

LA CONCEZIONE PROCESSUALE DI DIO E LA TEOLOGIA

SOMMARIO: 1. UNA NUOVA MEDIAZIONE CULTURALE DELLA FEDE CRISTIANA? – 2. UNA TEOLOGIA NATURALE CRISTIANA – 3. UN PROGETTO TEOLOGICO DA RIFORMULARE; 3.1. *Il senso della dottrina trinitaria*; 3.2. *L'identità e l'unicità di Gesù Cristo*; 3.3. *Il rapporto tra la Chiesa e il Regno* – 4. FILOSOFIA DEL PROCESSO E TEOLOGIA – 5. VERSO UN APPROCCIO PROCESSUALE AL MISTERO DI DIO?

1. UNA NUOVA MEDIAZIONE CULTURALE DELLA FEDE CRISTIANA?

In Italia il confronto con la produzione teologica di area anglosassone è ancora molto limitato. Nel post-Concilio è giunta l'eco della *black theology*, incentrata sull'emancipazione dell'America nera alla luce del messaggio di uguaglianza e liberazione del vangelo, delle riflessioni di matrice femminista e della corrente della morte di Dio, quest'ultima rivelatasi a posteriori piuttosto effimera. In anni recenti l'attenzione è stata attirata prevalentemente da singoli studiosi di spicco in ambito sistematico (A. Dulles, D. Tracy, G. Wainright...).

Il nostro intento è quello di proporre un'ulteriore occasione di confronto con quest'area culturale di produzione teologica. Ci riferiamo al movimento della *process theology* (teologia del processo) nato in area protestante, ma a cui aderiscono anche teologi cattolici, caratterizzata dalla convinzione che il messaggio cristiano possa trovare l'apparato filosofico che meglio sa interpretare l'esperienza e la cultura dell'uomo contemporaneo nella filosofia del processo. Si tratta sostanzialmente di una teologia naturale che rilegge il discorso teologico cristiano a partire dalle categorie elaborate da Alfred North Whitehead e Charles Hartshorne e finora è stata presa in considerazione solo occasionalmente presso di noi.

La teologia del processo mira a presentare il cristianesimo come razionalmente accettabile dagli uomini di oggi, sulla base di un di-

scorso indipendente dalla fede e condivisibile da chiunque. È *il tentativo di effettuare una nuova mediazione culturale del messaggio cristiano* con l'ausilio di una metafisica, quella whiteheadiana, orientata ad una sintesi universale della conoscenza e dell'esperienza umane.

Questo progetto teologico risulta interessante soprattutto per due ordini di motivi.

A) Pur situandosi nell'orizzonte della crisi della metafisica classica, dove si collocano con posizionamenti diversi le teologie del secondo Novecento, *non rinuncia ad uno stretto legame tra il sapere della fede ed il sapere metafisico*. Adotta, invece, una nuova cornice metafisica in cui trovano posto sia il discorso scientifico – superando la presunta incompatibilità neopositivistica tra scienza e metafisica – sia il discorso teologico. Whitehead, a proposito della sua visione olistica della verità, asserisce infatti: «non si può separare la teologia dalla scienza, né la scienza dalla teologia; nemmeno si può separare ciascuna di esse dalla metafisica, o la metafisica da ciascuna di esse. Non ci sono scorciatoie per la verità»¹.

B) La filosofia di Whitehead offre una concettualizzazione dell'esperienza umana in cui il ruolo oggi assunto dall'impiego teorico e pratico delle risorse scientifico-tecnologiche può essere messo in relazione con la fede cristiana. Quest'ultima riguadagnerebbe così quella *pertinenza alla vita* che sembrava aver perso con il secolarismo moderno. Nella chiave di lettura della teologia del processo, le scienze e la tecnologia offrono all'uomo la possibilità di recepire la chiamata divina e di partecipare all'azione creatrice. Approfondendo la propria conoscenza del mondo e la propria capacità di trasformarlo, l'uomo ha la possibilità di collaborare con Dio nella realizzazione del futuro escatologico.

I due tratti evidenziati attestano che la teologia del processo tocca nodi cruciali per la riflessione teologica contemporanea, a cominciare dalla *ricerca di una strumentazione metafisica rinnovata*. Dall'abbandono della sistematica neoscolastica, l'esigenza di una ontologia fondamentale o equivalentemente di una teoria del sapere che consenta di pensare l'evento cristologico come la rivelazione della verità di Dio – integrando le istanze del soggetto e della storia,

¹ A.N. WHITEHEAD, *Religion in the Making*, New York, Macmillan, 1926, 76-77.

nonché il recente dibattito epistemologico – è diventata sempre più urgente². Si tratta allora di cogliere ed esprimere teoreticamente in modo nuovo la valenza speculativa (ontologica e metafisica) dell'evento cristologico³.

Il progetto teologico della teologia del processo si muove in tale direzione con la peculiarità di attribuire un ruolo centrale, nella sua sintesi metafisica, alla conoscenza scientifica sia nella visione del cosmo sia nella fenomenologia dell'esperienza individuale. Questi ultimi sono i due pilastri del pensiero di Whitehead per il quale il dualismo cartesiano tra Io e mondo ha avuto storicamente il merito di valorizzare in filosofia l'istanza soggettiva e di favorire lo sviluppo eccezionale della scienza moderna, ma a lungo andare si è rivelato limitante. Whitehead è convinto che al principio del XX secolo sia avvenuta una svolta: il progredire della teoria scientifica, con il superamento del meccanicismo positivista, e della riflessione filosofica, con la messa in questione della coscienza come entità distinta dalla natura da parte di William James, rendono evidente l'inadeguatezza del dualismo⁴. Discorso scientifico e discorso filosofico non devono essere estranei, ma costruiti sul *presupposto epistemologico comune dell'unitarietà di soggetto e oggetto*⁵. Tale principio, del resto, non appartiene alla sola filosofia del processo, ma è tipico dell'epistemologia contemporanea a partire dalla fisica contemporanea che impedisce di distinguere tra osservatore e realtà osservata in quanto l'uno agisce comunque e in qualche modo sull'altra poiché parti inseparabili di un intero consistente in una rete di relazioni⁶.

Scienza e filosofia descrivono da punti di vista diversi una stessa realtà: l'una a partire dallo studio della natura e l'altra dall'esperienza individuale. Whitehead è stato testimone, a cavallo tra i secoli XIX e XX, delle scoperte che hanno segnato la recente rivoluzione scientifica e la sua visione del mondo è fortemente influenzata dal paradig-

² Cf A. BERTULETTI, «Fine della metafisica» nella teologia contemporanea», *Teologia* 4 (1979) 7-46; M. LENOCI, «La crisi della metafisica nella filosofia contemporanea», *Ivi*, 47-52.

³ G. LORIZIO, «Crisi della metafisica e metamorfosi della teologia: l'eredità del Novecento», in G. CANOBBIO (a cura di), *Teologia e storia: l'eredità del '900*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2002, 189-251.

⁴ A.N. WHITEHEAD, *La scienza e il mondo moderno*, Torino, Bollati Boringhieri, 1979, cap. 9.

⁵ A. . WHITEHEAD, *Process and Reality*, New York, Macmillan, 1929, 252-253.

⁶ Cf I. PRIGOGINE e I. STENGERS, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Torino, Einaudi, 1981 (or. 1981).

ma evolucionistico che costituisce una delle grandi cornici unificanti della cultura contemporanea⁷. Egli ha infatti elaborato un *pensiero incentrato sulla nozione di processo*, interpretando la realtà come un sistema i cui elementi sono tutti interconnessi in relazioni dinamiche.

La concezione whiteheadiana del processo ha un tratto distintivo. Afferma che il processo temporale è "transizione" da una entità reale ad un'altra. Queste entità sono eventi momentanei che svaniscono immediatamente non appena vengono ad esistere. Il venir meno segna la transizione agli eventi successivi⁸.

L'evento è un'entità reale in atto (in senso aristotelico), un'unità globale che esprime lo stato attuale della materia in un dato istante di tempo. Ciascun evento influenza non deterministicamente gli eventi successivi all'interno del flusso temporale di transizione da un'entità reale all'altra. Il processo è l'atto con cui un'entità attuale viene all'essere; esso costituisce, cioè, l'essere stesso di un'entità visto come un pervenire dinamico ed ininterrotto ad una attualità sempre mutevole, non come un'essenza statica e determinata.

Gli eventi possiedono un'unità propria, si tratta di un'unità esperienziale. Whitehead parla, a questo proposito, di «occasioni reali» o «occasioni di esperienza» e definisce il processo anche come divenire dell'esperienza. Ogni evento è un'occasione di esperienza. Sarebbe a dire che una potenzialità racchiusa in un evento precedente ha l'occasione di diventare esperienza in atto. Per usare le parole di Whitehead, ha l'occasione di *concretere*. Il processo di transizione degli eventi è, appunto, conseguenza della causalità esercitata dagli enti in atto che recepiscono le occasioni degli eventi passati e fanno *concretere* nuovi eventi. La *con-crescenza* di un evento è una novità di esperienza per effetto del libero agire dei soggetti a partire dall'esperienza precedente.

Ogni occasione di esperienza inizia come recezione di una molteplicità di esperienze del passato. Ma come il soggetto attuale risponde al suo passato, come si integrano le molteplicità di elementi del passato in un'esperienza unificata, non determinato dal passato, bensì da ciascuna realtà presente. Ogni realtà è, in parte, auto-creativa; in ultima analisi, si crea a partire dal materiale che le è dato e l'occasione

⁷ Cf H. HÄRING, «La teoria dell'evoluzione, megateoria del pensiero occidentale», *Concilium* 36 (2000) 33-48.

⁸ J.B. COBB - D.R. GRIFFIN, *Teologia del processo*, Brescia, Queriniana, 1978, 14-15.

di esperienza assume in un certo senso il controllo della propria esperienza. Whitehead spiega così il passaggio dalla materia inanimata alla soggettività umana come un processo di transizione e di accrescimento della capacità di esperienza⁹. La soggettività è legata all'emergere dell'attività mentale intesa come capacità di auto-determinazione che diviene auto-cosciente, ma che è già presente in germe nelle occasioni non-viventi.

La domanda che viene più spontaneo porsi è: da dove ha origine la spinta incessante alla novità che avvia e fa proseguire il processo consentendo il passaggio dal caos all'ordine? Whitehead risponde indicando in Dio l'origine della tensione alla novità e lo definisce proprio a partire da questa sua azione, ignorando le categorie ontologiche del pensiero greco, per elaborare una concezione di Dio fondata unicamente sulla sua azione processuale. Egli attribuisce a Dio una natura «dipolare», distinguendo tra natura «primordiale» e natura «conseguente», la prima corrispondente a Dio che influenza il mondo, immutabile in questa sua eterna intenzione, e la seconda corrispondente a Dio «influenzato dal mondo», cioè diveniente¹⁰. La natura primordiale di Dio è, insomma, l'impulso verso la novità dell'universo. Il suo obiettivo fondamentale è la promozione del godimento delle creature – sarebbe a dire l'accrescimento della loro esperienza – ma in modo persuasivo e non coercitivo. L'influenza di Dio non agisce nei termini di fissare ciò che è o che deve essere, ma ciò che potrebbe essere, offrendo alle creature l'occasione di massimizzare il loro godimento senza influenzare la loro risposta.

La concezione fondamentalmente nuova che Whitehead ha della creatività di Dio nel mondo è la nozione di Dio che conferisce ad ogni attualità mondana un "fine iniziale". Si tratta di un impulso, inizialmente sentito dall'occasione, come un che in grado di attualizzare la migliore possibilità praticabile nella situazione concretamente data. Ma questo fine iniziale non diventa in modo automatico il fine proprio del soggetto. Anzi, questo "fine soggettivo" è un prodotto della sua decisione. Il soggetto può scegliere di attualizzare il fine iniziale; ma può anche scegliere, tra tante, altre possibilità reali praticabili in un dato contesto. In altri termini, Dio cerca di spingere ogni occasione verso la possibilità che risulti migliore per la sua esistenza; ma Dio non può controllare l'auto-realizzazione dell'occasione finita¹¹.

⁹ A.N. WHITEHEAD, *Process and Reality*, II parte, capp. III e IV.

¹⁰ *Ivi*, 345.

¹¹ A.N. WHITEHEAD, *Adventure of Ideas*, New York, Macmillan, 1933, 189.

Tra i futuri possibili Dio chiama all'esistenza quello che comporta il massimo di godimento per tutte le creature e il motivo del suo comportamento è l'amore nei loro confronti. Dio è, quindi, amore creativo. La chiamata alla novità ne è l'espressione e non consiste nell'imprimere una spinta iniziale al processo per poi perdere ogni coinvolgimento, ma è sempre presente in ogni momento del processo. Siccome il suo agire procede in maniera persuasiva e non coercitiva senza predeterminare ciò che avverrà, egli di volta in volta si trova al cospetto di situazioni non preventivate. La libera ricezione della chiamata di Dio da parte delle creature e la persistenza del suo amore creativo fanno sì che egli si trovi a dover riformulare la sua chiamata a seconda delle circostanze che si vengono a creare. È la natura conseguente. Dio non cambia le sue intenzioni ultime, cioè la massimizzazione del godimento di tutte le creature, ma la libertà che lascia al processo fa sì che egli debba tener conto di come il processo si evolve, degli eventi che accadono, riformulando continuamente la sua chiamata alla novità, adattandola alla nuova situazione concreta. Si può dire, allora, che Dio è in un certo senso influenzato dal divenire del mondo, cioè diviene a sua volta, pur rimanendo immutati i tratti di fondo della sua persona.

Whitehead supera il dualismo cartesiano incorporando proprio le istanze che mal si conciliano con la metafisica tradizionale. Per di più, la centralità da lui attribuita alla dimensione scientifico-tecnologica ha oggi assunto una rilevanza metafisica ed antropologica ancora maggiore che non può essere ignorata¹². Infine, ma non meno importante, l'attenzione al dinamismo del reale, e quindi alla storia, implica una forte considerazione della società e della sua trasformazione.

La teologia del processo accoglie tutti questi elementi attorno al cristianesimo come perno, facendone il simbolo unificante di una visione del mondo basata sulla processualità. In ultima analisi, il progetto consiste nell'elaborare una nuova formulazione del messaggio cristiano che assuma un valore universalistico nel pluralismo post-moderno a cavallo tra la fine del secolo XX e l'inizio del XXI¹³. Un tentativo di tale portata non può essere ignorato in quanto risulta particolarmente vicino alle priorità che si è posta la Chiesa italiana in questi anni, dal progetto culturale alla missione di comunicare il

¹² Cf U. GALIMBERTI, *Psiche e tecne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano, Feltrinelli, 1999.

¹³ D.R. GRIFFIN *God & Religion in the Postmodern World*, Albany, SUNY Press, 1989, 1-11.

vangelo nel mondo che cambia. Anche esso ha ormai alle spalle una storia pluridecennale ed ha assunto dimensioni consistenti¹⁴.

Nello spazio di un articolo ci limitiamo a prendere in considerazione le tesi di John B. Cobb jr., unanimemente riconosciuto quale caposcuola della teologia del processo¹⁵. Figlio di missionari metodisti, Cobb in gioventù ha riscontrato una inconciliabilità di fondo tra la cultura contemporanea e la religione cristiana che lo ha indotto ad intraprendere una ricerca interdisciplinare sulle obiezioni mosse alla fede. Ha effettuato i suoi studi alla Divinity School, la facoltà battista della Chicago University, entrando in contatto con il pensiero di Whitehead e Hartshorne che lì era stato recepito e fatto oggetto di riflessione teologica; in esso ha trovato la risposta alle proprie domande e la chiave per presentare il cristianesimo come compatibile con la visione del mondo contemporanea¹⁶.

¹⁴ Il movimento della teologia del processo coinvolge studiosi appartenenti a diverse confessioni cristiane, ha generato una bibliografia imponente, ha un proprio laboratorio accademico nella School of Theology dell'Università di Claremont in California e interagisce con altre discipline nell'ambito del Center for the study of Process Thought (<http://www.ctr4process.org>) e della rivista *Process Studies* (<http://www2.uwindsor.ca/~whitney/blw.process.html>).

¹⁵ Per una panoramica degli utilizzi teologici del pensiero processuale cf C. REEVES e D. BROWN, «The Development of Process Theology», in D. BROWN, R. JAMES, G. REEVES (eds.), *Process Philosophy and Christian Thought*, Indianapolis, The Boobs-Merrill Company, 1971. Disponibile su <http://www.religion-online.org>. J.B. Cobb è autore di una vasta produzione teologica, distribuita su quattro decenni, nella quale i titoli di maggior rilievo possono essere raggruppati in tre filoni principali. La fase iniziale del suo lavoro è dedicata a dimostrare la necessità che il discorso teologico si configuri come «teologia naturale cristiana» e a proporre la filosofia di Whitehead quale suo fondamento. Cf *Living Options in Protestant Theology*, Philadelphia, Westminster Press, 1962; *A Christian Natural Theology based on the thought of Alfred North Whitehead*, Philadelphia, Westminster Press, 1965; *God and the World*, Philadelphia, Westminster Press, 1969. Nella seconda metà degli anni Sessanta, Cobb comincia ad approfondire la tematica cristologica a partire da quella impostazione. Cf *The Structure of Christian Existence*, Philadelphia, Westminster Press, 1967; *Christ in a Pluralistic Age*, Philadelphia, Westminster Press, 1975. Infine, si concentra sulle implicazioni che la propria proposta teologica può avere rispetto alle grandi questioni della convivenza umana, spaziando su temi quali ecologia, politica, economia, pluralismo religioso... Cf *Is It Too Late? A theology of Ecology*, Beverly Hills, Bruce, 1972; *Process Theology as Political Theology*, Philadelphia, Westminster Press, 1982; *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia, Fortress Press, 1982; *Postmodernism and Public Policy*, Albany, SUNY Press, 2002. Per una sintesi del suo pensiero, cfr. J.B. COBB - D.R. GRIFFIN, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Philadelphia, Westminster Press, 1976 (tr. it. *Teologia del processo*, Brescia, Queriniana, 1978).

¹⁶ Cf L.F. AXEL, «Process and Religion: The History of a Tradition at Chicago», *Process Studies* 8 (1978) 231-239. Disponibile su <http://www.religion-online.org>.

2. UNA TEOLOGIA NATURALE CRISTIANA

L'obiettivo di Cobb è chiaro fin dai suoi primi lavori di un certo rilievo: «Io intendo fare una teologia naturale cristiana, secondo il pensiero di Whitehead»¹⁷.

Questa dichiarazione di principio e di metodo è *il pilastro su cui si regge tutto il lavoro teologico di Cobb* ed è su di essa che ci dobbiamo soffermare, prima che sulla *denkform* processuale vera e propria, perché ne condiziona deterministicamente gli esiti in un senso inaccettabile da un punto di vista teologico rigorosamente cristiano. Cercheremo, pertanto, di spiegare come mai la scelta metodologica di Cobb non sia condivisibile per poi valutare la prospettiva processuale per quello che ha da dire a prescindere da tale scelta. La teologia del processo, come la intende Cobb, è «cristiana» perché muove da una visione della realtà che si è costituita sotto l'influsso decisivo della fede cristiana, derivante dall'appartenenza alla comunità ecclesiale. Ma è «teologia naturale» perché *ricorre esclusivamente ad argomenti filosofici per giungere alle proprie conclusioni*. Non incomincia con una qualche dottrina rivelata e neppure con una dottrina teologica esplicita.

Questa scelta di metodo è strettamente legata alla preoccupazione apologetica di Cobb: in un contesto pluralista in cui coesistono diverse tradizioni di interpretazione della realtà (dette «comunità di intuizione» nel linguaggio di Whitehead) non si possono accogliere come verosimili asserzioni giustificabili solo dall'interno di una particolare tradizione. Pertanto i criteri che regolano coerenza e la fondatezza dell'elaborazione teologica non possono che essere criteri filosofici, sarebbe a dire gli unici criteri che possono essere valutati come accettabili indipendentemente dall'appartenenza ad una particolare comunità di fede. Cobb scrive infatti:

Una teologia naturale cristiana non deve essere un ibrido di filosofia e convinzioni cristiane. Deve essere interamente giustificata in termini filosofici. Se il mio lavoro filosofico è povero, esso deve essere semplicemente giudicato come una povera filosofia e non giustificato in forza delle mie convinzioni cristiane¹⁸.

¹⁷ J.B. COBB, *A Christian Natural Theology based on the thought of Alfred North Whitehead*, Philadelphia, Westminster Press, 1965, 252. Disponibile su <http://religion-online.org>.

¹⁸ *Ivi*, 269.

Cobb intende con teologia in un senso molto ampio ogni affermazione coerente riguardo la realtà ultima che si riconosce nella prospettiva di una particolare comunità di fede. Per essere comunicabile anche al di fuori del proprio ambito comunitario di origine, la teologia cristiana deve proporsi come teologia naturale basata su una filosofia compatibile con la visione fondamentale della realtà della comunità cristiana e al contempo accettabile nei termini della cultura del nostro tempo. Cobb definisce così la teologia naturale come l'intersezione di due cerchi, quello teologico e quello filosofico. In realtà, il riferimento cristiano di questa teologia è più propriamente sociologico che non teologico. È l'appartenenza sociologica del teologo alla comunità cristiana a qualificare la sua ricerca piuttosto che la personale adesione di fede al Dio di Gesù Cristo annunciato dalla Parola.

Bisogna a questo punto *precisare il senso dell'espressione «teologia naturale»* così come è impiegata da Cobb. Non bisogna pensare tanto alla teologia filosofica della tradizione aristotelico-tomista che con la ragione cercava di risalire a Dio in forza della riflessione razionale sulla contingenza del mondo. Egli è più vicino alla *natural theology* anglosassone fiorita a partire dagli ultimi decenni del Seicento. Si tratta di una sorta di volontarismo teologico il cui più illustre esponente è stato Newton, che ricorreva al Signore dell'Universo in un'ottica palesemente meccanicista per garantire che «l'elegantissima compagine del Sole e dei pianeti»¹⁹ non andasse in pezzi. Tutto ciò che accadeva aveva una causa ben precisa e dava origine ad un effetto ben definito, e il futuro di ogni parte del sistema poteva – in linea di principio – essere predetto con assoluta certezza purché se ne conoscesse lo stato, in un tempo dato, in tutti i suoi particolari. Quest'immagine di una macchina del mondo perfetta implicava un creatore esterno, un monarca che governava il mondo dall'alto imponendogli la sua legge divina.

Rispetto a tanti suoi epigoni, Newton elabora una visione del mondo meno semplicistica e ingenua. Più che alla causazione divina del mondo, il padre della meccanica moderna è interessato alla *organizzazione* del cosmo: Dio come garante dell'ordine del mondo. La teologia di Newton può essere considerata «un caso particolare di «teologia della natura» radicata nella fisica, o più esattamente, di una «philosophia naturalis» che, partendo dall'osservazione dei processi

¹⁹ I. NEWTON, *Principi matematici della filosofia naturale*, a cura di A. Pala, Torino, Utet, 1965, 792.

naturali e percorrendo la via della logica e della matematica, giunge a trovare conclusioni sulla "divinità" (*deity*) la quale diventa a sua volta il fondamento di una "filosofia morale".²⁰

Il Dio della *natural theology* corrispondeva sostanzialmente al *deus ex machina* con il quale si risolvevano fittiziamente problemi insolubili, il tappabuchi per i vuoti delle nostre conoscenze contestato da Bohoeffer nelle sue lettere dal carcere. Questa alleanza fisico-teologica è stata spazzata via dal cambiamento di paradigma nella scienza, avvenuto da Darwin in poi. Cobb cerca di rinsaldare una nuova alleanza che attesti la plausibilità del cristianesimo e la sua compatibilità con la visione cosmologica contemporanea ereditando il volontarismo teologico della *natural theology*.

È vero che Newton si rivolgeva al Dio di Israele, Dio degli dei, Signore dei potenti e lo invoca come «mio Dio»²¹ e che, come riconosce Ganoczy, la figura di Dio alla quale pensa ha tutti i tratti caratteristici di Jahweh. Ciò non toglie però che il suo itinerario vada dalla natura a Dio attraverso i sentieri della fisica. Il riconoscimento che la realtà trascendente a cui è pervenuto corrisponde al Dio di Abramo è un'operazione posteriore ed accessoria, non l'approdo necessario ed indiscutibile di quell'itinerario. L'identificazione del *deus ex machina* con il Dio di Israele risulta estrinseca alla sua *philosophia naturalis* ed al suo procedimento intellettuale nel suo complesso. La connessione tra fisica e teologia è giustificata soltanto dalla personale intenzione dello scienziato inglese di effettuarla in forza di un atto di fede, non è intrinsecamente motivata dal riscontro di una loro correlazione.

Anche Whitehead segue la stessa logica. Ripercorrendo la genesi del suo pensiero si può constatare che il primo periodo della sua vicenda intellettuale, in cui si dedica alla matematica e alla logica, culmina nella collaborazione con Bertrand Russell alla monumentale impresa dei *Principia Mathematica*. Il titolo dell'opera richiama intenzionalmente il capolavoro di Newton: così come quest'ultimo ha definito la visione unitaria del cosmo dal XVII al XX secolo, Russell e Whitehead ambivano a compiere un'impresa analoga in termini logico-matematici senza riuscire nell'intento.

La ricerca di una verità «globale» ha accompagnato il fondatore della filosofia processuale anche nelle fasi successive di approfondi-

²⁰ A. GANOCZY, *Teologia della natura*, Brescia, Queriniana, 1997, 42.

²¹ I. NEWTON, *Principi matematici*, 793.

mento della questione epistemologica e di riflessione metafisica che hanno portato alla maturazione del suo sistema. Egli non si distacca dalla radice scientifica della sua ricerca, rimasta predominante fino a circa sessant'anni di età. Per lui, infatti, la filosofia deve essere essenzialmente un'integrazione dei risultati della scienza ed un loro prolungamento rivolto a rispondere a quelle esigenze che la scienza stessa fa sorgere pur non potendole soddisfare. Di qui il particolare carattere del pensiero filosofico di Whitehead, che si avvale dei risultati scientifici per elaborare una visione cosmologica generale in cui rientrano tanto i dati della moderna fisica relativistica e quantistica, quanto altre istanze, etiche ed estetiche, estranee alle scienze della natura. È nell'ambito di questa elaborazione che egli perviene al discorso su Dio: «L'universo esibisce una creatività infinitamente libera ed un reame di forme dalle infinite possibilità; ma... sia questa creatività che queste forme non sono in grado di attuarsi indipendentemente dall'armonia ideale realizzata, che è Dio»²².

La novità del divenire processuale è interpretata in termini di creatività che origina da Dio. L'influenza di Dio non agisce nei termini di fissare ciò che è, ma ciò che potrebbe essere. Dio partecipa creativamente della creatività cosmica il cui sviluppo si realizza proprio come attualizzazione delle infinite potenzialità inscritte nella «matrice divina».

La concezione fondamentalmente nuova che Whitehead ha della creatività di Dio nel mondo è imperniata sulla nozione di Dio che conferisce ad ogni attualità mondana un "fine iniziale". Si tratta di un impulso, inizialmente sentito dall'occasione, come un che di conforme ad attualizzare la migliore possibilità praticabile nella situazione concretamente data²³.

Tra tutti i futuri possibili Dio chiama all'esistenza quello che risulterebbe migliore per l'esistenza di tutte le creature e il motivo del suo comportamento è l'amore nei loro confronti. *Dio è, quindi, amore creativo*. La chiamata alla novità ne è l'espressione. Spetta ai singoli soggetti decidere liberamente se rendere attuale quel possibile futuro oppure un altro.

L'argomentazione di Whitehead, comunque, effettua un passaggio dalla natura a Dio quale spiegazione ultima senza che Dio interrompa i processi casuali del cosmo perché non si pone al di fuori di esso.

²² A.N. WHITEHEAD, *Religion in the making*, New York, The Macmillan Company, 1926, 119-120.

²³ J.B. COBB - D.R. GRIFFIN, *Teologia del processo*, 58.

La filosofia del processo è un naturalismo che esclude il soprannaturale considerando i processi casuali del cosmo, indagati dalle leggi scientifiche, interni a Dio²⁴. C'è continuità tra la natura e Dio. Il che in filosofia è assolutamente legittimo, ma non è allo stesso modo appropriato nella teologia cristiana.

Venendo così a Cobb, la sua sintesi teologica non è che la prosecuzione del discorso di Whitehead in cui presenta il cristianesimo come una visione del mondo in cui trovano posto organicamente la cosmologia, l'esperienza soggettiva e la storia, cioè le grandi questioni su cui si è soffermato il pensiero post-metafisico. *Il momento teologico interviene in seconda battuta*: una volta stabilito che il paradigma più attendibile per interpretare il reale è quello processuale, Cobb ne constata la sostanziale coincidenza con gli elementi essenziali del cristianesimo, così come Newton riconosce nel Dio della sua *philosophia naturalis* i tratti del Dio biblico.

Infatti, egli dichiara che: «Proprio perché nessuna filosofia può essere considerata come filosoficamente assoluta, il cristiano può e deve scegliere tra più filosofie», naturalmente sulla base del loro valore filosofico, «quella che condivide la sua visione della natura fondamentale delle cose»²⁵. Qui si coglie in pieno il volontarismo teologico di questa posizione. Cobb ritiene che nessuna affermazione teologica possa essere fatta senza muovere da una concettualità che deve essere valutata in termini filosofici. Il punto di appoggio del suo discorso è la filosofia a cui la teologia finisce con il giustapporsi.

È la sua fede cristiana che lo indirizza verso una lettura teologica del processo cosmologico. A spingerlo, come in Newton, è un fattore estrinseco rispetto alla visione del mondo processuale di cui non viene realmente approfondita la possibilità di una sua correlazione con la fede cristiana.

3. UN PROGETTO TEOLOGICO DA RIFORMULARE

La scelta metodologica del naturalismo filosofico come apparato concettuale sul quale edificare la teologia tocca dunque la questione

²⁴ D.R. GRIFFIN, *Reenchantment without Supernaturalism. A Process Philosophy of Religion*, Ithaca, Cornell U.P., 2001.

²⁵ J.B. COBB, *op.cit.*, 269.

dell'idea di fede ad essa sottesa. *Un'impostazione del genere è pregiudizialmente chiusa a qualsiasi fede che non provenga esclusivamente dall'esperienza interiore e dalla riflessione intellettuale*, minando alle fondamenta il progetto teologico che ne deriva.

Siamo all'opposto di ciò che è in definitiva la fede cristiana. Essa è l'incontro con un Tu in cui colgo il senso (logos) del mondo e della mia vita, senso che mi si presenta in forma di Parola, di annuncio, ascoltando il quale mi si comunica la verità del Tu²⁶.

L'esperienza cristiana di fede presuppone due elementi essenziali che l'impostazione processuale sostanzialmente esclude: un Tu che sia totalmente Altro, trascendente rispetto alla natura, dal quale venga una verità che non sia frutto della speculazione e del sentimento umani; una Parola, imparagonabile a tutte le altre parole, che annuncii e riveli questa verità a chi la ascolta.

La teologia del processo non salvaguarda questi due elementi.

Whitehead e Cobb affermano che Dio, in quanto causa del processo e simultaneamente implicato in esso, è sia trascendente sia immanente e per mantenere entrambi gli aspetti adottano il "*panenteismo*", visto l'idea di natura come parte di Dio. Così, però, la trascendenza divina è solo un diverso stadio del processo, e il divino non è realmente distinto dalla natura e in discontinuità rispetto ad esso. La trascendenza di Dio non è sufficientemente rispettata.

Quanto alla Bibbia, poi, essa, più che Parola di Dio, è il documento del primo esempio del più alto livello di trasformazione creativa che può avvenire nell'esperienza umana. In questa accezione, la rivelazione ha un carattere normativo rispetto all'agire di Dio nel mondo, cioè mi dice come Dio agisce nel mondo, ma non ha un carattere costitutivo rispetto alla sua identità, non mi dice chi è Dio. È il pensiero processuale che mi dice chi è Dio, riflettendo sul suo agire nel mondo, di cui la Bibbia mi racconta un momento speciale, unico, ma non determinante e singolare. L'evento cristiano è un caso di trasformazione creativa, ma non è la causa della trasformazione creativa, perché essa è già inscritta nell'ordine naturale. La rivelazione è menzionata al massimo come conferma di un'evidenza naturale.

Sono negate la singolarità della rivelazione cristiana, la sua essenziale determinazione cristologica e l'essere di Dio: i punti fermi guadagnati all'inizio del secolo scorso da Barth, rompendo con la teolo-

²⁶ Cf J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia, Queriniana, 1969, capp. 1 e 2.

gia liberale e riaffermando che Dio non si manifesta attraverso la rivelazione, ma è l'evento della rivelazione stessa²⁷.

Anche il magistero ha ribadito più volte il ruolo della rivelazione quale accesso alla verità di Dio, soprattutto contro la critica razionalistica del XIX secolo: l'enciclica di Pio IX *Qui pluribus* del 1846; la costituzione dogmatica *Dei filius* del Concilio Vaticano I (1870); l'enciclica di Leone XIII *Providentissimus Deus* del 1893; l'enciclica di Pio XII *Divino afflante Spiritu* del 1943. Le affermazioni più nitide e importanti in tal senso sono quelle della costituzione dogmatica *Dei Verbum* (1965) del Concilio Vaticano II sulla divina rivelazione che segna *quattro acquisizioni fondamentali*: l'assolutezza della rivelazione come automanifestazione dell'essere di Dio; l'essenziale storicità della rivelazione; l'autoidentificazione di Dio nella storia di Gesù Cristo; l'assolutezza dell'evento cristologico che istituisce la fede come testimonianza della rivelazione nella storia.

Come afferma Sequeri: «la mediazione cristologica ha anzitutto ed essenzialmente la forma della rivelazione riferita alla figura storica di una persona»²⁸. L'attenersi alla rivelazione non è un «sequestro» del discorso su Dio da parte della Chiesa per confinarlo e renderlo più controllabile. Dipende invece dal fatto che *sussiste una relazione oggettiva tra l'evento Gesù e la fede dei testimoni*. L'esperienza cristiana inaugura una nuova conoscenza di Dio e del reale a partire da un evento fondatore che ci perviene attraverso la testimonianza.

Una teologia esclusivamente naturale, per quanto legittima in sé, finisce perciò col tralasciare lo specifico cristiano. Le conseguenze di questo oblio permeano tutta la teologia di Cobb e ne condizionano pesantemente gli esiti. Ne derivano tre ordini di problematiche dottrinali che risaltano con particolare evidenza nella sua opera più celebre, *Christ in a Pluralistic Age*²⁹: questione trinitaria, questione cristologica, questione ecclesiologica.

3.1. *Il senso della dottrina trinitaria*

È per comunicare l'evento fontale, che è la storia di Pasqua, che la fede cristiana ha formulato la confessione trinitaria e ha riletto nella

²⁷ Cf P. SEQUERI, «Ritornare a Karl Barth?», *Teologia* 9 (1984) 3-19.

²⁸ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia, Queriniana, 1996, 164. Sul tema cf la prima parte del testo.

²⁹ J.B. COBB, *Christ in a Pluralistic Age*, Philadelphia, Westminster Press, 1975.

memoria e nella speranza l'intera vicenda umana alla luce di essa³⁰. Solo riconoscendo un ruolo di primo piano alla rivelazione si perviene a questa percezione del mistero di Dio. L'oblio della rivelazione in quanto manifestazione e comunicazione da parte di Dio della verità di se stesso (*Dei Verbum*, nn. 2 e 6) fa ignorare l'immissione nella storia di una verità universale e ultima che provoca la mente dell'uomo (*Fides et ratio*, n. 14) e allarga gli orizzonti della conoscenza naturale di Dio. Rimanendo su un piano di teologia naturale, la formulazione dogmatica della dottrina trinitaria è ritenuta da Cobb fuorviante dal momento che, per usare il vocabolario rahneriano, essa vuol mantenere l'identità fra Trinità economica e Trinità immanente. Invece, nell'ottica processuale l'intenzione originaria del linguaggio che parla di Dio in termini di Padre, Figlio e Spirito Santo è quella di esprimere prima di tutto l'esperienza salvifica di Dio fatta dalle comunità cristiane delle origini, piuttosto che la sua realtà intima³¹. Una teologia naturale può arrivare a conoscere Dio per noi, piuttosto che Dio in sé. La Trinità economica, piuttosto che la Trinità immanente. Del tutt'Altro di Dio la ragione può arrivare a comprendere solo ciò che riguarda la sua relazione con il mondo, il suo agire nel mondo, ma non la sua identità: «il Figlio è Dio in un modo della sua attività e lo Spirito è Dio in un altro modo della sua attività, mentre il Padre è più semplicemente Dio in quanto tale»³².

La Trinità, secondo Cobb, esprime soltanto le modalità dell'agire divino sperimentate dall'uomo, senza addentrarsi realmente nel mistero di Dio. Egli arriva a dire che tale dottrina, nelle sue formulazioni dogmatiche, è tendenzialmente divenuta una mistificazione, piuttosto che un chiarimento della fede cristiana.

3.2. *L'identità e l'unicità di Gesù Cristo*

Il disconoscimento dell'ontologia trinitaria si riflette nelle tesi cristologiche di Cobb che definiscono l'identità di Gesù nei termini di una persona umana la cui natura si è conformata a quella del Logos, realizzando una manifestazione storica "*non-esclusiva*" del divino. Gesù Cristo sarebbe una delle tante incarnazioni del Logos che si

³⁰ Cf B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1993, 29-59.

³¹ Cf M. SUCHOCKI, *God, Christ, Church. A practical Guide to Process Theology*, New York, Crossroad, 1989, 228-236.

³² J.B. COBB, *Christ in a Pluralistic Age*, 259-260.

sono realizzate e che sono possibili: «Asserire che il Logos era incarnato in Gesù Cristo è vero, ma insufficiente. Il Logos si è incarnato in tutti gli esseri umani e in tutta la creazione [...]»³³.

Gesù era Cristo in quanto incarnazione del Logos, sarebbe a dire in quanto persona umana che ha realizzato in pieno la possibilità ontologica di conformarsi ad esso, non in quanto persona stessa del Logos che ha assunto anche la natura umana.

La struttura dell'esistenza di Gesù, così come descritta, era tale che la tensione tra il sì umano e il Logos era stata superata in una coincidenza tra i due³⁴.

La natura umana di Gesù si era conformata a tal punto a quella del Logos da coincidere con essa. *Gesù non è il Logos stesso incarnatosi, ma colui che diventa il Logos incarnato o colui nel quale il Logos si incarna.*

Nel linguaggio del dogma si potrebbe esprimere lo stesso concetto dicendo che per Cobb Gesù non è una persona in cui coesistono due nature unite, ma una persona umana che condivide con il Logos divino la stessa natura. La cristologia processuale sarebbe una sorta di neomonofisismo.

Questa impostazione cristologica dipende strettamente dell'idea di Logos sottostante: se la teologia naturale non può dire come è Dio in sé e non riconosce nella storia di Gesù la determinazione della verità teologica, il Logos non può essere considerato una persona, ma soltanto una delle modalità dell'agire di Dio nel mondo. La teologia naturale di Cobb definisce il concetto di Dio a prescindere dalla storia di Gesù ed interpreta quest'ultimo a partire da quel concetto, con un procedimento ribaltato rispetto alla teologia cristiana. Il Logos viene interpretato non come una persona, ma come l'amore di Dio che si fa presente nel mondo per trasformarlo ed indirizzarlo alla sua pienezza. Il Logos è una realtà trascendente che diventa immanente quando una persona si conforma ad esso, cioè quando pone la conformazione a lui al centro della propria esistenza. Cristo è l'immanenza del Logos, la sua incarnazione, cioè una persona la cui natura è divenuta coincidente con quella del Logos. Infatti, Cobb afferma:

«possiamo constatare che siccome Gesù è, come noi, pienamente umano c'era una concreta particolarità della presenza e dell'azione divine in lui così

³³ *Ivi*, 138.

³⁴ *Ivi*, 145.

come c'è in ciascuno di noi»³⁵. Gesù di Nazaret sarebbe una delle tante incarnazioni del Logos che si sono realizzate e che sono possibili, un approccio spesso emergente nella teologia contemporanea la quale lo considera come una figura storica particolare, finita, rivelatrice del divino in misura non esclusiva (*Dominus Iesus*, n. 9).

Il problema sotteso è quello dell'unicità salvifica del mistero di Cristo che è un aspetto evidente del kerygma neotestamentario (1 Tm 2,4-6; At 4,12) e che oggi è messo in discussione dalla situazione di pluralismo religioso³⁶. L'interpretazione di Cobb della persona di Gesù la intende come non costitutiva della salvezza e tuttavia normativa³⁷. Non è Gesù che ci salva, ma l'incarnazione del divino in lui ci fa vedere come ci si salva, ci indica la via da seguire per la salvezza. Senza che questo impedisca che ci siano vie diverse.

Il teologo americano si situa nella linea di quelle cristologie che, per garantire la validità delle diverse tradizioni religiose, sostengono una trascendenza del Logos rispetto alla storia, limitata perché finita, di Gesù. «In questa prospettiva, insomma, il Logos non fonda più solo l'universalità dell'azione di Gesù Cristo, né esprime semplicemente la sua origine in Dio o la presenza rivelatrice definitiva di Dio in lui. Identifica piuttosto una realtà preesistente che opera diversamente, fondando le diverse economie salvifiche»³⁸.

Tale realtà preesistente è il Logos inteso, però, come «asarkos» (non incarnato) perché distinto da Gesù e non identificato esclusivamente con lui: la realtà del Verbo oltrepasserebbe la persona che storicamente ne realizza l'incarnazione. Si tratta di una posizione in ultima analisi contraria alla fede cristiana per la quale Gesù soltanto è il Verbo incarnato, persona una e indivisibile, come asserito da Giovanni Paolo II (*Redemptoris Missio*, n. 6) e dalla *Dominus Iesus* sulla scorta di numerosi passi del Nuovo Testamento (Gv 1,2.14;1,18; Mt 16,6; Col 2,9). Viene meno così la verità teologica percepita in Gesù che non riguarda un concetto di Dio definito a prescindere dalla storia di Gesù, ma l'essere di Dio che questa storia determina.

³⁵ *Ivi*, 130-131.

³⁶ A. AMATO, «L'unicità della mediazione salvifica di Cristo: il dibattito contemporaneo», in M. CROCIATA (a cura di), *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Milano, Paoline, 2000, 13-44.

³⁷ J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia, Queriniana, 1997, 250.

³⁸ A. COZZI, «Il Logos e Gesù. Alla ricerca di un nuovo spazio di pensabilità dell'incarnazione», *La Scuola Cattolica* 130 (2002) 86.

La storia di Gesù non costituisce uno stadio preliminare che potrebbe essere superato una volta raggiunta la verità teologica di Gesù, ma è la forma permanente dell'accesso a tale verità. In tal caso la divinità di Gesù non significa che l'esistenza di Gesù è la forma dell'uomo conforme a Dio – come sostiene Cobb – ma piuttosto la forma umana dell'essere di Dio. Gesù non è un uomo divinizzato, ma l'incarnazione di Dio. La storia di Gesù riguarda Dio in qualità di soggetto che la patisce e perciò è costitutiva della sua identità. Ma può Dio lasciarsi determinare dalla storia di Gesù perché in se stesso è reciprocità, relazione nell'autodistinzione personale. La verità trinitaria è la condizione di possibilità radicale dell'identificazione di Dio con l'evento Gesù. La fede riconosce Gesù come l'evento *di Dio* (genitivo soggettivo)³⁹.

Il problema sta nel determinare ciò che riteniamo prioritario nel definire la verità di Dio: la nostra speculazione intellettuale o la storia di Gesù?

3.3. *Il rapporto tra la Chiesa e il Regno*

La relativizzazione della Parola di Dio ha un'ulteriore conseguenza: la perdita di qualsiasi riferimento all'origine, essenza e azione della Chiesa, ridotta a realtà sociologica. Nella prospettiva del processo le realtà che storicamente si riconoscono nella fede in Cristo e che sono empiricamente riconoscibili anche come realtà sociali non sono di per sé riconducibili ad un evento teologico che le caratterizzi in modo speciale.

Cobb accetta la tradizionale immagine paolina della Chiesa come corpo di Cristo, ma la intende in termini di luogo della presenza attuale della forza trasformatrice del Logos⁴⁰. Tale presenza può essere del tutto esterna a qualsiasi realtà ecclesiale.

La predicazione del Regno dei cieli effettuata da Gesù suscita una speranza storica consistente nella convinzione che il futuro sia aperto e che l'agire umano possa dargli forma: «La venuta del Regno chiama le persone a una decisione urgente che si esprima tramite decisioni coerenti con quella decisione»⁴¹.

Il cristiano pertanto è colui che ha speranza nel futuro perché spera di incarnare Cristo; cioè ha l'intenzione di conformarsi al Logos e quindi di realizzare in pieno, come Gesù, le occasioni di trasformazione da esso offerte al cosmo.

³⁹ *Ivi*, 111-112.

⁴⁰ J.B. COBB - D.R. GRIFFIN, *Teologia del processo*, 119-120.

⁴¹ J.B. COBB, *Christ in a Pluralistic Age*, 221.

Il fatto che ci sia trasformazione creativa – spiega Cobb – è la fondamentale ragione di speranza. [...] C'è ragione di sperare che il futuro possa andare oltre il passato perché ovunque è all'opera un principio di trasformazione creativa la cui natura è quella di portare all'essere ciò che non si può predire finché non si verifica. La nostra speranza per il futuro è basata sull'imprevedibilità di quel futuro, sulla sua parziale indeterminatezza. [...] Abbiamo bisogno di un tipo di esistenza ottimalmente aperta alla trasformazione e perciò appropriato come immagine escatologica di ciò che gli esseri umani potrebbero essere e magari diventare. Cristo costituisce quella immagine⁴².

I discepoli di Cristo sono coloro che si rendono disponibili alla trasformazione creativa nella stessa misura di Gesù ed il loro appartenere ad una Chiesa non è altro che un'occasione collettiva di apertura all'azione trasformante di Cristo. A patto di essere disposti ad attuare la trasformazione al punto di saper rinunciare al proprio passato. Nel momento in cui si vogliono difendere a tutti i costi dottrine, tradizioni, convinzioni, ci si sottrae alla trasformazione creativa.

Questa concezione non è più sostenibile quando si riconosce la singolarità dell'evento Gesù, annunciato dalla rivelazione, che è il centro attorno al quale la Chiesa si costituisce e si struttura. Dall'annuncio nasce una comunione tra i protagonisti dell'evento che è anche comunione con il Padre e il Figlio. La teologia del processo intende il rapporto della Chiesa con Cristo soltanto come un rapporto storico-sociologico in cui la comunione, se così la si può chiamare, avviene più intorno al contenuto del messaggio, ai suoi valori oggettivi, che con la persona del fondatore stesso. Dalla fede in Gesù risorto scaturisce la convinzione che egli non è per la Chiesa solo il momento iniziale di un processo che va oltre, bensì il suo Signore vivente. Con quest'ultimo si instaura nella fede un rapporto misterico che, pur non escludendo affatto il precedente, scavalca i confini della dimensione storica.

Si parla di rapporto misterico, perché l'assimilazione esteriore alla figura storica di Cristo, che si cerca diventando suoi discepoli, è il frutto di un misterioso, ma reale e vivo rapporto interiore con il Signore risorto e vivente⁴³.

Tale rapporto ha il suo fondamento nelle relazioni intratrinitarie alle quali la comunione ecclesiale consente di partecipare. Lo si ri-

⁴² *Ivi*, 183.

⁴³ S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, Genova, Marietti, 1987, 49.

scontra palesemente in tutto il capitolo I della *Lumen gentium* e soprattutto ai nn. 1 – che definisce la Chiesa, in Cristo «sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» – e 8 – secondo il quale «per una non debole analogia la Chiesa è assimilata al mistero del Verbo fatto carne».

La relazione comunionale è l'elemento fontale che origina la Chiesa, che la distingue dalle organizzazioni sociali naturali e che ne determina la peculiare missione. Si legge nel decreto conciliare *Ad gentes* (1965) sull'attività missionaria: «Durante il suo pellegrinaggio, la chiesa è missionaria per natura sua: secondo il disegno di Dio Padre, trae la sua origine dalla missione del Figlio e da quella dello Spirito Santo» (n. 2). La comunione, dunque, è sostanzialmente missionaria, per la missione che ha come fine la salvezza di tutta l'umanità (1 Tm 2,4).

La teologia di Cobb, ignorando il cristocentrismo trinitario che emerge dalla rivelazione, per coerenza con il proprio progetto di teologia naturale separa il Regno dalla Chiesa. Ciò vuol dire che la salvezza – il disegno di Dio di cui il Regno è attuazione – nella storia può anche prescindere del tutto dalla Chiesa. Giovanni Paolo II, invece, nella *Redemptoris missio* (1990) chiarisce che:

Di sicuro, la Chiesa non è fine a se stessa, dato che è ordinata al Regno di Dio del quale è germe, segno e strumento. Pur distinguendosi da Cristo e dal Regno, la Chiesa è però unita ad entrambi in modo indissolubile. Cristo ha riversato sulla Chiesa, suo corpo, la pienezza dei beni ed i mezzi per la salvezza: lo Spirito Santo abita in essa, la vivifica con i suoi doni e i suoi carismi, la santifica, la guida e la rinnova continuamente. Nasce da qui una relazione singolare ed unica che, per quanto non escluda l'opera di Cristo e dello Spirito al di fuori dei confini (...) visibili, le attribuisce un compito specifico e necessario. Nasce da qui anche il particolare vincolo della Chiesa con il Regno di Dio e di Cristo: è ad esso legata dalla missione ricevuta di annunciarlo e di instaurarlo presso tutti i popoli (n. 18).

Anche se la Chiesa non esaurisce la portata dell'azione di Dio e della salvezza, non c'è comunque salvezza senza Chiesa. Se la salvezza è il disegno eterno ed universale del Dio trinitario che raduna la Chiesa in modo che in essa si entri in comunione con Lui, allora l'azione salvifica includerà sempre la Chiesa. La potrà oltrepassare, ma non sarà mai disgiunta da essa. Altrimenti, Dio smentirebbe se stesso ritirandosi dalla comunione che ha instaurato. Ciò non toglie che le modalità secondo le quali la Chiesa partecipa all'economia salvifica al di fuori dei suoi confini visibili possano risultare ancora ignorate dalla soteriologia e dall'ecclesiologia attuali.

4. FILOSOFIA DEL PROCESSO E TEOLOGIA

Constatati gli esiti sostanzialmente aporetici, dal punto di vista propriamente cristiano, del progetto teologico di Cobb, resta da chiedersi se la prospettiva whiteheadiana abbia qualcos'altro da offrire alla ricerca teologica. Indipendentemente da Cobb, ci chiediamo in che misura la forma di pensiero propria della filosofia del processo possa agevolare il compito tuttora aperto del discorso teologico, l'elaborazione di una ontologia fondamentale che consenta di pensare l'autorivelazione storica di Dio come l'unico fondamento di accesso alla verità assoluta di Dio. Una prima disamina sembra giustificare un serio scetticismo al riguardo.

In fin dei conti Cobb, con il suo proposito di piena fedeltà al pensiero di Whitehead ci ha già indirettamente fornito una risposta attendibile. Il teologo americano non ha fatto altro che assumere pressoché integralmente il sistema del filosofo inglese esplicitando ed articolando la concezione del cristianesimo ad esso sottesa⁴⁴. Il teismo di Whitehead è dichiaratamente un naturalismo, lo si è visto. Per quanto esso sia non sensista, non materialista e non ateo, ricava pur sempre la verità di Dio dalla natura.

Sul piano della metafisica Dio è concepito come un momento del processo, l'esemplificazione dei principi che regolano la natura⁴⁵. C'è univocità tra il mondo e Dio nel senso che, seppure distinti, l'uno non può esistere senza l'altro e viceversa. Per Whitehead non c'è differenza ontologica tra natura e Dio in quanto la realtà ultima che precede entrambi – poiché è il presupposto metafisico del processo stesso – è la creatività. Dio è il «fine iniziale» di ogni evento, amore creativo che chiama il mondo alla novità, e perciò è il fondamento soggettivo ultimo di ogni evento. Ma lo stesso Dio è a sua volta un succedersi di eventi esperienziali divini. La realtà della natura e di Dio è ontologicamente un processo di eventi concatenati, non una gerarchia di

⁴⁴ L'unico scostamento significativo tra i due consiste nel fatto che Cobb ha attribuito a Dio i tratti di una persona vivente, ma i filosofi del processo vedono in questa operazione la rettifica di un'incoerenza sfuggita a Whitehead: un Dio impersonale risulta tutto sommato dissonante con l'unità esperienziale propria di tutti gli eventi del processo ai quali Dio non può costituire un'eccezione. Al contrario il pensarlo come una gerarchia personalmente ordinata di occasioni divine di esperienza offre un'immagine di Dio coerente con l'ordine della natura, in accordo con la forma di pensiero propria della filosofia del processo. Cf D.R. GRIFFIN, *Reenchantment without Supernaturalism*, 150-160.

⁴⁵ Cf A.N. WHITEHEAD, *Process and Reality*, 342-351.

essenze statiche, appunto perché il fondamento oggettivo ultimo del reale è la creatività, cioè l'apertura dinamica al nuovo⁴⁶.

Whitehead non subordina Dio alla creatività poiché egli è impulso creativo universale; tuttavia è la creatività a definire la natura di Dio che egli condivide con il mondo pur possedendola in una diversa modalità. Dal canto suo il mistero di Gesù non risulta essere costitutivo della verità di Dio, ma solo manifestativo (per di più in via non esclusiva) della verità dell'essere come processo creativo, estensibile poi alla vita di Dio stesso.

Ora, sebbene la teologia cattolica abbia abbandonato la distinzione di natura e soprannatura non ha con ciò confuso i due piani: dal versante della natura Dio rimane un mistero; la verità di Dio è accessibile solo nella storia di Gesù perché è lui stesso ad identificarvisi. La strada della *natural theology* è allettante perché si presenta più «facile»: non si porta dietro l'ingombrante bagaglio concettuale e storico delle controversie dogmatiche; è più vicina agli schemi di pensiero del nostro tempo: suggerisce all'uomo di poter «capire» Dio soddisfacendo le sue ambizioni razionalistiche.

Viene così elusa l'originalità del teismo cristiano che non sta genericamente nel fatto che i cristiani propongono una dottrina su Dio in relazione a Gesù, anziché a partire da qualsiasi altra esperienza religiosa, come invece avviene nella teologia del processo. L'originalità del messaggio cristiano rimanda anzitutto alla pretesa, che vi è inscritta, di far conoscere Dio *come Dio* in Gesù Cristo⁴⁷. Un assoluto che, restando al di sopra della storia, entra nella storia accanto a noi e in noi. Nella *natural theology* di Whitehead Gesù di Nazareth è un caso particolare di una regola universale, mentre la fede cristiana intende l'evento di Gesù Cristo come comunicazione radicale in cui Dio stesso condivide tutto il nostro essere e tutto il suo in un atto libero. È una divergenza profonda che sembra precludere qualsiasi discorso teologico a partire dalla filosofia del processo.

D'altra parte, bisogna intendersi sull'utilizzo della filosofia nella teologia. Se esso riguardasse esclusivamente la conformità o difformità di un pensiero filosofico rispetto alla prospettiva o ai contenuti della

⁴⁶ Cf J.B. COBB, «Being Itself and the Existence of God», in J.R. JACOBSON - R.L. MITCHELL (edd.), *The Existence of God*, Lewinston, Edwin Mellen, 1988, 5-19; D.R. GRIFFIN, *Reenchantment without Supernaturalism*, 260-271.

⁴⁷ Cf A. COZZI, «L'originalità del teismo trinitario», *La Scuola Cattolica* 123 (1995) 765-839.

fedele, allora il discorso sarebbe chiuso. Se invece essa riguarda l'evidenza intrinseca del modello, considerato nella sua formalità concettuale e quindi nella sua attitudine a mediare l'intelligenza della fede, il discorso rimane aperto. Il rapporto tra filosofia e teologia è stato istituito secondo diverse forme, senza aver ancora trovato una codificazione definitiva a motivo della reciproca estraneità con cui entrambe continuano ad essere concepite sul piano della cultura pubblica⁴⁸.

L'enciclica *Fides et ratio* tratta l'interazione fra filosofia e teologia alla luce del *principio di interdipendenza tra ragione e fede*. Ciò significa che, a motivo della struttura antropologica della fede, il pensiero è «immanente» ad essa, non estrinseco. Il principio di interdipendenza è incompatibile sia con l'opposizione tra fede e ragione sia con la subordinazione di una delle due all'altra⁴⁹. Sul versante teologico, affermare che il pensare è insito come esigenza nella fede vuol dire che la filosofia risulta in teologia non come da una «importazione», o per una pura utilizzazione di un prodotto già preparato all'uso. Sotto questo profilo non c'è per la teologia «una» filosofia che si tratta di inserire e di attivare.

La vicenda della teologia del processo e i suoi esiti si spiegano così come un caso di subordinazione della teologia alla filosofia, assegnando a quest'ultima la competenza per la risoluzione dei problemi posti da entrambe. Whitehead, in realtà, non è stato coerente con la propria visione olistica che prevedeva di tenere conto in egual misura delle prospettive di scienza, filosofia e teologia. Rimanendo nella prospettiva della *Fides et ratio*, però, questo «sbilanciamento» della forma di pensiero della filosofia del processo non pregiudica un suo uso fecondo in teologia. L'enciclica avvalsa «l'assunzione critica del pensiero filosofico» (n. 39) da parte del pensiero credente. Il caso emblematico è quello di san Tommaso il quale non ha trovato una filosofia già pronta da praticare tale quale in teologia, ma ha operato una elaborazione originale da elementi preesistenti.

P. Sequeri descrive così l'elaborazione credente:

L'aver fede [...] quando si configuri come identificazione riflessa – dunque libera – nei confronti di un'affidabile manifestazione del senso, implica la

⁴⁸ Sulla questione cf i seguenti fascicoli monografici: *Filosofia e teologia* 7/1 (1993); *Teologia* 21 (1996).

⁴⁹ Ne deriva l'inadeguatezza delle tre modalità identificate da Hegel per esprimere il rapporto storicamente determinatosi tra filosofia e teologia. Cf G.W.F. HEGEL, «Fede e sapere», in *Primi scritti critici*, Milano, Mursia, 1971.

persuasione di poter sostare in un certo ambito del semantico (in una certa costellazione di significati) a motivo dell'evidenza simbolica in cui esso rivela la sua persuasiva prossimità con l'incondizionato della verità e della giustizia. Da questo lato, la ricerca delle *rationes* è ricerca delle condizioni e degli argomenti di tale *prossimità*. Ma, appunto, la coscienza dell'aver fede è anche necessariamente consapevolezza dell'*approssimazione* di ogni costellazione del semantico nei confronti dell'incondizionato. E sotto tale rispetto, la ricerca delle *rationes* è precisamente la verifica di tale relatività⁵⁰.

La riflessione dal punto di vista teologico sulla filosofia del processo, allora, non deve chiedersi se essa sia importabile ed applicabile in blocco nel proprio edificio argomentativo, alla maniera delle operazioni di «copia» e «incolla» nei programmi di videoscrittura. *Il lavoro teologico consiste piuttosto nel ricercare, con le parole di Sequeri, le condizioni e gli argomenti dell'eventuale prossimità della filosofia in questione con l'incondizionato della verità e della giustizia.*

Il fatto che Whitehead abbia impostato il proprio sistema secondo una forma di pensiero che non si conforma strettamente alla fede cristiana non è determinante. Ciò che conta è verificare se la costellazione di significati, cioè l'insieme di categorie, individuata da Whitehead per interpretare la realtà si presti ad un impiego che renda plausibile l'ascolto della rivelazione cristiana. La costellazione semantica costituita dalle categorie processuali, insomma, consente oppure no un'approssimazione della *ratio* nei confronti della verità del vangelo? Alla teologia non interessa la filosofia del processo tale e quale, ma le opportunità offerte da un pensiero elaborato su presupposti processuali per soddisfare l'esigenza di pensabilità della fede. Il trattamento teologico del materiale filosofico non può limitarsi ad essere ricettivo, ma deve essere creativo perché ricava il proprio orientamento decisivo dalle prospettive uniche aperte soltanto dalla fede. Una teologia senza filosofia è fideismo; ma una teologia che si limita a ripetere la filosofia perde il suo specifico, come è accaduto nel caso di Cobb. La teologia sviluppa alla luce della fede ciò che la filosofia elabora autonomamente. Rispetto alla filosofia del processo questa operazione, in fin dei conti, non è stata ancora tentata. La filosofia del processo si presta ad uno sviluppo teologico? Si tratta di verificare la fattibilità di una «teologia processuale», chiamata così per distinguerla dal già tentato progetto di teologia del processo.

⁵⁰ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 373.

5. VERSO UN APPROCCIO PROCESSUALE AL MISTERO DI DIO?

Ci limitiamo, a motivo degli spazi e dei tempi consentiti dal presente scritto, a discutere la fattibilità di uno sviluppo teologico della filosofia del processo in ordine ad un singolo concetto «strategico», quello di Dio. Se è possibile impostare un discorso su Dio nei termini di una teologia processuale, è allora possibile affermare a buon diritto che la filosofia del processo si presta ad un promettente uso teologico da portare avanti.

Un aspetto preliminare da accertare è se la nozione di processo – la quale nella filosofia di Whitehead costituisce la chiave interpretativa del reale – sia compatibile con il Dio di Gesù Cristo. Poiché la realtà è processo⁵¹, il processo deve essere intrinseco sia nel cosmo sia in Dio. Altrimenti, non ci potrebbe essere né incarnazione né rivelazione di Dio nel mondo. Il Dio trinitario non sta «davanti» o «accanto» al cosmo, è il creatore del cosmo e si sprofonda in esso. Non ci può essere eterogeneità totale tra Dio e la sua creazione, altrimenti quest'ultima perderebbe la sua dignità e si ridurrebbe ad essere l'esito di una caduta.

La *chiave* per una teologia processuale accettabile è la *dottrina dell'analogia* che è la dottrina del linguaggio della fede⁵². La teologia del processo parte dal cosmo per arrivare a parlare di Dio con un linguaggio univoco, cioè parlandone come se fosse finito e condizionato. Dio viene in tal modo deificato. Il linguaggio analogico, invece, appartiene alla struttura della libertà e non pretende di decidere a priori come e in che misura Dio si rapporti al mondo; esso non determina l'infinito dal punto di vista del finito. La dottrina teologica dell'analogia non stabilisce un nesso cosmico od ontologico concluso, ma effettua un'apertura al mistero che è irruzione dell'inaspettato e non è determinato dalla realtà fisica. Dio, come libertà perfetta, può essere riconosciuto in libertà soltanto quando egli si manifesta liberamente agli uomini. La fede cristiana riconosce, appunto, in Gesù la libera rivelazione di Dio.

⁵¹ Cioè successione concatenata di eventi in cui ciascuno riceve dal precedente l'impulso iniziale e lo sviluppa liberamente offrendo a propria volta l'impulso iniziale all'evento successivo.

⁵² Cf W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia, Queriniana, 1984, 133-141. Per l'attuale *status quaestionis* sul problema dell'analogia cf A. Cozzi, *Dio ha molti nomi*, Milano, Paoline, 1999, 81-98.

Di conseguenza, non è appropriato leggere la processualità dell'evento-Gesù uniformandola alla processualità cosmica. Ci si deve piuttosto chiedere se la fede possa riconoscere nella rivelazione i segni di una peculiare processualità intradivina che non sarebbe altrimenti conoscibile. A partire dal processo cosmico si riconosce, per analogia, la natura processuale di Dio, la quale va però a sua volta compresa alla luce della rivelazione. Il Nuovo Testamento racchiude, in effetti, una serie di enunciati della cristologia del Figlio basati sul carattere escatologico della persona e opera di Gesù Cristo che manifestano tale processualità: immagine di Dio (Rm 8,29; 2 Cor 4,4; Col 1,15), irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza (Eb 1,3), epifania di Dio (1 Tm 3,16; 2 Tm 1,9s.; Tt 3,4). «Si tratta sempre dello stesso tema: Gesù Cristo è Parola e Immagine del Padre, in lui ci è stato manifestato il Dio nascosto. Ma questa è una rivelazione di croce, una rivelazione nel nascondimento. Dio rivela la sua onnipotenza nell'impotenza, il suo potere universale, ma al tempo stesso la sua sofferenza universale. La sua eternità non è rigida immutabilità bensì movimento, vita, amore che si comunica al diverso. Pertanto, nella cristologia del Figlio, abbiamo sia una *reinterpretazione di Dio* che una modificazione della nostra realtà»⁵³.

L'affermazione che Dio sia da pensare come processo di per sé non costituisce un grosso problema. La comprensione trinitaria di Dio indirizza il pensiero verso una ontologia della persona e della relazione che comporta una rivoluzione nel modo di intendere l'essere⁵⁴.

A questo punto possiamo indicare i tratti generali di un discorso teologico processuale su Dio che si discosta dalla direzione intrapresa dalla filosofia e dalla teologia del processo. Il fulcro di tale discorso sta nel *passaggio dal teismo dipolare di Whitehead al teismo trinitario*.

La comunione trinitaria è processo. È stato soprattutto il gesuita statunitense J.A. Bracken a sostenere questa interpretazione della comunione intradivina avvalendosi degli studi di Moltmann, Mühlen e Jüngel e discostandosi dalla posizione di Whitehead⁵⁵. La recente teologia trinitaria è concorde nell'affermare che Dio è per natura sua «ricettivo», così come per natura è «oblativo». Egli non è per così dire un «coagulo di essere» chiuso in sé, immobile, ma vita, movimento,

⁵³ W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 242-243.

⁵⁴ *Ivi*, 412.

⁵⁵ J.A. BRACKEN, «Process Philosophy and Trinitarian Theology», *Process Studies* 3 (1978) 217-230.

attività. Il processo, prima che nella storia, è già da sempre in Dio; nella Trinità c'è continua «novità», «variazione», «intensificazione»⁵⁶. Il superamento dell'idea di un Dio apatico e immutabile conduce al cuore dell'originale esperienza cristiana di Dio. Pertanto, riferirsi alla Trinità impiegando correttamente il linguaggio del divenire e della mutabilità è non solo plausibile, ma addirittura indispensabile⁵⁷.

In quanto Dio trino, la cui vita intradivina si realizza come scambio d'amore, egli non è un Assoluto in sé stante ma [...] sempre già espropriato, *nel senso* che una persona divina riceve dalle altre il suo essere-Dio e alle altre a sua volta lo dona⁵⁸.

In Gesù Cristo il processo intradivino si rivela come Trinità, come comunione scambievole di amore. La Trinità non è una semplice «sommatoria» di persone che stanno insieme alla maniera di coinquilini, è una comunione in cui ciascuna persona si definisce donandosi interamente alle altre e allo stesso tempo ricevendo da esse il dono totale di se stesse. Sono immutabili nel loro «darsi» e «riceversi» che però sempre le rinnova. Questo eterno scambio d'amore, questa eterna novità è un processo interpersonale.

Ciò che costituisce un problema è il rapporto tra il processo intradivino e il processo cosmico. Essi non possono corrispondere perché ciò significherebbe che c'è identità tra essere del mondo e essere di Dio ed il secondo risulterebbe comprensibile a partire dal primo, come di fatto avviene nella teologia del processo. In tal modo viene meno qualsiasi cristocentrismo trinitario, poiché l'evento-Gesù viene omologato qualitativamente ad altri eventi. Dovrebbe essere invece il processo intratrinitario a consentire la comprensione del processo cosmico, secondo quanto osservato anche da Tommaso d'Aquino: «La conoscenza delle Persone divine è necessaria [...] per pensare correttamente in merito alla creazione» (STh I, 32, 1 ad 3).

La peculiarità dell'evento-Gesù è che Dio non vi gioca soltanto il ruolo di impulso iniziale del processo, come avviene negli eventi cosmici ordinari. Mentre Cobb considera la vicenda di Gesù come una risposta umana all'occasione di esperienza offerta da Dio in quel

⁵⁶ G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, Brescia, Queriniana, 2000, 342-370. Il che non pregiudica l'affermazione tradizionale della immutabilità di Dio. Da intendersi, però, come libera fedeltà alle proprie promesse di salvezza.

⁵⁷ Cf P. GAMBERINI, «Tesi sul "divenire di Dio"», *La Scuola Cattolica* 129 (2001) 273-289.

⁵⁸ G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, 263.

particolare momento storico, il vangelo in realtà la racconta come l'occasione offerta all'uomo di comunione con il processo intradivino.

Uno dei punti non chiari del pensiero processuale è il modo in cui Dio chiama il cosmo all'amore. Questo interrogativo si chiarisce nella prospettiva del cristocentrismo trinitario in cui la creazione viene compresa come un atto della processualità intratrinitaria di Dio.

Il "sì" che Dio ha pronunciato verso la creazione è [...] il modo, liberamente posto, nel quale Dio *vuole* attuare *se stesso*, la sua natura (intra)trinitaria, in maniera tale che a partire da tale libero "sì", Dio in futuro sia e non possa venir pensato altrimenti che come "il Dio degli uomini", il Dio che non vuole attuare la propria vita comunionale se non in *comunio* con la realtà creata, senza la quale non intende realizzare il proprio essere-Dio⁵⁹.

La Trinità è permanentemente unita nella differenza alla creazione in quanto questa è permanentemente «voluta» nella vita comunionale di Dio. Il «sì» di Dio non è stato detto una volta soltanto, come se le strade di Dio e del cosmo fossero divise dopo un istante iniziale. Egli ripete ad ogni istante il suo «sì». Allo stesso tempo, ad ogni istante la creazione può entrare in comunione con la Trinità. Non c'è bisogno, allora, che il discorso teologico adotti il teismo dipolare per spiegare la processualità della natura trasformandolo in una gabbia che «costringe» il mistero di Dio entro i limiti istituiti dalla ragione umana. Nell'evento-Gesù Dio ci si rivela invece come creatore trinitario che costituisce il mistero del mondo, la dimensione «ulteriore» del processo cosmico. È ciò che si può constatare nel nesso colto da E. Jüngel tra il divenire di Dio e la storicità mondana: «Poiché il Figlio eterno è eterno a partire dal Padre, Dio mira in lui anche già a un divenire, in cui non solo Dio viene da Dio ma al di là di ciò l'uomo con il suo mondo viene fatto, messo in opera, creato da Dio. Ma appunto Dio tende in se stesso a questo altro. Dio nel suo divenire divino, eterno, tende al farsi uomo dell'uomo, al divenire del mondo. Dio nella sua eterna generazione tende al creato»⁶⁰. Ecco allora che *nella processualità intradivina si chiarisce il senso profondo del processo cosmico*. Dio è sufficiente a se stesso. Ma proprio perché egli è sufficiente a se stesso, è essere in sovrabbondanza, il suo essere traboccante è espressione della sua grazia, immagine originaria della sua alleanza con un

⁵⁹ *Ivi*, 257-258.

⁶⁰ E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, Brescia, Queriniana, 1982, 497. Un'idea simile può essere rinvenuta nel nesso con cui K. Rahner lega antropologia e cristologia. Cf K. KREUTZER, «Essere uomo come autoaffermazione di Dio», *Il Regno* 49 (2004) 206-208.

partner che non è Dio, anzi che in un primo tempo non è affatto ma deve essere creato come *partner* di Dio: l'uomo. Nell'eterno Figlio di Dio che non fu appunto egli stesso creato ma proviene eternamente dal Padre, proprio in questo Figlio di Dio che proviene *eternamente* da Dio, Dio tende all'uomo che proviene *temporalmente* da Dio.

Lo scaturire della soggettività umana dal processo evolutivo è appunto l'effetto del tendere di Dio all'uomo nella sua eterna generazione. Se la volontà di Dio è la partecipazione della realtà creata alla propria vita comunionale, tale volontà non prescinde mai dalla libertà creaturale. Il processo cosmico si configura così come libera risposta alle occasioni di comunione con Dio. Un modo per descrivere teologicamente questa interpretazione del divenire cosmico è il ricorso al concetto di Provvidenza così come si viene a configurare nell'orizzonte della riflessione post-conciliare che tiene conto della concezione evolutiva della realtà⁶¹. Parlando di Provvidenza noi parliamo dell'azione creatrice di Dio nella storia la quale è presente, in ogni momento, in ogni agente creato. Questa prospettiva, che si trova già in san Tommaso (STh I, 105, 5) si discosta da quella secondo cui la Provvidenza consisterebbe in un «quantum» d'azione con cui Dio interviene per modificare la realtà quando essa, a causa degli uomini, del loro peccato o per altri motivi, non segue il disegno da lui stabilito. Il tendere di Dio al creato non è un atto occasionale; creare significa costituire continuamente la realtà, fondare continuamente l'essere in divenire per cui non abbiamo in noi la ragione del nostro essere, ma siamo totalmente dipendenti dalla forza creatrice. In ogni momento e ad ogni livello della nostra struttura di esistenza: fisico, biologico, psichico e spirituale.

In un cosmo che evolve, non c'è un ordine fissato una volta per tutte; in ciascun istante si attualizzano qualità e perfezioni sempre nuove, che la realtà racchiude come potenziali grazie ad una successione non deterministica di situazioni ed eventi in cui entrano in gioco la nostra consapevolezza e la nostra libertà. L'azione di Dio in questa prospettiva costituisce la realtà «dal di dentro», offre delle possibilità, non impone un progetto. Provvidenza non vuol dire che ciò che accade l'ha voluto Dio (e qui è implicato il grande problema del male), ma che noi siamo in grado di accogliere le possibilità da lui offerte in modo tale da pervenire al traguardo a cui ci chiama, l'iden-

⁶¹ Cf C. MOLARI, «Il concetto di Provvidenza nella teologia contemporanea», *Rivista di Studi Calabrian* 3 (2002) 87-106.

tità di figli in cui si realizza la comunione con lui. Non lo siamo ancora pienamente, siamo appena avviati a questo cammino, ma la forza creatrice che ci attraversa contiene già la ricchezza sufficiente, la forza per condurci a questo traguardo. Per cui noi possiamo vivere tutte le situazioni, anche quelle più imperfette, le più inquinate, le più violente, in modo da pervenire alla perfezione costituita dall'identità di figli.

Molari⁶² riconosce tale modo di intendere il processo della creazione nel capitolo VIII della Lettera ai Romani in cui si descrive la sottomissione del creato alla caducità a causa del peccato senza che ciò prevalga sull'amore di Dio colto nell'esperienza di Gesù. Lo si coglie soprattutto nella croce, vissuta da Gesù in totale affidamento all'azione del Padre come compimento del suo volere. Continuando ad amare anche dalla croce, continuando anche sulla croce ad esprimere vita, traducendo in gesti di perdono la forza che accoglieva dal Padre. In questo modo Gesù modifica il valore stesso di quella esperienza, di quella situazione che rimane contraria al volere di Dio perché frutto del peccato, del compromesso politico, del tradimento degli uomini. Tale situazione, vissuta da Gesù in modo tale da compiere il volere di Dio, trasforma un evento cattivo, assurdo, violento in un evento di salvezza. Vivere affidandosi alla Provvidenza significa essere certi che la forza dell'amore di Dio è tale per cui, anche nelle situazioni contrarie al suo volere, noi possiamo crescere come suoi figli e far crescere il suo Regno.

È una posizione che trova riscontro in alcune grandi opere della recente teologia che rileggono il *continuum* storico nella sua totalità in una chiave cristocentrica. Abbiamo già menzionato Jungel il quale sottolinea l'*aspetto ontologico* della questione: attraverso la morte del Figlio di Dio e la sua resurrezione dai morti Dio viene all'uomo come Dio viene a Dio. Rinnovati così nel nostro essere da parte dell'essere del Figlio di Dio crocifisso e risorto, acquistiamo la posizione di figli di Dio. «Nell'evento dell'amore l'uomo corrisponde contemporaneamente nel modo più intensivo ed estensivo al Dio venuto al mondo»⁶³. Il corrispondere al Dio trino, che si realizza amando ed essendo amati, mette criticamente in discussione gli ordinamenti e le istituzioni del mondo sollecitandone la conversione. J. Moltmann, invece, perviene ad esiti simili soffermandosi sull'*aspetto escatologico*. «A causa della speranza nella promessa della nuova creazione di Dio, l'uomo

⁶² *Ivi.*

⁶³ E. JUNGEL, *Dio mistero del mondo*, 508.

quaggiù è in *statu nascendi*, è nel processo di essere portato all'esistenza dalla Parola di Dio che chiama, attira, trascina.

Una spiegazione missionaria delle testimonianze bibliche sulla storia e la missione degli uomini si unirà dunque all'interpretazione esistenziale nel ricercare le nuove possibilità che sono apparse nel mondo attraverso Israele e il cristianesimo. Anch'essa dovrà presentare queste passate possibilità d'esistenza come possibilità di una presente comprensione dell'esistenza. Ma quelle possibilità d'esistenza le interpreterà come nuove possibilità per il futuro dell'uomo. [...] Nella prospettiva della missione non soltanto l'uomo è aperto verso il futuro, ma anche il mondo è carico di futuro e di illimitate possibilità di bene e di male.⁶⁴

Tirando le somme, non pretendiamo di aver presentato un discorso sistematico, completo e strutturato. Abbiamo più semplicemente offerto una serie di spunti e suggestioni che evidenziano in quali termini effettuare una lettura cristiana della visione processuale di Whitehead. Se si accetta quest'ultima come un modello plausibile di rappresentazione della realtà cosmica, è altrettanto plausibile sostenere, in base a quanto detto finora, che l'evento della passione, morte e risurrezione di Gesù costituisce la chiamata all'amore intrinseca a ogni istante del processo, intesa come possibilità ontologica di scegliere liberamente di accogliere gli effetti di quell'evento e di conformarsi ad esso nella situazione contingente. Tale libera scelta va nella direzione del futuro escatologico voluto da Dio per l'intera creazione.

Le considerazioni qui presentate evidentemente necessitano di essere sviluppate e approfondite. In ogni caso presentano alcuni argomenti a favore di una teologia processuale fondata sulla dottrina trinitaria, alternativa al progetto di Cobb, che possa integrare la comprensione della realtà cosmica elaborata da Whitehead, senza subordinare la rivelazione cristiana alla sua *natural theology*. Una teologia del genere potrebbe contribuire a comunicare agli uomini e alle donne del nostro tempo che il senso ultimo di ciò che avviene in noi e attorno a noi è riconoscibile solo alla luce della fede cristiana.

CHRISTIAN ALBINI

⁶⁴ J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, Brescia, Queriniana, 1970, 294-295.