Il pensiero dell'uomo si riferisce ai processi. Di fronte all'inizio assoluto e alla fine che compie tutto, esso fallisce; entrambi questi momenti non rientrano nella sua «competenza». Quindi non deve ergersi ad affrontare la questione di come parlare di un Dio creatore prima della creazione e dopo il compimento della creazione. Rifugiarsi qui in una dottrina della Trinità immanente aiuta solo parzialmente a venire a capo di questi imbarazzi. Se si concede questo, ne consegue che il Dio della Bibbia «merita» teologicamente di essere discusso alla comprensione dell'uomo sulla base di ciò che gli esseri umani sono in grado di concepire come massimo grado di perfezione – purché si ammetta anche, insieme ad Anselmo di Canterbury, che Dio deve essere concepito come infinitamente superiore a ciò che di più alto si possa immaginare¹⁹. Ciò che gli esseri umani concepiscono come massima perfezione sembra cambiare

¹⁹ Il *Proslogion*, al cap. XV, si rivolge a Dio in questo modo: «Dunque, Signore, tu sei non solo colui di cui non può

pensarsi il maggiore, ma sei anche qualcosa di più grande di tutto ciò che può esser pensato».

nel corso della storia del pensiero. Il «teismo classico» vede la perfezione nel potere supremo e nell'autosufficienza, nella massima autodeterminazione e autarchia, quindi in una bontà che si dona infinitamente, ma che «non ha nulla» dalla «risonanza» umana del suo dono. Nel momento in cui si guarda in modo più deciso alla relazione come «campo di gioco» dell'amore, si tende a considerare la capacità e la volontà illimitate di relazionarsi come ciò che costituisce la perfezione di Dio. Al posto di un'onnipotenza astratta e «monologica» di Dio, ora è il *potere in relazione* ad assumere la posizione della massima perfezione e a venir pensato come tale. Invece di seguire lo schema concettuale di un potere che può fare tutto ciò che è possibile, si parte dall'esperienza di un *potere* altamente creativo *che rende possibile*.

Qui il modello non è il potere che si sottrae a ogni controparte, ma il potere dell'*empowerment*, quello che conduce ai limiti di ciò che si può pensare di più alto e che teologicamente oltrepassa ancora infinitamente se stesso: Dio rende possibile il bene, non producendolo nel mondo con la sua onnipotenza (cosa che non avviene), ma affidando agli uomini le possibilità di operare il bene in libertà. Egli fa partecipare gli uomini alla sua buona volontà, fondando così la loro speranza su questo: sul fatto che questa buona volontà si realizzerà infinitamente al di là di ciò che essi hanno raggiunto e possono raggiungere, poiché è volontà di Dio²⁰.

Sören Kierkegaard è stato uno dei primi a pensare in questa direzione e ad azzardare una visione dell'«onnipotenza» creatrice di Dio. Dio è in grado di compiere il massimo «che si possa fare per un essere». La sua potenza non è sopraffazione, è quanto vi è di più creativo, poiché concede «indipendenza» e apre lo spazio alla libera realizzazione di sé. Questo è – secondo Kierkegaard – l'aspetto assolutamente sorprendente, ovvero che il potere supremo di Dio «non solo è in grado di produrre ciò che è più imponente, l'intero

mondo visibile, ma è anche in grado di produrre ciò che c'è di più fragile: un essere indipendente di fronte all'onnipotenza [...] La creazione dal nulla è ancora una volta l'espressione dell'onnipotenza che può rendere indipendenti»²¹. Si parla ancora di onnipotenza. Ma secondo Kierkegaard essa è orientata al rendere possibile, allo spazio della libertà, in cui gli esseri umani possono partecipare all'agire creativo di Dio o rifiutarlo. Dio è, qui, il Dio della possibilità inesauribile, una potenza che rende possibile, che i credenti sperano non raggiunga mai i suoi limiti, a meno che gli esseri umani non la rifiutino – cosa dal punto di vista demoniaco del tutto coerente, ma dal punto di vista umano addirittura inconcepibile. Dio rende possibile ciò che negli eventi del mondo non lo è. Chi crede nella possibilità di Dio, chi «lotta follemente per la possibilità», viene salvato dall'angoscia «fatalistica», che si trova alle prese con prospettive senza via d'uscita e con processi determinati senza scopo, così come dall'angoscia dell'arbitrarietà di fronte all'insignificanza di iniziative che non portano a nulla. «[...] La possibilità è l'unica cosa che salva». La fede scommette su questo: «tutto è possibile per Dio»²². Tutto? Tutto ciò che la fede – che riflette – percepisce come possibilità *di Dio*: tutto ciò che porta al bene.

Tutto è possibile attraverso Dio? La mia risposta è cauta, forse timorosa. La difficoltà sta nel limite di ciò che metafisicamente si può giustificare o comprendere: l'«altro» di Dio in tutta la sua autonomia e ostinazione. Non è più possibile ricondurlo a Dio, nel senso che si potrebbe capire in che modo questo «altro» sarebbe dovuto all'automediazione divina. L'altro rispetto a Dio non è più concepibile come qualcosa che appartiene a Dio. Il mistero del male, di ciò che è contrario a Dio, non può essere risolto, nemmeno se si *dovesse* supporre che la distruzione della possibilità, da parte del male, sia una possibilità che può essere

²⁰ Che questa fede nel «Dio che rende possibile» sollevi questioni metafisiche di ampia portata e spesso dibattute nella storia del pensiero, questioni che la teologia fondamentale e la filosofia della religione non possono semplicemente ignorare, va ammesso *nolens volens*; cfr. su questo: T. Schärfl, *Gott denken - Gott glauben. Fundamental-theologische Grund- und Grenzfragen*, Pustet, Regensburg 2024, pp. 239-463.

²¹ S. Kierkegaard, *Reflexionen über Christentum und Naturwissenschaft*, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. von E. Hirsch und H. Gerdes, 17. Abteilung, Mohn, Gütersloh 1983, p. 124s.

²² Cfr. S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode. Der Hohepriester – der Zöllner – die Sünderin*, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. von E. Hirsch und H. Gerdes, 24. und 25. Abteilung, Mohn, Gütersloh 1992⁴, pp. 1-134, qui 35, tr. it. *La malattia mortale*, in S. Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano 2013, p. 1703.

scelta per un'esistenza umana libera. La problematica della teodicea è l'apice di un fallimento metafisico, in cui non si riesce ad andare avanti con i *metaphysical commitments*.

Ma confidare nel Dio che rende possibile rimane un'opzione ragionevole: il bene da Lui reso possibile non fallirà per il fatto che il male lo rende impossibile o per l'insignificanza di un processo evolutivo privo di senso. Rimane la possibilità di riporre la propria fiducia in Dio e di credere fermamente che si sia arrivati all'«altro» di Dio, solo perché Dio non lo abbandona a se stesso, ma lo salva. Questa fiducia in Dio può nutrirsi dell'esperienza dell'uomo – un'esperienza primordiale, eppure possibile solo per grazia – quella del *perdono*: il male distrugge la possibilità di vivere insieme con fiducia. Dove il perdono diventa possibile, esso salva dalla fatalità di una distruzione delle relazioni, addirittura inevitabile per natura, poiché crea la possibilità di ritrovarsi l'uno con l'altro. Questa creatività umana nel caso concreto «deriva» dalla persona stessa che perdona o le è stata donata come grazia? Quando si vive come un miracolo il fatto che un essere umano riesca a superare i propri limiti, riconciliandosi di fronte a qualcosa di difficilmente perdonabile, allora lo sguardo della fede – la speranza della fede – può aprirsi a questo miracolo incommensurabile: che Dio è in grado di superare ciò che è umanamente impossibile, ciò che è stato reso impossibile, rendendolo possibile al di là di ogni disperazione e mancanza di scopo.

5. L'agire di Dio: là, dove si realizza la sua buona volontà

Per tutti i tipi di post-teismo è chiara una cosa: parlare dell'azione di Dio nel mondo è superato. Le concezioni interventiste, secondo cui Dio interviene nei processi mondani modificandone il corso, ad esempio su richiesta degli uomini, sono considerate un retaggio mitologico del cristianesimo che deve essere «demitizzato». Ciò andrebbe a coinvolgere temi centrali del cristianesimo. E non mi sembra chiaro come i «*commitments* biblici» della teologia potrebbero ancora essere mantenuti. È vero che non si deve chiedere alla teologia di optare per un concetto interventi-

sta, in cui le azioni della potenza di Dio implicano la violazione delle causalità naturali. Ma non si dovrebbe nemmeno abbandonare l'idea di un agire di Dio, prima di aver appurato la possibilità teologica di parlare dell'azione di Dio in modo non interventista.

Il concetto di *azione* fa riferimento a soggetti dell'agire, che dispongono di una *libertà* d'azione più o meno ampia e che realizzano la loro *intenzione* ed auto-determinazione ad agire – ma tutto questo in un mondo che per certi versi favorisce ciò che il soggetto desidera, ma che per altri versi lo ostacola o lo impedisce. I soggetti dell'agire dispongono di possibilità di azione e opportunità di realizzazione limitate, e questo perché, non da ultimo, il loro progetto di azione dipende in misura più o meno elevata dalla collaborazione di altri soggetti agenti o di altre istituzioni. E dipende anche dalle prospettive di significato che rendono promettenti agli occhi del soggetto agente determinati progetti d'azione, offrendo così anche lo spazio per coordinarsi con altri soggetti o agenti. In questo senso elementare, agire significa iniziare qualcosa e allo stesso tempo riprendere e portare avanti con responsabilità ciò che precede il mio inizio. Il mio inizio è integrato in processi, sviluppi e linee guida, ai quali devo il mio inizio, che voglio realizzare grazie a loro e per i quali – con il mio agire – mi assumo la responsabilità. Pertanto, l'agire umano non è un puro e semplice inizio, ma piuttosto un intervento creativo, una capacità di intervenire che corrisponde il più possibile alle mie intenzioni, le articola e le realizza. La libertà di agire viene percepita dall'uomo, quando questi si assume la responsabilità delle sue azioni e delle intenzioni che in esse si esprimono²³. Ciò non significa che egli debba considerarsi, nelle sue azioni, come un soggetto slegato da tutto ciò che lo precede, determinato solo dalle proprie decisioni. *Assumersi* la responsabilità significa: instaurare un rapporto critico e responsabile con ciò che mi è stato dato, che mi determina, che mi è possibile e che mi è stato reso possibile, anche con ciò di cui non posso disporre; il mio giudizio e la mia azione responsabili devono valorizzare e intendono realizzare ciò che posso approvare con i migliori motivi che la ragione possa elaborare. Se la si guarda in questo modo, si vede più chiaramente ciò che rende possibile la mia capacità di

²³ Cfr. R. Brandom, *Vollendung der Aufklärung*, Vorwort zu: R. Rorty, *Pragmatismus als Antiautoritarismus*, hrsg.

von E. Mendieta, Suhrkamp, Berlin 2023, 7-41, su questo pp. 7-13.

agire; non si tratta solo di una condizione marginale, ma di qualcosa che le è dato in modo assoluto. Mi sento sfidato a riconoscerlo e ad assumergli in modo responsabile o a respingerlo. Accettando ciò che rende possibile l'agire e apre il mio orizzonte d'azione, ma anche rifiutando una pretesa a me rivolta che sfida il mio agire, si sperimenta l'*auto-efficacia* e si vive l'auto-responsabilità. Allora si potrebbe parlare di un agire di Dio, nel senso che la sua azione mi rende capace di agire, poiché mi apre un orizzonte di speranza, mi apre possibilità di azione, in cui voglio agire in modo responsabile: riconoscendo le motivazioni e gli obiettivi dell'azione che posso approvare con le migliori ragioni a mia disposizione. Più concretamente dal punto di vista teologico: Dio mi chiama in Gesù Cristo per il suo progetto, cioè il regno di Dio; attraverso di lui mi rende comprensibile il suo progetto. Attraverso l'opera del suo Spirito Santo, egli rafforza in me la speranza che per me e i miei simili sia assolutamente buono ed escatologicamente proficuo vivere e agire in questo progetto divino come chiamati al regno di Dio. Dio appella a comportarsi in modo responsabile nei confronti della chiamata al regno di Dio e ad assumersene la responsabilità. In questo modo rende possibile l'accettazione di questa chiamata, ma anche un rifiuto responsabile, se non si riesce a riconoscerne il bene assoluto.

Questo agire che rende possibile non si dà solo nella chiamata di Dio. Viene sperimentato, riconosciuto, e accettato o rifiutato, nella vita quotidiana e nei rapporti interpersonali. Le persone agiscono affinché – o in modo tale che – io diventi capace di agire in modo auto-responsabile e auto-efficace. A volte, però, agiscono anche in modo tale che ciò non avvenga, che io mi alieni, che sia costretto a cooperare perdendo il possesso di me stesso. Agiscono su di me, producono me e le mie azioni – oppure distruggono la mia responsabilità personale, minandola con il loro approccio manipolatorio. Mi trovo nella zona di conflitto di questa drammatica alternativa: dentro di me e tra di noi accade ciò che mi rende capace, ma anche ciò che costituisce un vero e proprio sabotaggio. I facilitatori e i sabotatori agiscono in me e con me, in modo che io possa cogliere ciò che è degno di

essere approvato in modo auto-responsabile nella mia vita – o non vederlo affatto. Il loro agire si riflette nel mio agire. Altre persone agiscono con me e in me. Dovrei arrivare a comportarmi in modo responsabile nei confronti del loro agire, in me con me, affinché esso non mi accada semplicemente, ma diventi *mio* – o affinché la mia vita, il mio pensiero e il mio agire possano lasciarsi alle spalle questo loro agire.

Si può dire che Dio, in senso analogo, agisca in un modo che apre le possibilità, e che agisca in modo da realizzare negli uomini e con gli uomini il bene reso possibile? Si dovrebbe presupporre qui che la sua azione accada nell'agire di questi esseri umani: nell'agire dei testimoni da lui scelti, che mettono in pratica la sua buona volontà e la rendono reale nel mondo; non semplicemente grazie alle loro proprie possibilità, ma grazie a Dio, «mossi» dal suo Spirito buono, per testimoniare il divenir-reale della volontà buona di Dio. Si potrebbe quindi dire che *Dio agisce, là dove la sua volontà buona si realizza attraverso i suoi testimoni*, non ignorando la loro autonomia, ma nella loro azione responsabile; più precisamente: Dio agisce dove le persone colgono la possibilità, da lui resa plausibile, di fare la sua volontà buona²⁴. *Egli agisce in loro* – ma anche: *loro agiscono in Lui*, introdotte dal suo Spirito buono in Dio e nell'accadere della sua volontà buona. Egli è la ragione ultima, per la quale il bene diventa possibile e accade, un bene a cui gli uomini possono partecipare, finché Dio non lo porterà a compimento con sé stesso²⁵.

Queste riflessioni possono chiarire, a titolo d'esempio, ciò che tutte le concezioni post-teistiche rivendicano: l'abbandono di un soprannaturalismo che non vede l'accadere del divino nell'umano, ma piuttosto lo contrappone ad esso. Qui il divino è come se fosse una sorta di «secondo piano», che si erge sopra il piano terra dell'umano destinato a fallire con se stesso: un secondo piano che agirebbe dall'alto sull'umano, affinché possa esserci salvezza secondo la libera decisione di Dio. La teologia deve abbandonare la logica del sopra e del sotto. Può avvalersi di una

²⁴ Cfr. J. Werbeck, *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, Herder, Freiburg i.Br. 2007, 323-329, tr. it. *Un Dio coinvolgente. Dottrina teologica su Dio*, Queriniana, Brescia 2010, pp. 334-340.

²⁵ Qui è opportuno ricordare Boezio e la sua domanda illuminante: «Se c'è un Dio, donde provengono i mali? E se Dio non c'è, donde provengono i beni?» (Boethius, *Consolatio philosophiae* I, IV).

logica dell'«in» e «dell'uno nell'altro», rispettando così i suoi necessari presupposti metafisici, nella misura in cui le sarà possibile.

Dio vuole dimorare *nell'uomo* attraverso il suo Spirito. *In* Gesù, figlio di Dio e dell'uomo, egli ha voluto «dimorare con tutta la sua pienezza» (Col 1,19 e 2,9), per portare gli uomini a ciò che Dio rende possibile e che deve accadere loro: il bene assoluto, l'essere accolti *nell'amore* di Dio, che vuole riempire gli uomini e trasformarli in collaboratori di questo amore. Se fosse questo ciò che deve portare oltre il teismo tradizionale, chiediamoci: è questo che i post-teisti chiedono, quando chiedono di rivoluzionare il modo di capire Dio? È questo, ciò che è richiesto dalla coerenza metafisica del cosiddetto «panenteismo»? Oppure nella teologia ci si può attenere a una *logica dell'«in»*, che si lascia pensare a partire dal mistero della grazia dello *empowerment* – vissuto nella relazione con gli altri – che rende concepibile Dio come colui che, per antonomasia, rende creativamente possibile il bene?