

## **Il Dio che rischia e che cambia: introduzione all'*Open Theism***

Damiano Migliorini

\*\*\*

### **NUOVA VERSIONE:**

- nuove considerazioni su Onniscienza e Mistero, pp. 52-53.
- nuove conclusioni

## **Il Dio che rischia e che cambia: introduzione all'*Open Theism***

Damiano Migliorini

### **Abstract**

Il saggio descrive l'ambiente culturale e gli ambiti disciplinari in cui si è sviluppato l'*Open Theism*, elencando i principali autori che hanno difeso questa nuova dottrina e le relative opere di riferimento. Vengono poi analizzate le tesi principali riguardanti gli attributi divini e alcune questioni teologiche dibattute. Sono state esposte anche le principali critiche rivolte a questo nuovo teismo – e le relative contro-obiezioni – concludendo con un bilancio sulle questioni ancora aperte e la complessiva impresa teoretica intrapresa dai sostenitori dell'*Open Theism*.

*In the following essay I will describe the cultural and disciplinary areas in which Open Theism has been developing and deal with the main authors, who has defended this new doctrine, and their main works. In the second section I will analyse their main theses about divine attributes, some theological questions, several objections to this new non-standard theism and their rebuttals. In the conclusion I will highlight the problems still open and evaluate the overall Open Theism's theoretical work.*

**Parole chiave:** open theism, omniscience, immutability, evil, evolution

### **Sommario**

#### **PARTE I.**

1. *Dove si sviluppa: ambiente culturale e ambiti disciplinari*
2. *Tesi generali*
  - 2.1. *La ridefinizione degli attributi divini*
    - Immutabilità
    - Somma Bontà
    - Eternità
    - Impassibilità
    - Onnipotenza
    - Onniscienza (dinamica)
    - Semplicità
    - Autolimitazione
  - 2.2. *Prima sintesi*
  - 2.3. *Modello classico vs Modello biblico: a confronto con la tradizione*
  - 2.4. *Simple Foreknowledge vs Present Knowledge*

#### **PARTE II.**

3. *Questioni teologiche: se Dio giocasse a scacchi?*
  - Provvidenza
  - Problema del male

Peccato Originale  
Profezia  
Predestinazione e grazia  
Preghiera di intercessione  
Guida  
Rivelazione  
Trinità  
Evoluzione

4. *Le critiche all'Open Theism*

4.1. *Le critiche di tipo storico-filosofico: un'eccessiva semplificazione?*

4.2. *Le critiche di tipo teoretico-teologico: soli Deo gloria?*

4.3. *Le critiche di tipo esegetico: come parlare di Dio?*

5. *Spunti conclusivi: l'Open Theism conduce oltre se stesso?*

5.1. *Strade da percorrere*

5.2. *Teismo analogico, dialettico o iperfatico?*

\*\*\*

**PARTE I.**

*Forse ascolteranno e si convertiranno,  
ed Io mi pentirò (Ger 26, 3)*

1. *Dove si sviluppa: ambiente culturale e ambiti disciplinari*<sup>1</sup>

L'*Open Theism* (OT)<sup>2</sup> è una teoria proposta e sostenuta da filosofi di diverse confessioni che si possono far rientrare nell'ambito della filosofia analitica della religione<sup>3</sup> – come William Hasker, Richard Swinburne, David Basinger, Alan Rhoda, Dale Tuggy, Dean Zimmerman, Peter van Inwagen – ma venne formulata originariamente da teologi di area riformata, come Terrence Fretheim, Richard Rice, Clark Pinnock, Fritz Guy, Gregory Boyd, John Sanders<sup>4</sup>. L'OT si configura, dunque, anzitutto come una dottrina teologica, ponendosi

<sup>1</sup> Alcune parti di questo scritto sono state pubblicate in: D. Migliorini, *Dall'incompatibilismo di Pike all'Open Theism: il dibattito sull'onniscienza divina nella filosofia analitica della religione*, in «Rivista di Filosofia», n. 105, 2014, pp. 273-288; D. Migliorini, *Eternal Immolation: could a Trinitarian coordinating-concept for Theistic Metaphysics solve the Problems of Theodicy?*, in «International Journal of Philosophy and Theology», n. 5, 2017, pp. 18-35.

<sup>2</sup> Si userà OT sia per indicare la dottrina, sia per indicare gli *Open Theists*. L'espressione potrebbe essere tradotta con 'teismo aperto' o 'teismo dell'apertura' ('teisti aperti', nel plurale).

<sup>3</sup> Per una panoramica di questa disciplina non si può che rinviare a due testi: M. Micheletti, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Carocci, Roma 2010; M. Damonte, *Una nuova teologia naturale*, Carocci, Roma 2011. La doppia origine – teologica e filosofica – dell'OT lo rende interessante non solo per le sue implicazioni riguardo al determinismo logico, ma soprattutto rispetto alla possibilità di elaborare una qualsiasi metafisica che racchiuda una teologia razionale.

<sup>4</sup> Bibliografia a favore dell'OT (in ordine cronologico): R. Rice, *God's Foreknowledge and Man's Free Will*, Wipf and Stock, Eugene 2004 (precedentemente pubblicato per Bethany House nel 1985 e come *The Openness of God: The Relationship of Divine Foreknowledge and Human Free Will*, Review & Herald Publishing, 1979); W. Hasker, *Foreknowledge and Necessity*, in «Faith and Philosophy», n. 2, 1985, pp. 121-57; D. Basinger, R. Basinger (a cura di), *Predestination and Free Will: Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom*, InterVarsity Press, Westmont 1986; C. Pinnock, *The Grace of God and the Will of Man*, Bethany House,

programmaticamente all'interno del cristianesimo protestante<sup>5</sup>. Ridefinendo gli attributi divini, l'OT vuole approdare a un'immagine di Dio più "biblica" che "ellenistica" e, per mezzo di questa riconversione, vuole dare spiegazione di tutta una serie di problematiche teologiche, come la provvidenza, la predestinazione, la grazia, il male, la preghiera, la profezia. Comprende, quindi, molte discipline che si intersecano: teologia sistematica<sup>6</sup>, filosofia teoretica, storia della filosofia, storia del pensiero teologico, esegesi biblica.

Alcuni testi che hanno un'impostazione interamente teologica. Il testo curato da Pinnock, *The Grace of God and the Will of Man*, per esempio, si pone in relazione e in contrasto con la dominante teologia calvinista, preferendo quella arminiana<sup>7</sup> (minoritaria),

Bloomington 1995 (pubblicato precedentemente con lo stesso titolo per Zondervan 1989); W. Hasker, *God, Time and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca 1989; D.W. Viney, *Does Omniscience Imply Foreknowledge? Craig on Hartshorne*, in «Process Studies», n. 18, 1989, pp. 30-37; C. Pinnock (a cura di), *The Openness of God: a Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, InterVarsity Press, Westmont 1994; R. B. Chisholm, *Does "God Change His Mind"?*, in «Bibliotheca Sacra», n. 152, 1995, pp. 387-99; D. Basinger, *The Case of Free Will Theism*, InterVarsity Press, Westmont 1996; J. Sanders, *Why Simple Foreknowledge offers no more providential control than the Openness of God*, in «Faith and Philosophy», n. 14, 1997, pp. 26-40; W. Hasker, *The Openness of God*, in «Christian Scholar's Review», n. 28, 1998, pp. 111-39; J. Sanders, *The God Who Risks, a Theology of Divine Providence*, Intervarsity Press, Westmont 1998; D.P. Hunt, *Perfection at risk?*, in «Philosophia Christi», n. 1, 1999, pp. 91-96; W. Hasker, *The Problem of Evil in Process Theism and Classical Free Will Theism*, in «Process Studies», n. 29, 2000, pp. 194-208; G. Boyd, *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God*, Baker Books, Grand Rapids 2000; J. B. Cobb, C.H. Pinnock (a cura di), *Searching for an Adequate God: A dialogue between Process and Free Will Theists*, Eerdmans, Grand Rapids 2000; C. Pinnock, *Most Moved Mover: A Theology of God's Openness*, Baker, Grand Rapids 2001; W. Hasker, *The Foreknowledge Conundrum*, in «International Journal for the Philosophy of Religion», n. 50, 2001, pp. 97-114; Id., *Is Free-will Theism religiously inadequate? A reply to Ciocchi*, in «Religious Studies», n. 39, 2003, pp. 431-40; C.A. Hall, J. Sanders (a cura di), *Does God have a Future? A Debate on Divine Providence*, Baker Academic, Grand Rapids 2003; J.B. Gould, *Bonhoeffer and Open Theism*, in «Philosophy and Theology», n. 15, 2003, pp. 57-91; G. Boyd, *Letters from a Skeptic*, David Cook, Colorado Springs 2008 (pubblicato precedentemente per Scripture Press 2004); W. Hasker, *Providence, Evil and the Openness of God*, Routledge, London 2004; Id., *God Takes Risks*, in M.L. Peterson, R.J. VanArragon (a cura di), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Blackwell, Oxford 2004, pp. 218-28; J. D. Rissler, *Open Theism: Does God Risk or Hope?*, in «Religious Studies», n. 42, 2006, pp. 63-74; G. Knight, *Universalism for Open Theists*, in «Religious Studies», n. 42, 2006, pp. 213-23; A.R. Rhoda, G.A. Boyd, T.G. Belt, *Open Theism, Omniscience, and the Nature of the Future*, in «Faith and philosophy», n. 23, 2006, pp. 432-59; K. Ward, *Divine Action: Examining God's Role in a Open and Emerging Universe*, Templeton, West Conshohocken 2007; D. Tuggy, *Three Roads to Open Theism*, in «Faith and Philosophy», n. 24, 2007, pp. 28-51; A. Rhoda, *The Philosophical Case for Open Theism*, in «Philosophia», n. 35, 2007, pp. 301-11; Id., *Generic Open Theism and Some Varieties Thereof*, in «Religious Studies», n. 44, 2008, pp. 225-34; P. van Inwagen, *What Does an Omniscient Being Know?*, in «Oxford Studies in Philosophy of Religion», n. 1, 2008, pp. 216-230; T.J. Oord, *Creation Made Free: Open Theology Engaging Science*, Wipf & Stock, Eugene, 2009; A.R. Rhoda, *Gratuitous evil and divine providence*, in «Religious Studies», n. 46, 2010, pp. 281-302; D. Zimmerman, *The A-Theory of Time, Presentism and Open Theism*, in M. Stewart (a cura di), *Science and Religion in Dialogue*, Blackwell, Malden, 2010, pp. 791-809; B.H. Arbour, *Future freedom and the fixity of truth: closing the road to limited foreknowledge open theism*, in «International Journal for Philosophy of Religion», n. 73, 2013, pp. 189-207; A.R. Rhoda, *Open Theism and Other Models of Divine Providence*, in J. Diller, A. Kasher (a cura di), *Models of God and Alternative Ultimate Realities*, Springer, Heidelberg 2013, pp. 287-98; J. Davenport, *A New Existential Model of God: A Synthesis of Themes from Kierkegaard, Buber, Levinas, and Open Theism*, in J. Diller, A. Kasher (a cura di), *Models of God*, cit., 2013, pp. 567-86; B.P. Göcke, *Did God know it? God's relation to a World of change and randomness*, in «International Journal for Philosophy of Religion», n. 78, 2015, pp. 233-54; T.J. Oord, *The Uncontrolling Love of God: An Open and Relational Account of Providence*, InterVarsity Press, Westmont 2016. Per una vasta bibliografia: <http://drjohnsanders.com/open-theism/>

<sup>5</sup> W. Hasker, T.J. Oord, D. Zimmerman, *Introduction*, in Id., *God in an Open Universe*, Pickwick, Eugene 2011, p. 3.

<sup>6</sup> Cf. R. Rice, *God's Foreknowledge and Man's Free Will*, cit., p. 9.

<sup>7</sup> Centrale nella dottrina arminiana è l'affermazione del possibile rifiuto della grazia da parte dell'uomo. L'arminianesimo venne poi identificato, distorcendolo, con il semi-pelagianesimo.

portata all'estremo nella forma dell'OT. In questo testo è importante il contributo di Pinnock, *From Augustine to Arminius: a Pilgrimage in Theology*<sup>8</sup>, in cui racconta l'avventura spirituale e culturale che l'ha portato, da un'iniziale adesione al calvinismo, alla posizione dell'OT, attraverso la constatazione delle lacune esplicative di quella teologia, di fondo deterministica. Una storia simile viene raccontata da Hasker, anche se l'evoluzione del suo pensiero parte dal compatibilismo e da Agostino, incrocia l'Argomento di Pike<sup>9</sup> e il molinismo, per poi giungere all'OT<sup>10</sup>.

Tra gli antagonisti dell'OT troviamo ancora teologi riformati (come Piper, Frame, Ware, Wellum, Caneday) e filosofi analitici della religione (come Freddoso, Helm, Craig, Stump, Visser)<sup>11</sup>. Le loro obiezioni si basano principalmente sulla riproposizione delle "vecchie soluzioni" al problema del determinismo teologico – come il molinismo – per quanto riguarda la critica filosofica, o sulla valutazione teologica della dottrina, che non pare corrispondere alle Scritture e sembra "diminuire" eccessivamente la sovranità e maestà di Dio.

L'opera considerata "fondante" per l'OT, sebbene non sia la prima in ordine cronologico, è *The Openness of God* (1994), curata da Pinnock, Hasker, Rice, Sanders e Basinger. L'OT si è poi sviluppato in libri, dozzine di articoli e dissertazioni di dottorato, ed è difficile seguirne le diramazioni nel tempo e nelle discipline. Di seguito, dunque, si presenterà solo una sintesi delle principali tesi dell'OT, reperite nei testi più importanti, e alcune critiche che possono venirgli mosse, senza la pretesa di esaurire tutti i contenuti espressi nell'ampia bibliografia. Non sorprende poi che, come ogni nuova teoria che voglia "accreditarsi", molti suoi esponenti cerchino di ascrivere alla propria famiglia autori di spicco del pensiero recente, nonché di scovare il maggior numero di antecedenti storici. Nel caso dell'OT, non è troppo

<sup>8</sup> C. Pinnock, *The Grace of God and the Will of Man*, cit., pp. 15-29.

<sup>9</sup> Rimando a: D. Migliorini, *Dall'incompatibilismo di Pike all'Open Theism*, cit., pp. 273-288.

<sup>10</sup> W. Hasker, *The Openness of God*, cit., pp. 115-18.

<sup>11</sup> Bibliografia contro l'OT: W.L. Craig, *Divine Foreknowledge and Future Contingency*, in R.H. Nash (a cura di), *Process Theology*, Baker, Grand Rapids, 1987, pp. 91-115; W. L. Craig, *The Only Wise God: The Compatibility of Divine Foreknowledge and Human Freedom*, Baker Book, Grand Rapids 1987; P. Helm, *The providence of God*, InterVarsity Press, Grand Rapids 1994; R.K. McGregor Wright, *No Place for Sovereignty: What's Wrong with Freewill Theism*, InterVarsity Press, Grand Rapids 1996; articoli di J. Piper, *The Enormous Ignorance of God* (1997) e Id., *Is the Glory of God at stake in God's foreknowledge of Human choices?* (1998), recuperabili in vari siti web; A. J. Freddoso, *The "Openness" of God: a reply to William Hasker*, in «Christian Scholar's Review», n. 28, 1998, pp. 140-53; T.P. Flint, *Divine Providence: The Molinist Account*, Cornell University Press, Ithaca 1998; A.B. Caneday, *Putting God at Risk: a critique of John Sanders view of Providence*, in «Trinity Journal», n. 20, 1999, pp. 131-63; P. Helm, *Openness Theology and God Project for the future*, in «Modern Reformation», n. 8, 1999, pp. 46-50; B. Ware, *God's Lesser Glory: The Diminished God of Open Theism*, Crossway, Wheaton 2000; T.R. Schreiner, B.A. Ware (a cura di), *Still Sovereign: Contemporary Perspectives on Election, Foreknowledge, and Grace*, Baker, Grand Rapids 2000; J.M. Frame, *No Other God: A Response to Open Theism*, P&R Publishing, Phillipsburg 2001; N.L. Geisler, H.W. House, *The Battle for God*, Kregel, Grand Rapids 2001; D. Wilson, *Bound Only Once: The Failure of Open Theism*, Canon Press, Moscow 2001; S.J. Wellum, *The Openness of God: a critical Assessment*, in «Reformation&Revival», n. 10, 2001, pp. 137-60; D.M. Ciochi, *The religious adequacy of free-will theism*, in «Religious Studies», n. 38, 2002, pp. 45-61; W.L. Craig, *What Does God Know?*, in D.F. Huffman, E.L. Johnson (a cura di), *God Under Fire: Modern Scholarship Reinvents God*, Zondervan, Grand Rapids 2002; B. Ware, *Their God is so small*, Crossway, Wheaton 2003; J. Piper, J. Taylor, P.K. Helseth, *Beyond the Bounds. Open Theism and the Undermining of Biblical Christianity*, Crossway, Wheaton 2003; M. Erickson, *What Does God Know and When Does He know it? The Current Controversy over Divine Foreknowledge*, Zondervan, 2003; M.B. Anderson, *Molinism, Open Theism and Soteriological Luck*, in «Religious Studies», n. 47, 2011, pp. 371-81; J. Grössl, L. Vicens, *Closing the Door on Limited-Risk Open Theism*, in «Faith and Philosophy», n. 31, 2014, pp. 475-85; P. Todd, *Against Limited Foreknowledge*, in «Philosophia», n. 42, 2014, pp. 523-38; B.H. Arbour, K. Timpe (a cura di), *Philosophical Essays Against Open Theism*, Routledge, London 2018 dove si trovano contributi di Stump e Visser.

difficile. Sanders fa rientrare nell'OT figure autorevoli come Moltmann e Maritain<sup>12</sup> e, tra gli autori contemporanei, schiera Lucas, Geach e Prior<sup>13</sup>.

Ci si può chiedere fin da subito perché l'OT sia stato per lo più discusso da teologi, o comunque da autori cristiani. I motivi sono certamente vari, ma ce ne sono due particolarmente significativi. Il primo risiede nel fatto che il problema dell'onniscienza è già *teologico* nel suo porsi: stiamo parlando del determinismo teologico, non di quello logico. Se il determinismo è dovuto alla pre-conoscenza dei futuri contingenti da parte di Dio, i problemi da risolvere sono ben più difficili di quelli del determinismo logico. Non basta infatti stabilire che le proposizioni sul futuro non abbiano un valore di verità predefinito, poiché l'eventuale valore di verità è assegnato dall'accadere di eventi *causati* da Dio<sup>14</sup>, non solo *conosciuti* da Dio nel momento in cui si verificano. Una soluzione che prescindendo dagli attributi essenziali di Dio (come il *formal approach* sugli *hard/soft facts*<sup>15</sup>), quindi, sarebbe senz'altro da escludere, perché non coglierebbe lo specifico del determinismo teologico. Di conseguenza, la ricerca di una risposta interpella primariamente i teologi cristiani.

Vi è tuttavia una ragione più profonda, forse, a cui qui possiamo ora solo accennare, ma che riprenderemo. Una volta constatato che il teismo classico (CT) e la filosofia analitica della religione non sono in grado di fornire soluzioni adeguate, i teologi hanno trovato una via d'uscita proprio nella teologia positiva, cioè nello studio della Rivelazione. Hanno estrapolato dai testi sacri una diversa visione di Dio, un Dio che cambia, coinvolto nella storia, compassionevole. Un Dio 'biblico' che 'è amore' per essenza – come affermato in 1Gv 4, 8 – consente una rimodulazione di tutti gli altri attributi, onniscienza compresa. Sempre dal pensiero teologico, inoltre, si può estrapolare una dottrina della Trinità che ci consente di attribuire un certo grado di dinamismo al Dio immobile del CT. Alla debolezza delle soluzioni filosofiche, dunque, supplisce una potente narrazione biblica, una panoramica d'insieme su ciò che è fondamentale per il Dio cristiano. Una cornice in cui la misteriosa conciliazione tra onniscienza e libertà umana può trovare *un senso*, anche se non una spiegazione.

Un'ultima questione da affrontare in questo paragrafo introduttivo è quella terminologica. Chi avrà la buona volontà di addentrarsi nei testi citati in nota potrà trovare usati alternativamente i termini *Open Theism* oppure *Free Will Theism* (FWT). Essi non coincidono perfettamente, dal momento che l'OT è una delle possibili versioni del 'teismo della libera volontà', ma sono usati spesso come sinonimi. Basinger non ritiene fuorviante farli coincidere:

«Per come ho inteso il modo in cui questi termini sono comunemente definiti, FWT è una categoria relazionata al potere di Dio. Mentre il determinismo logico crede che Dio controlli tutto, e il Teismo del Processo che Dio non intervenga unilateralmente se desidera farlo, il FWT crede che mentre Dio può intervenire unilateralmente e controllarci, Egli ha volontariamente concesso una libertà umana sostanziale e quindi ha volontariamente rinunciato al controllo su molto di ciò che accade. Qui il punto è che il FWT è neutrale rispetto al possesso da parte di Dio di una scienza media, di una conoscenza semplice [*simple*]

---

<sup>12</sup> J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., p. 168 e p. 244.

<sup>13</sup> Idem, p. 169.

<sup>14</sup> Dodds lamenta che il determinismo teologico segue dalla mancata comprensione della trascendenza della Causa Prima, e dall'uso di concetti *univoci* per la causalità divina (M.J. Dodds, *Unlocking Divine Action. Contemporary Science & Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington 2012, pp. 210-16). Tuttavia, abbiamo mostrato che, pur intesa in senso *analogico*, la Causa Prima, se onnisciente, non lascia spazio alcuno all'azione contingente e libera delle creature (D. Migliorini, *La «soluzione tomistica» nel dibattito analitico contemporaneo sull'onniscienza divina e la libertà umana*, in «Divus Thomas», n. 119, 2016, pp. 359-95).

<sup>15</sup> Cf. D. Migliorini, *L'ockhamismo nel dibattito analitico contemporaneo sull'onniscienza divina. Un bilancio*, in «Laurentianum», n. 56, 2015, pp. 33-86.

*foreknowledge*] o di una conoscenza presente [*present knowledge*]. [...] Credo, dunque, sia molto più utile vedere l'*Open Theism* come un sottoinsieme del FWT (una variante del FWT che rifiuta la prescienza)»<sup>16</sup>.

Dello stesso avviso è Sanders<sup>17</sup>, il quale riporta una lunga tabella in cui mette a confronto il CT, il FWT tradizionale e il FWT dell'apertura (*Openness Freewill Theism*), cioè l'OT. Per l'autore, le differenze principali tra gli ultimi due sono: (a) nel FWT Dio può essere senza tempo, mentre per l'OT Dio è durata infinita; (b) nel FWT Dio non determina il futuro, mentre per l'OT il futuro semplicemente non esiste; (c) per il FWT si può accettare una dottrina della *simple foreknowledge* (di cui parleremo), mentre l'OT preferisce parlare di un'onniscienza dinamica (che vedremo).

È evidente che ci sono buone ragioni per equiparare le due posizioni ma anche molte buone ragioni per tenerle separate. Noi analizzeremo nel dettaglio soltanto la versione del FWT che oggi si chiama *Open Theism* e utilizzeremo solo questo nome. L'importante comunque è ricordare che l'OT si inserisce in un ampio movimento di pensiero che, sebbene non uniformemente, ha come obiettivo quello di fornire una visione dinamica di Dio da opporre alla visione statica classica che genera le ben note antinomie tra onniscienza e libertà umana. Rhoda introduce anche la categoria di *Generic Open Theism*, cioè una visione generica che concordi su almeno alcuni punti (creazionismo, apertura causale del mondo e apertura epistemica, sia divina sia umana) tali da consentire di distinguerla da ipotesi alternative come il politeismo, il panteismo o il *Process Theism* (PT)<sup>18</sup>.

## 2. Tesi generali

L'OT nasce dunque da una constatazione: se attribuiamo a Dio una conoscenza del futuro immutabile ed esaustiva, dobbiamo concepire l'intero corso degli eventi come altrettanto immutabile<sup>19</sup>, poiché l'affermazione contemporaneamente di un dinamico mondo umano e di una statica esperienza divina non pare possibile<sup>20</sup>. Allo stesso modo, se da un lato possiamo usare il linguaggio della sovranità assoluta di Dio e, dall'altro, quello della responsabilità umana, non possiamo utilizzare i due linguaggi assieme<sup>21</sup> senza incappare in un paradosso. L'OT ritiene, quindi, che le "soluzioni" classiche al problema della conciliazione tra onniscienza e libertà umana – compatibilista, boeziana, tomista, ockhamista, molinista<sup>22</sup> – siano fallimentari. Non volendolo riconoscere, scrive Pinnock, sembra che nel fare teologia «si perda di vista l'apertura di Dio che noi comunemente esperiamo: c'è una sorta di

<sup>16</sup> D. Basinger, *Providence, evil and the openness of God*, cit., p. 21.

<sup>17</sup> J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., p. 14.

<sup>18</sup> Tra le possibili 'declinazioni' del *Generic OT*, Rhoda ne elenca tre, basate su: *limited foreknowledge*, *non-bivalentist omniscience* e *bivalentist omniscience* (corrispondenti alle teorie sul valore di verità delle proposizioni sui futuri contingenti: *non hanno valore di verità, non sono né vere né false, sono tutte false*). Cf. A. Rhoda, *Generic Open Theism*, cit., pp. 225-34. Altre classificazioni possibili sono elencate in B.H. Armour, K. Timpe (a cura di), *Philosophical Essays Against Open Theism*, cit., pp. 8-11.

<sup>19</sup> R. Rice, *God's Foreknowledge and Man's Free Will*, cit., p. 18.

<sup>20</sup> Idem, p. 32.

<sup>21</sup> R.G. Basinger in C. Pinnock, *The Grace of God and the Will of Man*, cit., p. 204.

<sup>22</sup> Rimando a: D. Migliorini, *Prospettive del molinismo nel dibattito contemporaneo sull'onniscienza divina*, *Verifiche* 44 (2015), pp. 71-106; Id., *La «soluzione tomistica» nel dibattito...*, cit., 2016; Id., *La soluzione di Boezio nel dibattito contemporaneo sull'onniscienza divina: un bilancio*, in «Rassegna di Teologia», n. 1, 2016, pp. 15-53; Id., *L'ockhamismo nel dibattito analitico...*, cit., 2015. Rhoda definisce Ockham, Molina e Arminio 'non-free will theists' perché essi accettano l'esistenza di futuri contingenti, ma non sostengono che Dio non li conosca anticipatamente (A. Rhoda, *The Philosophical Case for Open Theism*, cit., pp. 301-11). Cf. L. Zagzebski, *Foreknowledge and Free Will*, in «Stanford Encyclopedia of Philosophy», E.N. Zalta (a cura di), online, 2017.

resistenza nel concettualizzarla, anche se ci è esistenzialmente familiare, privilegiando così il lato trascendente di Dio rispetto a quello immanente»<sup>23</sup>.

Oggi però, sottolinea lo stesso autore, il clima culturale è cambiato e il contesto è più congeniale a un pensiero dinamico su Dio. Il pensiero moderno offre più spazio a un *Dio personale* rispetto a un Dio inteso come sostanza assoluta<sup>24</sup>, e questo consente alla teologia di affrontare il paradosso dell'onniscienza con alcuni strumenti in più. Essendo compito specifico della teologia ridurre o risolvere i paradossi e fare maggiore chiarezza<sup>25</sup>, essa deve allora compiere una fondamentale riconversione culturale. Ciò, però, significa ridisegnare l'area degli attributi divini con tutta la cautela del caso: se l'onniscienza è una caratteristica analiticamente necessaria per essere Dio, non possiamo ridefinirla a cuor leggero (rischieremmo di avere un "Dio" che non è più tale). Eppure, per il teologo è un compito indifferibile: il Dio della Bibbia mostra un'apertura rispetto al futuro che la visione tradizionale dell'onniscienza semplicemente non può accogliere<sup>26</sup>.

Il modello offerto dall'OT sarà soddisfacente? A questo proposito Sanders scrive: «Dal momento che tutti i modelli hanno dei problemi, quello che si fornisce spesso proviene dalla decisione riguardo ai problemi con i quali si è disposti a convivere. Il particolare problema che attanaglia una persona forse non ha la stessa presa su un'altra. Come cristiani, dobbiamo convivere con una certa quantità di diversità teologica»<sup>27</sup>. Anche se si è più inclini a pensare che i problemi teoretici esulino dal piano personale, si può scorgere del vero in queste affermazioni. È indubbio, infatti, che la cultura moderna, incentrata sulla soggettività e sull'individuo, abbia difeso con forza l'idea di libertà ponendola maggiormente in concorrenza con la sovranità di Dio, rinvigorendo un problema teologico antico: in un'età in cui a questa libertà è attribuito un grande valore, il modello che, rispettandola, riesce a risolvere l'antinomia, è quello destinato a prevalere. Sono processi di riposizionamento teologico piuttosto frequenti nella storia del pensiero cristiano, attinenti più all'*accento* posto su alcune sensibilità che a veri e propri cambiamenti dottrinali. Ciò detto, cominciamo a vedere quali sono le tesi principali dell'OT per poi procedere all'analisi di ognuna di esse.

L'affermazione centrale nell'OT, scrive Rice, è che l'esperienza del mondo da parte di Dio è *aperta invece che chiusa*. L'esperienza di Dio non consiste in un'intuizione senza tempo: il tempo è reale per Dio e la sua esperienza consiste nell'essere l'infalibile e progressiva registrazione della realtà temporale<sup>28</sup>. Il futuro, allora, è essenzialmente indefinito dalla prospettiva di Dio, esattamente come dalla nostra. A che tipo di 'apertura' fanno riferimento gli OT? Per Rhoda si possono individuare almeno cinque 'aperture': *causale, aletica, epistemica, ontica e provvidenziale*. Sono piuttosto intuitive, tranne forse quella epistemica (che implica l'inconoscibilità del futuro) e quella ontica (che ritiene esistano 'mondi' in successione temporale: è una prospettiva che vuole evitare l'*eternismo* in favore di un *presentismo*<sup>29</sup>). L'apertura epistemica porta con sé anche la mancanza di un 'conoscitore infalibile', quand'anche si trattasse di Dio. Ora, secondo Rhoda, un OT afferma tutte queste aperture, giacché sono connesse tra loro<sup>30</sup>. Si tratta tuttavia di una conclusione controversa. Di per sé, per un OT è indispensabile sostenere l'apertura causale solo nel caso in cui la catena

<sup>23</sup> Cf. C. Pinnock, *The Openness of God: a Biblical Challenge*, cit., p. 105.

<sup>24</sup> Cf. Idem, p. 107.

<sup>25</sup> F. Guy in C. Pinnock, *The Grace of God and the Will of Man*, cit., p. 32.

<sup>26</sup> Idem, p. 26.

<sup>27</sup> J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., p. 289.

<sup>28</sup> R. Rice, *God's Foreknowledge and Man's Free Will*, cit., pp. 25-26.

<sup>29</sup> Cf. D. Ingram, J. Tallant, *Presentism*, in «Stanford Encyclopedia of Philosophy», E.N. Zalta (a cura di), online, 2018.

<sup>30</sup> A.R. Rhoda, *The Fivefold Openness of the Future*, in Hasker, Oord, Zimmerman (a cura di), *God in an Open Universe*, cit., p. 92.



della necessità naturale venga “interrotta” da un fattore “esterno” a essa, come può essere il libero arbitrio umano<sup>31</sup>. Altre forme di indeterminismo non sono indispensabili e, anzi, rischiano di essere controproducenti per chi volesse difendere la ‘libertà di indifferenza’<sup>32</sup>, visto che compromettono la possibilità di un ‘controllo’ sulle proprie azioni (per la stessa ragione non è indispensabile sostenere che la conoscenza di Dio sia soggetta all’incertezza di Heisenberg<sup>33</sup>).

Nel caso dell’apertura provvidenziale, la parola chiave della relazione umano-divina è *rischio*: nella sua relazione con noi, Dio assume dei rischi, accetta di adattare il suo piano alle decisioni umane e alle situazioni che ne derivano<sup>34</sup>. Hasker scrive: «Dio prende delle decisioni che dipendono, nel loro realizzarsi, dalla risposta delle creature libere, le quali non sono condizionate dalla conoscenza del risultato? Se lo fa, allora creare e governare il mondo è per Dio un rischioso affare»<sup>35</sup>. Il rischio è un’impresa il cui esito è indeterminato ed è la caratteristica fondamentale di ogni relazione d’amore che si possa realmente definire tale<sup>36</sup> (tema che riprenderemo). Certo, quello di Dio, vista la sua infinita conoscenza, è un *wise risk*, ma è pur sempre un rischio<sup>37</sup>: il Dio dell’OT è il Dio del ‘possibile’, delle possibilità reali offerte all’uomo, che non lasciano spazio alla rassegnazione e al fatalismo<sup>38</sup>.

Da ciò derivano le tesi fondamentali dell’OT, che per comodità possiamo raggruppare in due insiemi:

*Tesi riguardanti gli attributi divini*: rifiuto della semplicità divina intesa nell’accezione classica; Dio è immutabile in senso debole; Dio è impassibile in senso debole; Dio possiede un’onniscienza dinamica; Dio è eterno nel senso che possiede una durata infinita (e il modello temporale migliore per il mondo è quello presentista dell’A-Theory).

*Tesi riguardanti alcune questioni teologiche*: Dio crea dal nulla; Dio non possiede una provvidenza meticolosa; l’uomo è co-creatore; il male morale è frutto dell’uso sbagliato della libertà umana; le profezie possono essere condizionali; esiste solo una predestinazione generale e la grazia non è irresistibile; Dio può rispondere alle preghiere di petizione.

Riguardo alla teoria della provvidenza, Basinger riassume i passaggi concettuali del modello dell’apertura in cinque punti: (1) Dio crea il mondo dal nulla e può intervenire unilateralmente negli affari del mondo; (2) Dio decide di creare l’uomo con una libertà di tipo libertario<sup>39</sup> sulla quale non può avere un controllo totale; (3) Dio valuta così positivamente la libertà

<sup>31</sup> In questo senso può essere utile tener presente la posizione kantiana ben descritta in F. Chiereghin, *Il problema della libertà in Kant*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1991.

<sup>32</sup> Questo perché la libertà dell’uomo richiede anche un controllo sulle proprie scelte, non solo un ventaglio di scelte casuali e indeterminate (per una discussione: M. De Caro, *Il libero arbitrio, un’introduzione*, Laterza, Roma-Bari, 2004).

<sup>33</sup> Cf. A.G. Padgett, *Does Heisenberg Uncertainty Apply to God?*, in T.J. Oord (a cura di), *Creation Made Free*, cit., pp. 176-90; Dio conosce le cose dall’“interno”, direttamente, quindi non ha le difficoltà dovute all’interazione dell’osservazione umana in fisica.

<sup>34</sup> C. Pinnock, *The Openness of God: a Biblical Challenge*, cit., p. 7.

<sup>35</sup> C. Pinnock, *The Grace of God and the Will of Man*, cit., p. 197.

<sup>36</sup> Cf. R. Rice, *God’s Foreknowledge and Man’s Free Will*, cit., p. 42.

<sup>37</sup> G. Boyd, *God of the possible*, cit., p. 57.

<sup>38</sup> Idem, pp. 92-93.

<sup>39</sup> Per ‘libertà di indifferenza’ possiamo intendere una libertà caratterizzata dalla ‘possibilità di fare altrimenti’ (L. Zagzebski, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, Oxford University Press, Oxford 1996, p. 4) e dall’‘autodeterminazione’ (M. De Caro, *Il libero arbitrio*, cit., p. 10). La cosiddetta ‘tesi libertaria’ o ‘libertarismo’ si caratterizza per le seguenti assunzioni: (1) un agente agisce con libera volontà solo se l’atto non è causalmente determinato da qualcosa di esterno all’agente; (2) un agente agisce con libera volontà solo se ha la possibilità di fare altrimenti; (3) un agente agisce con libera volontà solo se il suo intelletto e la sua volontà sono le uniche e ultime fonti (o cause prime) del suo atto (cf. E. Stump, *Augustine on free will*, in E. Stump, N. Kretzmann, *Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 125).

dell'uomo che normalmente non la calpesta, anche se vede che sta producendo dei risultati indesiderati; (4) Dio desidera sempre il nostro bene, individuale e comunitario, e per questo è affetto da ciò che accade nella nostra vita; (5) Dio non possiede una conoscenza esaustiva di come esattamente noi utilizzeremo la nostra volontà, sebbene Egli possa, a volte, predire con grande accuratezza le scelte che liberamente faremo<sup>40</sup>.

Il punto (1) è ciò che differenzia nettamente l'OT da altre ipotesi – pur simili – come il teismo processuale (PT)<sup>41</sup>, dove abbiamo un'intima interconnessione di tutte le cose e un Dio che 'concesce' con il mondo. Nel PT, un Dio che interagisce realmente con la creazione perde tutti gli attributi "onni-", per essere piuttosto, secondo Clayton, un'interconnessione relazionale, un Dio che agisce e patisce con le entità del mondo<sup>42</sup>. Diversamente dal PT, nell'OT l'unica cosa che evolve, in Dio, è la sua conoscenza, mentre il mondo resta indipendente ed evolutivo per se stesso. Non è però chiaro quale modello creazionista venga adottato nell'OT, ferma restando l'adesione alla nozione biblica di creazione (com'è noto, è razionalmente possibile, da un punto di vista teista, sia difendere l'eternità del mondo – come *infinita durata* – sia negarla<sup>43</sup>). Essendo un modello a metà strada tra il CT e il PT, la creazione è intesa sia come *creazione in principio*, sia come *creazione continua*<sup>44</sup>. Da questa seconda – presente anche nel CT ed estremizzata nel PT – l'OT tende un po' ad allontanarsi, visto che il mondo evolve in modo indeterministico (secondo alcuni) o almeno libero (secondo altri)<sup>45</sup>. Quindi l'eventuale 'onnipresenza'<sup>46</sup> di Dio – concetto alquanto vago, che nel teismo classico coincide con la nozione di "partecipazione" – dev'essere davvero molto "discreta".

Forse però – la lasciamo come ipotesi – un Dio che si è 'contratto' (*kenosi*) per essere presente nel mondo, può esserlo in una forma indeterministica. Effettivamente, vi è chi ritiene che Dio possa essere qualcosa come il 'Determinatore' dell'Indeterminatezza' del mondo, agendo di volta in volta occasionalisticamente, secondo la sua volontà, libera dalle costrizioni delle leggi fisiche<sup>47</sup>. Dio sarebbe così il fondamento sia di tali leggi, sia della loro (costante) violazione: continuità e novità. L'universo sarebbe un sistema aperto, contenuto in un sistema maggiore, la *Matrice Divina* (sistema di sistemi), la quale, attraverso la grazia, permea l'universo come un tutto e influenza le sue parti, ma anche le sue parti influenzano il tutto, in un'inestricabile circolarità<sup>48</sup>. Dio sarebbe una sorta di "attrattore" capace di portare il caos a

<sup>40</sup> Basinger in C. Pinnock, *The Openness of God: a Biblical Challenge*, cit., p. 156.

<sup>41</sup> Per una sintesi: D. Viney, *Process Theism*, in «Stanford Encyclopedia of Philosophy», E.N. Zalta (a cura di), online, 2018.

<sup>42</sup> P. Clayton, *The God Who Is (not) One*, in C. Boesel, A. Wesley (a cura di), *Divine Multiplicity: Trinities, Diversities, and the Nature of Relation*, Fordham University Press, New York 2013, pp. 19-37.

<sup>43</sup> Cf. A. Molinaro, *Creazione ed eternità del mondo*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», n. 82, 1990, 4, pp. 607-22; V. Brugiattelli, *Il concetto di creazione in Tommaso d'Aquino*, in «Annali di Scienze Religiose di Trento», n. 2, 2001, pp. 239-55. Questo assicura che ogni teoria scientifica sull'origine del cosmo possa trovare spazio nella dottrina della creazione: cf. G. Tanzella-Nitti, *Creazione*, in www.disf.org, 2000.

<sup>44</sup> Oppure *stadio creativo e stadio formativo*, seguendo Gregorio di Nissa (cf. F.J. Ayala, *Il dono di Darwin alla scienza e alla religione*, Jaca Book-San Paolo, Milano 2009, p. 61). Frequentemente, nei modelli panenteisti, Dio agisce continuamente nella creazione tramite lo Spirito, agente che consente lo sviluppo evolutivo del cosmo (cf. E. Johnson, *Quest for the Living God*, Continuum, London 2011; J. Moltmann, *God in Creation*, SCM Press, London 2000; P.C. Hodgson, *Winds of the Spirit: A Constructive Christian Theology*, Westminster John Knox, Louisville 1994). La difesa dei due tipi di creazione è tipica dei teismi non-standard: cf. G.L. Schaab, *Trinity in Relation: Creation, Incarnation, and Grace in an Evolving Cosmos*, Anselm Academic, Winona 2012, p. 222.

<sup>45</sup> Polkinghorne ad esempio ritiene che l'indeterminatezza e l'imprevedibilità dei fenomeni quantistici mostrino come il cosmo sia sostanzialmente libero di svilupparsi liberamente (J. Polkinghorne, *Science and Providence: God's Interaction with the World*, Templeton, West Conshohocken 2005, p. 77).

<sup>46</sup> E. Wierenga, *Omnipresence*, in «Stanford Encyclopedia of Philosophy», E.N. Zalta (a cura di), online, 2017.

<sup>47</sup> G.L. Schaab, *Trinity in Relation*, cit., p. 180.

<sup>48</sup> Idem, p. 283 e pp. 306-07.

forme più alte di organizzazione<sup>49</sup>. Sono ipotesi basate sulle speculazioni della filosofia del processo, con cui condividono limiti e potenzialità (anche nella forma del *process trinitarianism* di Bracken)<sup>50</sup>.

Più netta è la decisione in favore della cosiddetta A-Theory<sup>51</sup>, correlata al cosiddetto *presentismo*, una metafisica del tempo nella quale i termini *passato*, *presente* e *futuro* designano realtà distinte e reali<sup>52</sup>. Rispetto invece al determinismo logico viene negata la tesi che attribuisce alle proposizioni riguardanti le future azioni libere dell'uomo un valore di verità antecedentemente al realizzarsi di quelle azioni (detta comunemente 'tesi intermedia'<sup>53</sup>). Per un sostenitore dell'OT tale valore di verità non è determinato, poiché il futuro stesso non esiste e le proposizioni in oggetto non sono conoscibili se non come possibilità future. Riguardo a questo punto, tuttavia, secondo Tuggy, esistono diverse "strade" per sostenere l'OT: quella meno impegnativa, che lui attribuisce a Hasker, consiste nel negare che Dio conosca quali fatti si realizzeranno; quella "più ampia" – e più "antica", visto che risale ad Aristotele (*De interpretatione*, IX)<sup>54</sup> –, invece, consiste nel mostrare che le proposizioni sul futuro non sono vere né false, e quindi Dio le conosce come tali, senza sapere quali si realizzeranno: l'onniscienza di Dio è limitata perché non c'è alcuna proposizione vera sul futuro da conoscere. Questa limitazione logica dell'onniscienza, secondo Tuggy, non è *ad hoc*, perché segue da una considerazione strettamente logica sul valore di verità delle proposizioni.

Ci permettiamo di sottolineare, però, che Tuggy ritiene possibile risolvere il 'determinismo teologico' (DT) tramite la negazione del 'determinismo logico' (DL), una strada decisamente impervia: il DT è ben più "grave" di DL<sup>55</sup>, giacché nel primo si afferma che il futuro è *causato* (voluto) da Dio e dalla sua conoscenza<sup>56</sup>, e quindi "è già là",

<sup>49</sup> Idem, p. 286. Questo "modo di agire" di Dio è più costatato che spiegato. Per Russell, ad esempio, «l'ordine che Dio sta creando è in qualche modo l'ordine del caos quantistico. Piuttosto che dire che Dio crei l'ordine al posto del caos, da una prospettiva quantistica bisognerebbe dire che il modo in cui Dio crea l'ordine è attraverso le proprietà del caos» (R.J. Russell, *Quantum Physics in Philosophical and Theological Perspective*, [1ª ed. 1988], in R.J. Russell et al. (a cura di), *Physics, Philosophy and Theology*, Vatican Observatory Foundation, Città del Vaticano 1997, pp. 343-374).

<sup>50</sup> Sui contenuti e i limiti di una teologia basata sulla nozione processualista di Creatività, Matrice, e Continuum, cf. M.A. Pugliese, *The One, the Many, and the Trinity: Joseph A. Bracken and the Challenge of Process Metaphysics*, The Catholic University of America Press, Washington 2010.

<sup>51</sup> Cf. R. Swinburne, *God and Time*, in E. Stump (a cura di), *Reasoned Faith*, Cornell University Press, Ithaca 1993, pp. 204-22. Cf. N. Markosian, *Time*, in «Stanford Encyclopedia of Philosophy», E.N. Zalta (a cura di), online, 2016, par. 5.

<sup>52</sup> È una questione di grande complessità, impossibile da affrontare qui. Per una valida discussione delle posizioni degli OT, dei rapporti della teoria del tempo con le teorie recenti (relatività e quantistica), nonché per un elenco delle opzioni 'teistiche' disponibili a un OT, si rimanda ai saggi di Zimmerman e Woodruff in *God in an Open Universe* (op.cit.). Non essendoci un'interpretazione univoca dello spaziotempo nella teoria della relatività, l'A-Theory rimane comunque ampiamente plausibile (D. Zimmerman, *Open Theism and the Metaphysics of The Space-Time Manifold*, in W. Hasker (a cura di), *God in an Open Universe*, cit., pp. 125-60). Cf. C. De Florio, A. Frigerio, *God and the Flow of Time*, in D. Bertini, D. Migliorini (a cura di), *Relations. Ontology and Philosophy of Religion*, Mimesis International, Milano, 2018, pp. 219-31.

<sup>53</sup> N. Pike, *God and Timelessness*, Schocken Books, New York 1970, p. 66.

<sup>54</sup> Cf. W.L. Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Brill, Leiden 1988; cf. M. Zanatta, *Commento*, in Aristotele, *Della Interpretazione*, a cura di M. Zanatta, BUR, Milano 1992.

<sup>55</sup> Il problema del determinismo teologico è più grave di quello del determinismo logico, perché implica un Dio *infallibile* e provvidente, quindi *causa* di ciò che esiste (L. Zagzebski, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, cit., pp. 9-12).

<sup>56</sup> Seguendo la sintesi di De Caro (*Il libero arbitrio*, cit., pp. 11-16), il *determinismo teologico* è la teoria secondo cui gli eventi – e le azioni umane in particolare – sono determinate dall'una o dall'altra proprietà di Dio (ad esempio dalla sua prescienza o dalla sua onnipotenza). Il 'determinismo logico' invece sostiene che gli eventi

realmente, nella mente e nell'azione eterna di Dio. Il valore di verità delle proposizioni è determinato per questo motivo: con l'ipotesi 'Dio' in campo, il realismo modale di Lewis diventa necessario. Il DL viene rafforzato dal fatto che tutto il 'futuro' è 'presente', almeno nella forma di un pensiero divino eterno. Ecco perché, normalmente, un OT preferisce sostenere che in qualche modo Dio, per amore, permetta l'esistenza di un futuro aperto modificando la propria natura nell'atto della creazione, restringendo la propria onniscienza. Tuttavia, il vero problema dell'OT – non considerato da Tuggy – non è tanto la limitazione *ad hoc* dell'onniscienza divina, quanto piuttosto il fatto di dover sostenere che Dio *incrementi la sua conoscenza* (cioè sia condizionato dal mondo, invece di causarlo). L'ipotesi 'Dio' offre una via di fuga in più dal DL e dal DT, ma crea nuove difficoltà. Anche ammesso che le proposizioni non siano vere né false prima del realizzarsi degli eventi, Dio dovrebbe conoscere comunque questi ultimi, *in quanto* sarebbe impossibile un successivo aumento della sua conoscenza.

### 2.1. La ridefinizione degli attributi divini

Vediamo ora come gli attributi divini sono ridefiniti nell'OT:

*Immutabilità.* Pinnock sostiene che la tradizione ha inteso l'immutabilità nel senso di immobilità, sostituendo questa nozione greca alla nozione biblica di *fedeltà*. Per questo autore il Dio della Bibbia è invece il Dio dell'azione, è immutabile nella sua essenza, nella sua natura (amore), nella sua fedeltà, ma in altri aspetti può cambiare<sup>57</sup>: «Quando dico che Dio è soggetto a cambiamento, mi sto riferendo unicamente a un modo divino di mutevolezza. Non intendo dire che Dio cambia involontariamente, il che renderebbe Dio un essere contingente, ma che Dio consente al mondo di sfiorarlo, pur rimanendo trascendente rispetto ad esso»<sup>58</sup>. Dalle queste parole si evince un primo conflitto tra un modello di divinità che potremmo definire 'classico', e un modello che vorrebbe essere, almeno nelle intenzioni degli autori, più 'biblico'. È un tema che dovremo affrontare nei prossimi paragrafi. La cosa importante da tenere a mente, per evitare critiche inopportune all'OT, è che questa teoria non rifiuta l'immutabilità *tout court*. Come sottolinea Rice, l'*open view* è compatibile con l'idea biblica di immutabilità e la supporta<sup>59</sup>.

Tuttavia, è chiaro che per un OT un Dio immutabile in senso forte sarebbe "senza vita" (l'essere 'eterna attività' non è sufficiente), apatico (un Dio con empatia infinita ma eternamente data non sarebbe davvero empatico), incapace di amare (volere eternamente il bene di tutte le creature non è amore in senso pieno: come si vedrà in seguito l'amore implica una reciproca influenza tra gli amanti, oltre al rispetto dell'indipendenza dell'amato), non libero (un Dio incapace di scegliere tra alternative non sarebbe veramente libero), incapace di conoscere cose nuove e incapace di agire nel tempo ('intenzioni eterne' che producono effetti nel tempo non sono vere azioni nel tempo).

Quel che allora va ricercato è un concetto di immutabilità più debole, dove il mutamento non comporti il passaggio da un 'meglio' a un 'peggio', ma che implichi una forma di dinamismo<sup>60</sup>, un ampliamento della perfezione. Si configurano dunque due tipi di

---

futuri sono già determinati non perché vi siano cause che li determinano, ma perché gli enunciati che li descrivono sono atemporalmente veri o falsi. Sono forme di determinismo strettamente collegate e quasi inscindibili, come ha messo in evidenza P. Helm (*Divine Foreknowledge and Facts*, in «Canadian Journal of Philosophy», n. 4, 1974, pp. 204-315).

<sup>57</sup> Basinger in C. Pinnock, *The Openness of God: a Biblical Challenge...*, cit., p. 117.

<sup>58</sup> Idem, p. 118.

<sup>59</sup> Idem, p. 46.

<sup>60</sup> Idem, p. 133.

immutabilità, una ‘debole’, in cui Dio non cambia nelle disposizioni o nelle caratteristiche, e una ‘forte’, che implica invece una totale mancanza di mutamento. Un OT deve assumere il senso debole, ma lo può fare solo giustificando tale scelta, mostrando come la natura (o definizione) di Dio non escluda la possibilità di un cambiamento, pur mantenendo alcune caratteristiche o disposizioni immutate. Quando si cerca di cambiare una definizione bisogna cercare le ragioni che hanno portato alla sua formulazione. Per quanto riguarda la definizione analitica di Dio, essa nasce dall’idea di ‘perfezione’. Dio è ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore, dunque deve possedere al massimo grado tutte le caratteristiche ‘positive’. L’aggettivo, in questo contesto, è fondamentale, perché solo ciò che umanamente riteniamo “positivo” viene amplificato infinitamente attribuendolo a Dio. Osservando il mondo e se stesso, quindi, l’uomo osserva delle caratteristiche e ne attribuisce alcune alla divinità, eliminando le imperfezioni che contraddistinguono il mondo contingente. ‘Dio’ è quindi un concetto complesso e cumulativo, ‘sintetico’ almeno in parte: i nomi che primariamente si addicono a Dio (bontà, sapienza, essere, uno ecc.) provengono di fatto dall’esperienza, non sono che l’esito di un’elevazione *per eminentiam*<sup>61</sup>.

Il processo definitorio non è scorretto nel suo insieme: anche per un OT, quella che Hasker definisce una ‘teologia dell’essere perfetto’<sup>62</sup>, non può essere abbandonata. Il problema, piuttosto, sta nel decidere se assumere questa o quell’altra perfezione come appartenente a Dio<sup>63</sup>. Se l’osservazione del mondo ci porta a concludere che Dio *non possa che rispettare un’autentica libertà umana*, tutto nel concetto di Dio *dovrà adeguarsi* a questa sua caratteristica necessaria. Immutabilità compresa. Ecco dunque che il ‘senso debole’ consente di tenere assieme i due aspetti, mentre l’essere ‘amore’ di Dio fornisce la giustificazione ultima della ri-definizione dell’attributo messo sotto accusa (si veda *Somma Bontà*, qui di seguito). Dio può cambiare nelle caratteristiche *estrinseche*, ma non in quelle *intrinseche*, ammesso che tale distinzione possa darsi e che sia rivelante quando parliamo di Dio. Ricordiamo però che un OT arriva a ipotizzare questa distinzione perché è l’unica capace di rendere coerente il Dio del teismo: un *certo tipo* di cambiamento in Dio *deve* poterci essere, anche se non sappiamo esattamente come si dia; deve quindi darsi la distinzione tra caratteristiche estrinseche e intrinseche<sup>64</sup>.

L’importanza data all’amore marca la distanza proprio tra il concetto di *immutabilità* e quello di *fedeltà*. Il primo si può attribuire a verità eterne, mentre il secondo è il più appropriato per una Persona eterna. Così, se l’essenza di Dio non cambia, si può comunque affermare che cambino la sua esperienza, la sua conoscenza, le sue emozioni, le sue azioni<sup>65</sup>. Si configura, dunque, sempre secondo Sanders, una «*logic-of-love defence*», che si sostituisce alla «*free will defence*» (o la integra). È la logica dell’amore a implicare la creazione di una creatura libera con la quale entrare in relazione e della quale è necessario rispettare la libertà, in virtù della fedeltà alla propria scelta creativa. Chiudendo con un concetto caro ai teologi del processo, l’immutabilità di Dio è la fedeltà alla propria essenza relazionale<sup>66</sup>.

---

<sup>61</sup> Cf. V. Melchiorre, *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano, 1996, pp. 287-88. cf. A.P. Darley, ‘*We know in part*’: how the positive apophaticism of Aquinas transforms the negative theology of Pseudo-Dionysius, in «*Heythrop Journal*», n. 52, 2011, pp. 1-30.

<sup>62</sup> C. Pinnock, *The Openness of God: a Biblical Challenge*, cit., p. 131.

<sup>63</sup> Idem, p. 132.

<sup>64</sup> Nel suo teismo neoclassico Hartshorne risolve la questione distinguendo invece tra *esistenza* e *attualità* (cf. D.W. Viney, *Hartshorne’s Dipolar Theism and the Mystery of God*, in «*Philosophia*», n. 35, 2007, pp. 341-350; D.A. Dombrowski, *Oppy, Infinity, and the Neoclassical Concept of God*, in «*International Journal for Philosophy of Religion*», n. 61, 2007, pp. 25-37), che tuttavia può essere una distinzione valida al più per gli *angeli*, ma non per Dio.

<sup>65</sup> Idem, p. 187.

<sup>66</sup> D. Pratt, *Relational Deity: Hartshorne and Macquarrie on God*, University Press of America, Lanham 2002.

*Somma Bontà.* La caratteristica che qualifica l'*open view* è dunque l'assunzione che la natura di Dio consista principalmente nell'essere 'amore', una *persona amante*. Questa è l'essenza di Dio e a questa definizione vanno subordinati tutti gli altri attributi. Tale assunzione non deriva (solo) dall'osservazione del mondo, né dalla speculazione razionale: per quanto lasciano a intendere i difensori dell'OT, la loro posizione nasce direttamente dalla rivelazione neotestamentaria (1Gv 4, 8). Questo è un nodo critico per un filosofo, che tuttavia può trovare un punto di partenza differente per arrivare alla medesima conclusione (per esempio, la capacità di amore dell'uomo, che dev'essere eminente in Dio).

Quali sono le conseguenze di questa assunzione? Secondo Rice, l'affermazione 'Dio è amore' è il modo più diretto che la Bibbia utilizza per darci una definizione di Dio, riassumendo con questa locuzione un tema che pervade l'intero testo sacro<sup>67</sup>, fondamento della giustizia divina e della volontà divina intesa come attrattiva e non coercitiva<sup>68</sup>. L'amore, dunque, è la più importante qualità che attribuiamo a Dio – la quale implica l'essere sensibile e comprensivo – e per restare fedeli alla Bibbia dobbiamo porre l'amore al vertice della lista delle qualità divine, perché essa sola incorpora e dà senso a tutto ciò che possiamo dire di Dio<sup>69</sup>. L'amore come *agápe* implica che la *relazionalità* è un aspetto essenziale di Dio, interno a Lui stesso in quanto trinitario (si veda in seguito: *Trinità*), ed esterno a Lui nella relazione con le sue creature. L'essenza di Dio, quindi, è l'antitesi dell'isolamento e della dominazione: *Dio è personale* e le categorie di personalità, relazionalità e comunità (non quelle di potere, indipendenza e controllo) divengono centrali per capire la natura di Dio. Nel suo amore, di per sé indipendente e sussistente senza le creature, Dio ha deciso di creare delle creature con le quali condividere il suo amore agapico<sup>70</sup>. *Agápe* è dono di sé<sup>71</sup> e Dio vuole rendere partecipe di questo amore le sue creature.

Il teista che rifiutasse la derivazione biblica di questa impostazione, dovrebbe ovviamente impegnarsi a mostrare che si può giungere a queste argomentazioni – evidentemente trinitarie – attraverso percorsi di ragione: una sorta di 'prova a posteriori' della Trinità, come è stata definita da Swinburne<sup>72</sup>. Definire Dio 'amore', però, non è sufficiente. Bisogna anche specificare in che cosa consista questa qualità. L'azione amorevole di Dio non può essere solo quella di portare gli enti all'esistenza<sup>73</sup>, ma deve consistere anche in una relazione dialogica e reciproca. Sanders, ispirandosi a opere recenti, propone tre aggettivi per l'amore agapico: *senza limiti*, *precario* e *vulnerabile*. L'amore cerca per natura di espandere la sua attività, pur rispettando la personalità altrui, così che l'amato accetti le condizioni della relazione e vi collabori. L'amore è inoltre precario, perché si espone al rifiuto dell'amato, e per questo è anche vulnerabile, in quanto l'amante concede all'amato un potere su di lui. L'amato può rendere l'amante felicissimo o arrabbiato, gioioso o straziato dal dolore, frustrato o soddisfatto, perché l'amante si preoccupa di ciò che traspare dalla relazione<sup>74</sup>. Allo stesso tempo, l'amante non è cieco ai vizi o alle virtù dell'amato, perché nel ricercare il bene dell'amato, l'amante desidera redimerlo da ciò che può fargli male<sup>75</sup>. Caratteristica essenziale dell'amore agapico, inoltre, secondo Sanders è l'essere 'disposizionale', o abituale, e non

<sup>67</sup> Cf. C. Pinnock, *The Openness of God: a Biblical Challenge*, cit., pp. 18-19.

<sup>68</sup> F. Guy in C. Pinnock, *The Grace of God and the Will of Man*, cit., p. 35.

<sup>69</sup> Cf. C. Pinnock, *The Openness of God: a Biblical Challenge*, cit., pp. 15-21.

<sup>70</sup> J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., p. 177.

<sup>71</sup> R. Rice, *God's Foreknowledge and Man's Free Will*, cit., p. 28.

<sup>72</sup> R. Swinburne, *A posteriori Arguments for the Trinity*, in «*Studia Neoscholastica*», n. 10, 2013, pp. 13-27.

<sup>73</sup> Si veda la nozione di *causality of love* (M.J. Dodds, *Unlocking Divine Action*, cit., pp. 260-61).

<sup>74</sup> Cf. J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., pp. 178-79.

<sup>75</sup> Cf. Idem, p. 181.

occasionale, estemporaneo come può essere un innamoramento<sup>76</sup>. Insomma, Dio crea nell'amore, elegge nell'amore, giudica, comanda, si incarna nell'amore, e redime sempre nell'amore<sup>77</sup>. Come si diceva, subordinate gli attributi divini all'essenza "amore", permette al DT di avere una via d'uscita in più rispetto al DL.

*Eternità.* Per esserci un cambiamento in Dio vi devono essere "istanti successivi di tempo" (o qualcosa di analogo), poiché un oggetto senza tempo non può cambiare. L'eternità come 'atemporalità' è un attributo divino che deve essere messo in discussione, secondo l'OT. Questo attributo combinato con l'immutabilità mette in crisi la stessa possibilità, per Dio, di agire nel mondo in un determinato momento. Bisogna allora pensare a un Dio che esiste nella forma della *durata infinita*. Non c'è però uniformità di vedute su questo punto: un modello possibile, infatti, potrebbe prevedere un Dio che *diventa* temporale, nel senso della durata infinita, *dopo* la creazione (e solo per il tempo della creazione): è il 'modello combinato di Craig'<sup>78</sup>. Anche se non tutti gli OT prendono una posizione in merito, possiamo pensare, che un sostenitore dell'OT abbracci una teoria che assomigli a tale modello combinato, perché probabilmente è il più coerente per il Dio biblico.

Un OT non ha difficoltà ad ammettere che, se da atemporale Dio diventa temporale e poi torna atemporale, Dio cambia la sua natura. Per un OT la natura di Dio è amore e dinamismo: il cambiamento non è escluso, dal momento che Dio è immutabile in senso debole. Affinché sia pensabile, in Dio, il passaggio dall'atemporalità all'infinita durata, si deve chiarire se queste siano caratteristiche intrinseche di Dio. Probabilmente, l'unica via per sciogliere questo nodo è *subordinare l'attributo dell'eternità-atemporale all'essere amore*, in modo tale che essa sia una qualità che Dio può perdere (*kenosi*) per amore di ciò che crea. Tuttavia, non essendoci risposte chiarificatrici in tal senso nei testi affrontati, siamo costretti a lasciare in sospeso la questione, affermando semplicemente che nell'OT Dio non è eterno nel senso classico; è durata infinita oppure cambia come indicato dal modello combinato di Craig. Un OT può negare che il passaggio ipotizzato dall'atemporalità alla temporalità (dell'infinita durata) sia da considerarsi un movimento dalla perfezione all'imperfezione: la temporalità (infinita durata) non è di per sé una caratteristica negativa, giacché è contenuta in due fasi di eternità atemporale (prima della creazione e dopo la fine del mondo).

*Impassibilità.* Il discorso sull'amore compromette anche questo attributo di Dio sostenuto dal CT. Sempre riferendosi al testo rivelato, Pinnock sostiene che la sofferenza, o *pathos*, di Dio è un tema centrale, dato che l'amore, la collera, la gelosia e la sofferenza di Dio sono preminenti<sup>79</sup>. Cosa possa significare che Dio "patisce" è *uno dei misteri della vita divina*, dal momento che non possiamo immaginare che si tratti di una sofferenza fisica. Possiamo solo dire che Dio simpatizza con noi. Anche in questo caso, però, ricorda lo stesso Pinnock, non si tratta di negare la dottrina dell'impassibilità divina, ma solo di distinguere i modi in cui Dio può soffrire da quelli in cui non può (per esempio dal punto di vista fisico)<sup>80</sup>.

*Onnipotenza.* Nell'ottica dell'amore e della relazione interpersonale assume una veste diversa anche l'onnipotenza: come già accennato, un OT non sostiene che l'onnipotenza

---

<sup>76</sup> Ibidem.

<sup>77</sup> Idem, p. 182.

<sup>78</sup> Cf. D. Migliorini, *La soluzione di Boezio...*, cit., p. 48.

<sup>79</sup> C. Pinnock, *The Openness of God: a Biblical Challenge*, cit., p. 118.

<sup>80</sup> Idem, p. 119. Nell'OT viene meno anche la caratteristica dell'*aseità*, almeno in uno dei suoi aspetti: quello che implica di non essere affetto da influenze esterne. Si può invece mantenere l'indipendenza causale (Dio non è causato da nulla prima di Lui) e dell'illimitata capacità causale (verso l'esterno).

venga meno, ma riconosce che, così come Dio non può fare ciò che implica una contraddizione logica, allo stesso modo non può fare qualcosa che contraddica la sua natura o una sua scelta. In particolare, se Dio ha deciso di dotare una creatura di una libertà significativa per instaurare una relazione d'amore con essa, allora non potrà imporre l'amore e tantomeno la sua volontà indiscriminatamente (cf. *essential kenosi* alla seguente voce *Male*).

*Onniscienza.* Il principale attributo incriminato dal OT è l'onniscienza: un Dio onnisciente non è tenuto a conoscere tutto, bensì solo ciò che è logicamente conoscibile<sup>81</sup>. Se l'uomo è realmente creativo, per una scelta d'amore di Dio, allora la creatura introduce nella realtà qualcosa che prima non c'era. Un'onniscienza così 'limitata' non è in contrasto con l'idea di perfezione, secondo l'OT, dal momento che la nuova visione dell'onniscienza non impone un limite arbitrario alla conoscenza di Dio. La dottrina accetta pienamente l'idea che la conoscenza di Dio sia perfetta, ma sottolinea che la conoscenza perfetta implica il conoscere tutto quel che c'è da conoscere<sup>82</sup>. Scrive Rice:

«L'idea che Dio interagisca con un mondo in cui c'è una libertà creaturale genuina non richiede, da parte nostra, il rifiuto della prescienza divina. Richiede solo che definiamo lo scopo della prescienza con attenzione. In alcuni aspetti il futuro è conoscibile, in altri no. Dio conosce molto di ciò che accadrà. Egli conosce quel che accadrà come risultato diretto di fattori già esistenti. Egli conosce infallibilmente il contenuto delle sue azioni future, nella misura in cui non sono dipendenti dalle scelte umane. Dal momento che Dio conosce tutte le possibilità, Egli conosce tutto ciò che può accadere e la risposta che può dare a ogni eventualità. Conosce, infine, anche il risultato finale verso cui guida il corso della storia. Quel che Dio non conosce, invece, è il contenuto delle azioni future libere, e questo perché le decisioni non sono lì da conoscere prima che accadano»<sup>83</sup>.

Ancora una volta, l'attributo in questione non è rifiutato dall'OT, anzi, stando alle parole di Rice, trova spazio nell'OT perfino la *middle knowledge*, almeno nella sua accezione debole di 'conoscenza di tutte le possibilità'. La definizione di onniscienza proposta da Hasker è la seguente:

Dio è onnisciente =<sub>def</sub> È impossibile che Dio possa, in qualsiasi momento di tempo, credere ciò che è falso, o fallire nel conoscere ogni proposizione vera della quale la sua conoscenza in quel tempo è logicamente possibile<sup>84</sup>.

Anche il concetto di onniscienza, dunque, come quello di onnipotenza, è soggetto a limitazioni logiche<sup>85</sup>. In accordo con questa definizione, Dio conosce tutto ciò che è passato, presente e ciò che è futuro necessario (per esempio il sorgere del sole il giorno seguente).

Sostenendo che Dio conosce minuziosamente solo il passato e il presente, viene introdotto il concetto di *present knowledge*<sup>86</sup>: Dio conosce in modo esaustivo ogni singolo particolare di ciò che è, ma questa conoscenza completa è comunque incrementale e progressiva, sebbene costantemente perfetta (in relazione al passato e al presente); in particolare, riguardo alle azioni umane, Dio conosce quali alternative sono scelte liberamente

---

<sup>81</sup> Giustamente Tuggy ricorda che – nella disputa tra CT e OT – non è tanto in gioco l'onniscienza in sé, quanto piuttosto il suo *contenuto*, la sua 'estensione' (D. Tuggy, *Three Roads to Open Theism*, cit., p. 45).

<sup>82</sup> C. Pinnock, *The Grace of God and the Will of Man*, cit., pp. 129-30.

<sup>83</sup> R. Rice, *God's Foreknowledge and Man's Free Will*, cit., p. 134.

<sup>84</sup> W. Hasker, *God, Time and Knowledge*, cit., p. 187.

<sup>85</sup> Idem, p. 188.

<sup>86</sup> Cf. J. Sanders, *Why Simple Foreknowledge Offers...*, cit., p. 26.



solo quando la decisione viene presa<sup>87</sup>. L'onniscienza così definita è chiamata *onniscienza dinamica*<sup>88</sup>, poiché implica un progressivo completamento della conoscenza divina a mano a mano che la storia si dipana nel susseguirsi delle azioni umane libere. Come già nel teismo neoclassico<sup>89</sup>, Dio ha sempre, al massimo grado, la *perfezione logicamente possibile*, rispetto al complesso dei suoi attributi e al "fatto" della creazione contenente futuri contingenti.

Secondo Sanders, quest'idea di onniscienza è stata sostenuta da molti autori durante il diciannovesimo secolo, e il loro numero è cresciuto esponenzialmente nel ventesimo secolo<sup>90</sup>. Bisogna sottolineare che questa visione dell'onniscienza rispetta la definizione classica di onniscienza: è un attributo necessario di Dio e coincide con la sua natura, poiché è legata analiticamente al concetto di Dio; ma nel nuovo contesto, dato che la natura di Dio appare dinamica in virtù del suo essere amore e relazionalità, anche l'onniscienza è dinamica. Viene negata, semmai, come abbiamo visto, la *tesi intermedia* che attribuisce alle proposizioni riguardanti le future azioni libere dell'uomo un valore di verità antecedentemente al realizzarsi di quelle azioni.

Dio incrementa la sua conoscenza, dunque, e ciò avviene necessariamente per la sua scelta creativa. Tale scelta era del resto inevitabile, essendo Dio 'amore', una persona (divina) che vuole entrare in una relazione personale con altre persone (create). Il 'concettualmente impossibile' aumento di conoscenza in Dio, dunque, *dev'essere possibile* – anche se misteriosamente – *proprio in virtù di quell'essenza di Dio*: in quanto amore e in quanto persona, Dio "in qualche modo" (misterioso) *deve poter accogliere in sé la novità*. Tra la misteriosità intrinseca alle soluzioni "classiche" al problema dell'onniscienza – che comunque falliscono perché non rendono possibile la libertà umana – e la *misteriosità di questa onniscienza incrementale*, l'OT preferisce la seconda, giacché se non altro rende plausibile la dottrina cristiana nel suo complesso (cosa che il determinismo teologico, inevaso nelle altre "soluzioni", non consente di fare).

*Semplicità*. L'onniscienza dinamica sembra imporre la negazione della semplicità divina, poiché, se Dio incrementa la sua conoscenza a seguito delle azioni libere dell'uomo, significa che qualcosa di estrinseco entra nella natura di Dio<sup>91</sup>. Gli atti mentali di Dio, quindi, devono essere *distinti*, altrimenti l'unico atto mentale eterno di Dio – connesso a un unico atto volitivo eterno – implicherebbe un determinismo teologico assoluto<sup>92</sup>. Inoltre, se Dio è eminentemente personale, la personalità sembra richiedere una moltitudine di intenzioni e azioni, e quindi una certa complessità e capacità di cambiamento.

---

<sup>87</sup> D. Gordon, J. Sadowsky, *Does Theism Need Middle Knowledge?*, in «Religious Studies», n. 25, 1989, pp. 75-87, qui p. 78.

<sup>88</sup> J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., p. 206.

<sup>89</sup> Cf. D.A. Dombrowski, *Oppy, Infinity, and the Neoclassical Concept of God*, cit., p. 34.

<sup>90</sup> Idem, pp. 168-71.

<sup>91</sup> Cf. par. 6. di W.F. Vallicella, *Divine Simplicity*, in «Stanford Encyclopedia of Philosophy», E.N. Zalta (a cura di), online, 2018; W.M. Grant, *Divine Simplicity, Contingent Truths, and Extrinsic Models of Divine Knowing*, in «Faith and Philosophy», n. 29, 2012, pp. 254-74. Sulla semplicità si sono sviluppate varie posizioni, da quelle più critiche (Plantinga), quelle che ne propongono una riformulazione su nuove basi ontologiche (tropista: Hughes, Vallicella), quelle che ne trasformano radicalmente il concetto (Brower, Leftow).

<sup>92</sup> Una soluzione potrebbe essere cercata nel postulare una *distinzione formale*, sul modello della distinzione delle Persone trinitarie o degli attributi dell'unica essenza-sostanza (cf. J.E. Dolezal, *Trinity, Simplicity and the Status of God's Personal Relations*, in «International Journal of Systematic Theology», n. 16, 2014, pp. 79-98). Già nel Medioevo la dottrina della semplicità, nella sua visione 'forte', era ritenuta problematica (cf. R.L. Friedman, *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010).

*Autolimitazione.* Un ultimo concetto introdotto dagli autori dell'OT, anche se non uniformemente, è quello di «*self-limitation*» (autolimitazione) o «*self-restraint*» (autocontrollo, contenimento), equivalente alla più teologica *kenosi*<sup>93</sup>. Questi termini implicano che Dio “dimette” il suo potere, lo limita, lo restringe. Vi è una leggera differenza tra i due: l'autolimitazione implica che Dio rinunci a un potere, mutilando la sua natura; il secondo, invece, implica solo la limitazione o restrizione dell'esercizio di un potere che Dio comunque possiede. Solitamente i due termini sono introdotti laddove si vuole sostenere che Dio limiti la sua onnipotenza per rispettare la libertà delle sue creature. Può, però, un ragionamento di questo tipo essere fatto anche per l'onniscienza? Un'applicazione ingenua di tale ragionamento risulta inadeguata: anche ammettendo che Dio rinunci alla sua onniscienza, Dio dovrebbe prima possedere la conoscenza a cui intende rinunciare e ciò significa che il futuro era già in qualche modo presente a Dio, anche se poi Egli decide di chiudere gli occhi e “non guardare”. Tuttavia, un sostenitore dell'OT, a nostro avviso, non ha bisogno di chiamare in causa l'autolimitazione, dal momento che la prescienza di Dio è, nel suo sistema, semplicemente impossibile. Sarebbe corretto dire che per l'OT la *self-limitation* non avviene in Dio a un certo momento, in seguito alla scelta di creare un agente libero, ma è una sorta di condizione ontologica (una *natura kenotica*): l'onniscienza di Dio prima della creazione è solo la conoscenza di tutti i possibili, ed è già, per sua intrinseca natura, “limitata” (anche se a questo punto non sarebbe nemmeno davvero limitata, visto che non può essere che così). Nell'OT l'onniscienza, allora, non subisce una reale limitazione, bensì una scissione: onniscienza e prescienza sono considerati due cose distinte e la prima può sussistere senza la seconda. Per l'onniscienza, alleggerita dal peso della prescienza si apre, quindi, una nuova stagione. Per la prescienza, invece, c'è solo l'oblio.

## 2.2. *Prima sintesi*

Il quadro che abbiamo rapidamente tracciato in questo paragrafo costituisce un nuovo modello della divinità, alternativo ma non antagonista rispetto al CT. La struttura portante è la definizione di Dio-amore, attorno alla quale ruotano le definizioni degli altri attributi divini, modificate per rendere ragione della relazionalità di Dio. La motivazione ultima di questa complessiva revisione, però, giova ricordarlo, sta nella complessa questione della conciliabilità tra onniscienza e libero arbitrio. È interessante, quindi, dal punto di vista della storia dei concetti, l'incredibile carica esplosiva posseduta da tale antinomia, che riaffiora ciclicamente e sembra poter essere disinnescata solo ripensando l'intera struttura che la contiene. Abbiamo già visto che questa operazione viene giustificata richiamando la specificità del modello biblico di Dio, troppo spesso offuscato dalle intrusioni della filosofia greca che l'hanno alterato e stravolto. Il “Dio dei filosofi”, una volta considerato il dilemma tra onniscienza e libertà umana, risulta del tutto inappropriato a tutelare la libertà e, se non trova in Se Stesso le potenzialità per risolverlo – la considerazione razionale di un Dio *personale* potrebbe di per sé già consentirlo –, è piuttosto naturale che si rivolga a fonti alternative, quali quelle rivelate.

Come si colloca, dunque, l'OT nel possibile “spettro” di teismi che incontriamo oggi in filosofia della religione? In una recente conferenza<sup>94</sup>, Brüntrup ha proposto una possibile classificazione, partendo da un “arco di teismi” delineato da Clayton. Secondo quest'ultimo, è possibile individuare sette varianti: (1) a un estremo dell'arco troviamo il CT (Dio e il mondo

<sup>93</sup> Idem, p. 241. Sostenitore della teologia kenotica e dell'OT è J. Polkinghorne (cf. *Kenotic Creation and Divine Action*, in Id. (a cura di), *The Work of Love. Creation as Kenosis*, Eerdmans, Grand Rapids 2001, pp. 90-106).

<sup>94</sup> G. Brüntrup, *Why “Panentheism” Might Not Be a Useful Concept*, presented at *Analytic Theology and the Nature of God: Advancing and Challenging Classical Theism*, Monaco di Baviera, 8-11 Agosto 2017.

sono due sostanze separate, anche se Dio è presente nel mondo); al capo opposto abbiamo (7) il panteismo (non-duale, dove c'è un'unica sostanza-Dio); nel mezzo troviamo varie forme intermedie: (2) un Dio radicalmente immanente nel mondo; (3) un Dio che conduce il mondo verso se stesso; (4) un mondo che è *in* Dio; (5) un modello in cui la relazione Dio-mondo è simile a quella anima-corpo; (6) un modello in cui Dio e il mondo sono correlativi (necessariamente o contingentemente).

Secondo Brüntrup, genericamente il *panenteismo* – che sta appunto da qualche parte tra (2) e (6) – afferma che il mondo è *in* Dio e che la relazione Dio-mondo è *bidirezionale* (contrariamente alla relazione unidirezionale del teismo tomista, in cui la relazione mondo-Dio è solo di ragione). Brüntrup distingue allora tra:

- *Unity in Difference Panentheism* (UD): accetta (I) che il mondo sia *in* Dio (ma non sono identici), e che (II) la relazione sia bidirezionale;
- *Kenotic Bi-directional Panentheism* (KBD): accetta (I) e (II), ma afferma anche la *creatio ex nihilo*;
- *Strong Modal Bi-Directional Panentheism* (SMB): accetta (I) e (II), ma nega la *creatio ex nihilo*.

Brüntrup ritiene che in fondo anche un tomista (per esempio E. Stump) possa appartenere all'UD<sup>95</sup>. Mentre arruola Moltmann, Clayton e Bracken nel KBD (nel caso degli ultimi due si tratta di *kenotic process panentheism*). Esponenti di SMB sono invece Whitehead e Hartshorne. La conclusione di Brüntrup è che la nozione di panenteismo è troppo vaga, e andrebbe usata il meno possibile, o almeno adeguatamente specificata.

Prendendo per buona questa tassonomia – ha certamente molti limiti, ma la utilizziamo come ipotesi orientativa – dove collochiamo l'OT? Senza dubbio in KBD. Non solo perché proprio Moltmann è considerato da molti un esponente dell'OT, ma soprattutto perché la via *kenotica* è piuttosto battuta dai sostenitori dell'*open view*. Abbiamo visto infatti che il Dio dell'OT, per amore delle creature, si “auto-limita”, si contrae, lasciando cadere parte delle sue perfezioni e facendosi influenzare dalle azioni libere degli uomini. La relazione Dio-mondo, in questo modello, è chiaramente bidirezionale, sebbene la *creatio ex nihilo* sia mantenuta come punto qualificante del teismo cristiano. Non è però del tutto chiaro come l'OT articoli il KBD, sempre ammesso che gli autori dell'OT accettino di essere definiti panenteisti (la loro adesione formale al CT potrebbe quantomeno farcelo dubitare). È un panenteismo certamente non deterministico, data l'apertura causale. Eppure, nell'OT abbiamo effettivamente una situazione anomala: da un lato è marcata l'indipendenza (autonomia) del mondo da Dio, dall'altro il mondo ha una tale influenza su Dio da essere quasi *in* esso. Se a questo si aggiunge che – con Brüntrup – possiamo affermare che nessun teismo che affermi l'onnipresenza di Dio possa essere del tutto estraneo al panenteismo<sup>96</sup>, si può senz'altro dire che l'OT è “in qualche modo” un panenteismo. Non in quanto OT, ma piuttosto perché “teismo”. Se per l'attribuzione del termine ‘panenteismo’ si ritiene sufficiente la bidirezionalità, magari associata alla dottrina della creazione eterna<sup>97</sup>, allora l'OT – che non le esclude –, può essere a pieno titolo un panenteismo<sup>98</sup>. L'OT rende però insoddisfacente la

<sup>95</sup> Solo il deismo, forse, afferma una totale trascendenza di Dio.

<sup>96</sup> Cf. B.P. Göcke, *Concepts of God and Models of the God-world relation*, in «Philosophy Compass», n. 12, 2017. Nell'articolo è ricordato anche il *Theistic Emergentism*, un'ipotesi panenteistica piuttosto recente.

<sup>97</sup> Cf. fine del par. 2.

<sup>98</sup> Queste forme di panenteismo non sono molto lontane dal CT ‘partecipativo’, giacché Dio e mondo non coincidono mai del tutto (nemmeno nel PT, per certi versi). Il panenteismo, tuttavia, proprio come il CT, nel porre la *dipolarità* di Dio (immanente e trascendente) deve accettare la dottrina dell'analogia, pur chiamandola in altro modo. Sull'articolazione tra immanenza e trascendenza *ogni* teismo si scopre apofatico, cioè nella necessità di affermare verità antinomiche.

classificazione proposta, perché forse l'unica etichetta che gli si addice è quella di *teismo bidirezionale*<sup>99</sup>.

È doveroso ricordare, comunque, che nemmeno il CT è una posizione monolitica, e potrebbe essere distinta al suo interno tra posizione classica 'tradizionale', 'modificata' o 'revisionista'<sup>100</sup>, in base a quanto sono 'forti' intesi gli attributi divini in ciascuna di esse. L'OT potrebbe stare tra la seconda e la terza. Sicuramente l'OT non è una forma di *euteleology* (nella quale Dio è identificato con la Realtà *qua* realizzante il fine/bene che le è immanente<sup>101</sup>), almeno se quest'ultima afferma che non esiste un soggetto conoscente (Dio).

Infine, oggi si tende a contrapporre il CT al *Personal Theism* (PeT). Nel primo Dio è semplice, immutabile, eterno, aseità pura. Nel PeT Dio ha intenzioni, piani, flussi di coscienza, relazioni con le creature e un carattere morale<sup>102</sup>. L'OT, come il PeT e molti altri teismi non-standard, è sospettoso riguardo ad alcuni attributi come la semplicità e l'immutabilità, laddove questi compromettano una visione realmente *personale* di Dio<sup>103</sup>. Un modo per distinguere tra CT e PeT, del resto, è quello di ritenere il secondo più vicino al 'Dio biblico', e il primo al cosiddetto 'Dio dei filosofi'. Il Dio del PeT sarebbe più coinvolto nelle vicende del mondo, con cui entra in una sorta di dialettica-relazione storica. Vedremo che l'OT sottolinea fortemente la sua preferenza per il 'Dio biblico' (abbiamo già visto quanto l'accento sul Dio personale sia pervasivo).

Sono comunque distinzioni che valgono fino a un certo punto: un autore appartenente al CT come Tommaso d'Aquino non avrebbe alcuna remora a pensarsi come un PeT, giacché a determinare la personalità della sostanza divina è il suo possedere intelletto e volontà ('persona' è *id quod est perfectissimum in tota natura*<sup>104</sup>; *STh.* I, q. 29, a. 3). Tommaso, cioè, non riscontrerebbe alcuna difficoltà ad affermare un *personal omniGod* (un Dio con tutti gli *omni-attributes*, intesi in senso forte) pienamente personale, neppure quando il termine 'persona' venga applicato sia a Dio sia ai tre distinti della Trinità. Essere persona in un modo simile a quello umano è una perfezione dell'essere<sup>105</sup> (è l'essere al massimo grado) e quindi Dio non può che esserlo, sebbene in una modalità per certi versi a noi sconosciuta.

OT, CT e PeT condividono quindi la teologia dell'essere perfetto, anche se la implementano in forme diverse. Nell'OT si riconosce che l'*omni-perfection* è impossibile se tutti gli attributi sono intesi in senso forte, e che è dunque necessario trovare il modo specifico in cui una perfezione rende Dio divino. L'onniscienza dinamica è il modo *possibile* di essere onnisciente, e quindi non viola il motto anselmiano secondo cui Dio è l'*id quo maius cogitari*

<sup>99</sup> Bisogna ricordare, comunque, che anche il CT sulla questione della bidirezionalità rimane 'sospeso'. Ferri ha mostrato, ad esempio, che la distinzione tra relazioni *reali* e *di ragione*, nell'Aquinate, è un'ammissione dei limiti della nostra capacità di comprendere Dio, anziché la descrizione della qualità della relazione Dio-mondo. Per conoscere quest'ultima dovremmo porci *ex parte Dei* (cf. R. Ferri, *La relazione tra Dio e il creato secondo Tommaso d'Aquino*, in «Filosofia e Teologia», n. 26, 2012, pp. 93-103). Quel che possiamo dire, dunque, è che Dio è affetto dal mondo, ma in un modo che ci è del tutto sconosciuto. Nella Trinità c'è asimmetria tra Padre e Figlio (è il primo che genera), ma anche reciprocità: questo potrebbe in qualche modo valere anche per la relazione Dio-mondo (cf. E. Muller, *Real Relations and the Divine: Issues in Thomas's Understanding of God's Relation to the World*, in «Theological Studies», n. 56, 1995, pp. 673-95, qui p. 693).

<sup>100</sup> J.W. Cooper, *Panentheism. The other God of the Philosopher*, InterVarsity Press, Nottingham 2007.

<sup>101</sup> J. Bishop, K. Perszyk, *A Euteleological Conception of Divinity and Divine Agency*, in T. Schärfl, Ch. Tapp, V. Wegener (a cura di), *Rethinking the Concept of a Personal God*, Aschendorff, Münster 2016, pp. 211-25.

<sup>102</sup> T. Schärfl, *Introduction: Rethinking the Concept of a Personal God*, in T. Schärfl, Ch. Tapp, V. Wegener (a cura di), *Rethinking the Concept of a Personal God*, cit., pp. 3-31.

<sup>103</sup> Un sostenitore della posizione *personal* è Swinburne (*The Christian God*, Clarendon Press, Oxford 1994, p. 125), per il quale Dio è una persona essenzialmente immateriale, onnipresente, creatore e sostenitore dell'universo, perfettamente libero, onnipotente, onnisciente, perfettamente buono e fonte dell'obbligazione morale.

<sup>104</sup> Perché esiste *per se* e può agire per la propria natura (*per se agere*), quindi 'liberamente'.

<sup>105</sup> Cf. W.N. Clarke, *Person and Being*, Marquette University Press, Milwaukee 1993.

*nequit*<sup>106</sup>. La perfezione è infatti collegata al tipo di essere di un'entità la quale è tenuta a possedere la perfezione che le è propria.

### 2.3. *Modello classico vs Modello biblico: a confronto con la tradizione*

Come abbiamo più volte sottolineato, gli autori incontrati ribadiscono costantemente che la posizione dell'OT non è contraria alla tradizione. Pur riconoscendole una portata innovativa, non intendono porsi al di fuori dell'ortodossia. Da questo punto di vista Rice è piuttosto esplicito: «Il nostro obiettivo è formulare un concetto di Dio che rimanga il più possibile vicino alla tradizione cristiana. Pertanto, la nostra prospettiva fondamentale è quella di un cristianesimo conservativo»<sup>107</sup>. Tale dottrina vuole integrare (e non negare) il CT, ed effettivamente pone forti limitazioni all'apertura di Dio. In particolare, abbiamo visto che la nuova versione dell'onniscienza attribuisce a Dio una conoscenza molto ampia, “quasi” totale.

I criteri stabiliti da Rice e Sanders per valutare la validità della loro dottrina sono quelli storicamente utilizzati per escludere alcune eresie. Per Rice una dottrina “conservativa” deve essere fedele alla Bibbia, logicamente coerente ed esperenzialmente significativa<sup>108</sup>. Per Sanders, una volta stabilito che il linguaggio umano possa dire qualcosa del divino, i criteri sono quattro: (I) accordo con i temi maggiori della Scrittura; (II) consonanza con la tradizione; (III) intelligibilità concettuale (consistenza e comprensività); (IV) adeguatezza delle risposte alle domande della vita. Gli ultimi criteri di entrambi gli autori riguardano l'aspetto, secondario per il nostro lavoro, della rilevanza per la vita reale del cristiano e della comunità. I criteri fondanti, per i teisti dell'OT, sono però (I) e (III). Riguardo al criterio (III), i sostenitori dell'OT ritengono di averlo rispettato fornendo la revisione degli attributi che abbiamo visto. Quel modello risulta intelligibile e logicamente coerente, e di conseguenza adeguato a esprimere la fede cristiana.

Concentriamoci dunque sul primo criterio. Non è possibile avventurarsi in una discussione sulla corretta esegesi della Scrittura, come già specificato in apertura della sezione. La Bibbia, come sottolineato da Hasker, è fondamentalmente preteoretica nel suo approccio, almeno per quanto riguarda la relazione tra la sovranità di Dio e la libertà umana: alcuni passaggi possono essere citati a supporto della tesi della completa determinazione da parte di Dio di ogni cosa, altri sottolineano maggiormente la libertà dell'uomo<sup>109</sup>. A noi interessa di più il discorso generale che un autore come Sanders imposta nella sua opera riguardo al *circolo ermeneutico* che si instaura tra noi e il testo sacro. Egli sostiene che la Bibbia contiene un linguaggio metaforico e antropocentrico, con il quale viene fornita un'immagine di Dio e della relazione di Dio con l'uomo. Le *conceptual metaphors* che si incontrano nei testi sono veicoli per mezzo dei quali leggiamo il mondo ma non possono esaurire tutto ciò che può venire detto di una certa realtà, anche perché sono *culturally constrained* (un esempio può essere il dire a qualcuno ‘sei una volpe’). Accanto alle metafore, nei testi sacri incontriamo degli *image schemas*, delle strutture preconettuali tratte dalla nostra esperienza (per esempio, noi-voi, alto-basso, dentro-fuori ecc.). Infine esistono degli *idealized cognitive models* che noi applichiamo all'esegesi biblica e che sono culturalmente

<sup>106</sup> «O Signore, tu sei non solo ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore, *ma sei anche più grande di tutto ciò che può essere pensato*» (*Proslogion*, XV.1; corsivi nostri). La seconda parte del motto indica che perfino le perfezioni di Dio devono lasciare spazio all'impensabile, non possono essere gabbie che racchiudono il suo mistero.

<sup>107</sup> R. Rice, *God's Foreknowledge and Man's Free Will*, cit., p. 11.

<sup>108</sup> Idem, p. 107.

<sup>109</sup> Per una breve lista di versetti: cf. J. Rissler, *Open Theism*, in «Internet Encyclopedia of Philosophy», [www.iep.utm.edu](http://www.iep.utm.edu), par. 2, 2015.

determinati. Per esempio, quando noi pensiamo a un matrimonio, ci riferiamo a quello che culturalmente abbiamo idealizzato, in cui ci sono amore e fedeltà tra due coniugi e altri vincoli di costume<sup>110</sup>.

Secondo Sanders, gli autori biblici hanno utilizzato molte metafore per parlare di Dio. L'importante è distinguere tra le metafore che si collocano su un *basic level*, come quelle che dipingono Dio con le braccia e la voce, e quelle che si collocano su un *abstract level*, come quelle che si riferiscono a emozioni ed eventi mentali. Così, mentre non possiamo considerare letteralmente vero che Dio abbia delle braccia, dobbiamo considerare seriamente l'affermazione 'Dio ha cambiato proposito', si è 'pentito' o altre affermazioni di questo tipo. Naturalmente, dobbiamo tenere in considerazione le varie metafore concettuali presenti nel testo sacro (per esempio, Dio come padre, madre, roccia, giudice, sovrano ecc.) perché nessuna metafora, da sola, è adeguata a esprimere Dio. Questo non è un problema secondario se osserviamo la storia della teologia: nel corso del tempo, infatti, numerosi modelli teologici si sono costruiti intorno ad alcune metafore concettuali, che hanno finito per diventare dominanti. Differenti modelli, conclude Sanders, generano differenti teologie con le quali sono compresi Dio e la sua relazione con il mondo. Per esempio, si può sviluppare una teologia in cui è predominante l'idea di provvidenza meticolosa a discapito di una in cui Dio è un *risk taker*<sup>111</sup> (si veda la Parte II).

Sanders chiama *control beliefs* gli *idealized models*, definendoli quelle idee e quei valori che sono usati come paradigmi e presupposti per interpretare la nostra esperienza, riconoscere i problemi e organizzare le informazioni<sup>112</sup>. Spesso, prosegue l'autore, «le nostre credenze di controllo ruotano attorno o dipendono da poche metafore prese dalla Bibbia che servono da chiavi per aprire la porta dell'interpretazione di tutti gli altri passaggi»<sup>113</sup>. Tutto questo discorso riguardo all'esegesi sarebbe secondario per un teista se Sanders non compisse, poche righe più avanti, il passo cruciale: «Nella storia della chiesa sono state sviluppate delle linee guida, spesso inconsapevolmente, per interpretare le metafore bibliche. Le linee guida, una volta stabilite, funzionano come gli assiomi della geometria, assunti con incontestabile certezza. Esse sono state formulate nella certezza che il modo di parlare di Dio della filosofia greca (impassibile, immutabile, eterno ecc.) era superiore al modo antropomorfo della Scrittura (padre, mutevole, sofferente ecc.). [...] Ora, noi troviamo difficile esaminare criticamente le nostre credenze di controllo circa la natura di Dio»<sup>114</sup>. Il compito degli OT, quindi, sarà quello di analizzare il modello classico di Dio per scoprire se l'immagine che appare attraverso di esso sia la stessa del ritratto biblico<sup>115</sup>. Una sorta di "genealogia", psicologica e teorica, del teismo classico.

**Fig. 1** - Il circolo ermeneutico nell'esegesi biblica secondo Sanders.

<sup>110</sup> Per l'intero capoverso cf.: J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., pp. 18-21.

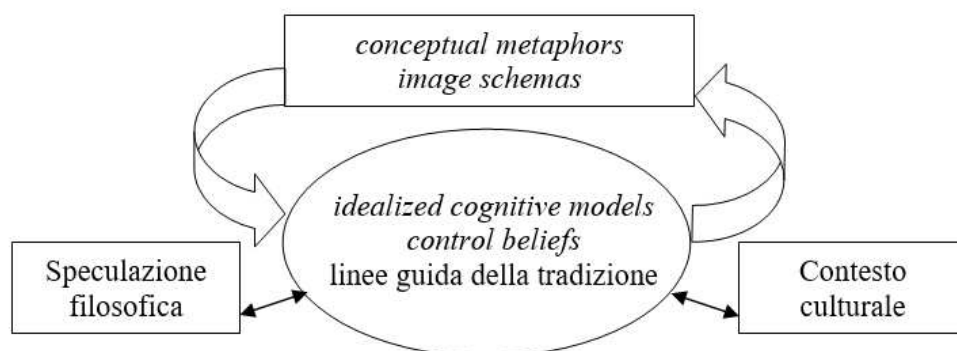
<sup>111</sup> Per l'intero capoverso cf.: idem, pp. 22-27.

<sup>112</sup> C. Pinnock, *The Grace of God and the Will of Man*, cit., p. 168. Si possono anche definire 'metafore assopite' o 'consolidate', che divengono quindi 'nomi propri' (al contrario dei nomi impropri) per indicare il divino (V. Melchiorre, *La via analogica*, cit., p. 291).

<sup>113</sup> C. Pinnock, *The Grace of God and the Will of Man*, cit., p. 168.

<sup>114</sup> Idem, p. 169.

<sup>115</sup> Ibidem.



Certo, sottolinea Pinnock, dobbiamo correggere le distorsioni teologiche senza «overcorrect»<sup>116</sup> queste convinzioni. L'incontro tra il pensiero biblico e quello classico nella chiesa primitiva ha generato significative intuizioni e ha aiutato i cristiani a evangelizzare i pagani, ma bisogna scovare i virus teologici che in questa operazione hanno infettato la dottrina cristiana su Dio<sup>117</sup>. In queste affermazioni emerge un tratto caratteristico della cultura protestante, che ha sempre guardato con sospetto l'eccessiva ellenizzazione del cristianesimo e l'intromissione della filosofia, soprattutto quella di stampo scolastico.

Qui è possibile fare una glossa. Se da un lato può essere corretto il tentativo di ridurre l'eccessiva ellenizzazione<sup>118</sup>, bisogna stare attenti che il movimento da Atene verso Gerusalemme<sup>119</sup> non ci faccia dimenticare che parte del cammino è stato comunque compiuto ad Atene e non pare possibile prescindere. Il richiamo al "modello biblico" potrebbe cioè spingerci a chiederci *che tipo* di deellenizzazione sia perseguita – ammesso che lo sia – dai sostenitori dell'OT. Molto di frequente tale operazione è più un vago sentimento che un'azione riflessa e motivata. Se con deellenizzazione si intende una purificazione di certe posizioni filosofiche, allora, «una deellenizzazione, in qualche modo, si può rintracciare già nella cosiddetta "ellenizzazione" del Cristianesimo, dato che sarebbe stato naturalmente impensabile l'accoglimento puro e semplice della civiltà classica. [...] Anche quando ciò avvenne [...] non si trattò – a ben vedere – di una semplice acquisizione, ma piuttosto di un nuovo conferimento di senso ad espressioni che dovevano servire per illustrare il mistero»<sup>120</sup>. Nell'OT c'è però un più profondo scetticismo nei confronti della cultura classica, dovuto al fatto che le soluzioni al problema dell'onniscienza – basate su una metafisica classica – sono insufficienti. Tuttavia, la critica dell'OT non sfocia mai nel relativismo, in uno «stile di pensiero completamente diverso»<sup>121</sup>.

Abbiamo visto che gli esponenti dell'OT dichiarano una certa adesione al CT, e quindi la loro deellenizzazione sembra consistere nella *prosecuzione* della purificazione di alcuni suoi elementi, non in un rifiuto della ragione 'forte' in vista di una rifondazione su base relativistica della fede. La fede degli OT non viene liberata dalla filosofia, né è proclamata un'inferiorità della filosofia rispetto alla fede. La ricerca di una visione sistematica e ragionevole della realtà non viene meno. Certo, gli OT credono in una qualche forma di "sviluppo dei dogmi", proponendo di superarne più di uno (quelli filosofici del teismo classico, almeno) in virtù di una tradizione più profonda; ma tale approfondimento non sfocia

<sup>116</sup> C. Pinnock, *The Openness of God: a Biblical Challenge*, cit., p. 105.

<sup>117</sup> Cf. Idem, pp. 8-9.

<sup>118</sup> Idem, p. 101.

<sup>119</sup> C. Pinnock, *The Grace of God and the Will of Man*, cit., p. 191.

<sup>120</sup> F.L. Marcolungo, *Cristianesimo e metafisica classica. Per una critica ai presupposti filosofici della deellenizzazione*, Maggioli, Santarcangelo di Romagna 1981, p. 17.

<sup>121</sup> Idem, p. 18.

mai nel soggettivismo, visto che l'OT è proposto come dottrina razionale e, per i suoi sostenitori, insuperabile. Nessun cedimento, quindi, né a una teologia radicale, né a una teologia dialettica, né al fideismo. Si può notare inoltre che, pur volendo uscire da una visione ellenistica eccessivamente razionalizzante del messaggio biblico, gli OT finiscono poi col proporre un modello altrettanto razionale, seppur con conclusioni diverse. Per certi versi, l'OT potrebbe addirittura sembrare il tentativo di "spiegare troppo", poiché nel tentativo di salvaguardare la libertà umana e spiegare così la relazione uomo-Dio, l'OT sacrifica una parte del mistero di Dio. Un'eccessiva razionalizzazione, quindi, abbastanza frequente nella filosofia analitica della religione e nella teologia anglosassone<sup>122</sup>. Forse però è più onesto riconoscere che CT e OT pongono il 'mistero' in un punto diverso dell'argomentazione riguardo alla compatibilità tra onniscienza e libertà umana.

Vale dunque anche per l'OT il monito secondo cui «richiamarsi a categorie bibliche non implica la preclusione della formulazione dogmatica e anzi serve a meglio comprendere la specificità del messaggio cristiano»<sup>123</sup>. Anche se andrebbe valutato se l'OT rispetti il CT solo "a parole". Sembra infatti – lo vedremo nelle conclusioni – che mettere in discussione alcuni nodi, come l'onniscienza, conduca al di fuori della metafisica "classica". Pur con queste precisazioni, è comprensibile che i sostenitori dell'OT tendano a sottolineare il più possibile le differenze tra il loro modello e il modello classico, evidenziando forse con eccessivo tono polemico i difetti di quest'ultimo. È comprensibile dal momento che gli autori vogliono proporre qualcosa di nuovo. Una distanza tra i modelli così accentuata però non è reale e, forse, nemmeno è ritenuta tale dagli stessi OT. Dopo tutte queste premesse, vediamo ora di descrivere i due modelli di divinità, le due 'credenze di controllo' a cui stiamo facendo riferimento. Una piccola precisazione terminologica: definiamo 'biblico' il secondo modello perché l'OT lo ritiene più adeguato per comprendere il Dio della Scrittura<sup>124</sup>, anche se i teologi classici direbbero che è il loro modello a essere più fedele alla Bibbia, e che la stessa opposizione tra un Dio biblico e un Dio dei filosofi è priva di senso<sup>125</sup>.

Il *modello classico* o del *Dio assolutistico*: questo modello è stato formulato a partire dalle acquisizioni della filosofia greca, in particolare quella di stampo neoplatonico. La filosofia greca non ha mai rifiutato la religione, ma ha cercato di sottometterla al vincolo di un'astratta e impersonale nozione di realtà ultima<sup>126</sup>. Il modello, dunque, prevede un Dio atemporale, semplice<sup>127</sup>, atto puro, immutabile in senso forte (immobile), impassibile, dotato di sovranità specifica (accade solo ciò che Dio ordina) e di provvidenza meticolosa, onnisciente (conosce tutte le verità) e che possiede un'esaustiva e completa prescienza<sup>128</sup>. Infine, il disegno di Dio è efficace e infallibile. Dio è completamente trascendente, autosussistente. Sanders ritiene che la metafora privilegiata di questo modello sia quella del sovrano assoluto<sup>129</sup>.

Il *modello biblico* o del *Dio personale*: in questo modello Dio è vivente, comprensivo, amante. È l'immagine di Dio dipinta nel paragrafo precedente, che Sanders condensa

---

<sup>122</sup> W.J. Wainwright, *Theology and Mystery*, in T.P. Flint, M.C. Rea (a cura di), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2009, pp. 78-102, qui p. 80.

<sup>123</sup> Idem, p. 145.

<sup>124</sup> Cf. C. Pinnock, *The Openness of God: a Biblical Challenge*, cit., p. 103.

<sup>125</sup> B. Miller, *A Most Unlikely God*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1996, p. 168. Evidentemente, si tratta di una questione molto dibattuta nella letteratura, della quale non è possibile offrire un resoconto esaustivo.

<sup>126</sup> Idem, p. 61.

<sup>127</sup> Cf. W. E. Mann, *Simplicity and Immutability in God*, in T.V. Morris (a cura di), *The Concept of God*, Oxford University Press, Oxford 1987, pp. 253-67.

<sup>128</sup> J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., pp. 194-95.

<sup>129</sup> C. Pinnock, *The Grace of God and the Will of Man*, cit., pp. 169-73.



nell'espressione 'Dio personale': un agente che agisce, vuole, pianifica, ama, crea e valuta in relazione con altre persone. Egli stabilisce le regole iniziali del gioco ed è fedele alle sue scelte, ma si apre alle risposte degli uomini, è dinamico.

Ora, tenendo presente che questi modelli costituiscono una semplificazione per certi versi eccessiva, per un sostenitore dell'OT il modello biblico, anche se non perfetto, è migliore di quello classico<sup>130</sup> perché consente di spiegare in modo ottimale i passi della Bibbia in cui Dio si manifesta in modo molto "umano" (cambia opinione e piani, si arrabbia ecc.) e allo stesso tempo, integrando e non rifiutando del tutto il modello classico, riesce a dare ragione anche di quelle parti del testo sacro in cui Dio appare come onnisciente, immutabile, trascendente ecc. Il modello riesce perfino a spiegare le profezie, secondo questi autori, garantendo allo stesso tempo la libertà umana di fare altrimenti (di ciò parleremo nel paragrafo sulle questioni teologiche).

Tuttavia, se le credenze di controllo governano l'esegesi, in che modo vanno usate? Come controlliamo queste credenze? Com'è Dio realmente? In realtà forse non ci sono risposte definitive a questi interrogativi, anche se abbiamo accennato ad alcune ipotesi. La prima afferma una sostanziale *ermeneutica infinita*: le credenze di controllo sono legate alla cultura e al momento storico e quindi sono intrinsecamente soggette a cambiamento. D'altro canto – è la seconda ipotesi – sembrano esserci dei criteri per valutare le nostre opzioni teologico-filosofiche e lo stesso Sanders ne ha indicati alcuni, su riportati. Certi sostenitori dell'OT, per esempio Basinger<sup>131</sup>, riconoscono comunque che il loro modello non può essere considerato migliore in senso assoluto. Anche altri modelli possono essere consistenti, logici e in accordo con buona parte della Scrittura. A patto che si traggano tutte le conclusioni: il CT non è logicamente incoerente – e può permettere una buona ermeneutica biblica – se non ammette l'esistenza di una libertà così come è definita nella tesi libertaria. Si tratta di essere consapevoli di ciò a cui si rinuncia. Nella visione di Sanders, invece, riguardo alla scelta dei modelli, si configura una sorta di 'senso illativo', per usare un concetto piuttosto famoso. Un modello acquista autorevolezza non in virtù della sua perfezione, ma perché varie ragioni in suo favore si "accumulano"<sup>132</sup> e lo rafforzano. Il credente, il filosofo, il teista riconoscono che il quadro offerto da quel modello ha una sua ragionevolezza, riesce a collegare vari concetti tra loro adattandosi alla realtà esperita.

Un'operazione da compiere, tuttavia, è quella di cercare una conferma del proprio modello nei pensatori che ci hanno preceduto. Questo è un problema squisitamente teologico-ecclesiale, dal momento che è tipico di una tradizione religiosa cercare di mostrare una certa continuità, cambiare senza rinnegare. Sanders dedica lunghi capitoli a ripercorrere la storia della chiesa per mostrare che tracce di OT sono presenti almeno nei primi padri della chiesa<sup>133</sup>. Non è certo possibile ripercorrere qui tale percorso. Possiamo limitarci a dire, però, che cercare di far diventare gli autori classici degli OT sia quasi impossibile e disonesto, in particolar modo per figure come Agostino o Tommaso. Tuttavia, non sembra scorretto tentare di individuare in questi autori delle aperture, dei semi di OT, degli spunti che ci consentano di affermare che l'OT, sebbene non sia mai stato sostenuto direttamente, non sia, almeno, del tutto escluso. Questa convinzione ci deriva dal fatto che la compresenza nella dottrina cristiana dell'affermazione della piena onniscienza e della piena libertà umana ha impedito l'esclusione completa dell'OT da parte dei padri e dei dottori della chiesa.

---

<sup>130</sup> J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., p. 30.

<sup>131</sup> C. Pinnock, *The Openness of God: a Biblical Challenge*, cit., p. 176.

<sup>132</sup> J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., p. 33.

<sup>133</sup> C. Pinnock, *The Openness of God: a Biblical Challenge*, cit., pp. 59-100 e J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., pp. 140-72.

L'affermazione delle due verità di fede ha sempre vincolato i pensatori cristiani a mantenerle entrambe, anche a costo di peripezie argomentative come quelle di Molina e alla "resa" della Congregazione *de Auxiliis*. Rispetto al cristianesimo riformato, è evidente che per il cattolicesimo la situazione è leggermente più complessa, giacché nel Concilio Vaticano I vi sono affermazioni sull'onniscienza che sembrano vincolare il teologo a sostenere la visione classica. Nei decreti della III sezione troviamo scritto, infatti, che «Dio è infinito nell'intelletto» e «tutte le cose sono svelate e aperte ai suoi occhi (Eb 4,13), anche quelle che avverranno per la libera azione delle creature»<sup>134</sup>. Ad ogni modo, anche le affermazioni conciliari richiedono un'interpretazione. Per esempio, si può immaginare che le azioni future siano svelate a Dio come possibilità. Si tratta comunque di una questione non del tutto attinente al nostro lavoro, anche se giovava ricordarla.

Prima di passare alle questioni teologiche, riprendiamo un concetto a cui abbiamo accennato ma che non abbiamo ancora approfondito: la *simple foreknowledge*.

#### 2.4. *Simple Foreknowledge vs Present Knowledge*

L'OT ritiene possibile solo una divina *Present Knowledge*, che oppone alla cosiddetta *Simple Foreknowledge* (SFK), chiamata spesso in causa nei dibattiti sulla scienza media come termine di paragone e teoria alternativa<sup>135</sup>. La SFK include tutte le attuali e future scelte libere, ma non è, come la *Middle Knowledge* (MK), una conoscenza di ciò che potrebbe accadere in certe circostanze, bensì la conoscenza precisa di ciò che accadrà: in Dio non c'è solo la conoscenza dei controfattuali della libertà, bensì una "diretta visione" del futuro, "tutta in una volta" e atemporale. Non si parla di conoscenza di proposizioni, ma della conoscenza di eventi concreti del futuro: tutti gli eventi, passati, presenti o futuri sono vividi e completi nella loro presenza epistemica in Dio.

La SFK viene frequentemente posta in contrapposizione alla MK, con l'idea che la SFK offra una maggiore capacità di controllo provvidenziale sul creato rispetto alla MK. In realtà, fanno notare Hasker e Sanders, dal momento che Dio conosce già il futuro, anche per Lui è "troppo tardi" per intervenire provvidenzialmente nel presente e cambiare – eventualmente – il corso degli eventi<sup>136</sup>. Con una totale prescienza non c'è alcunché da decidere e su cui intervenire<sup>137</sup>, e quindi Dio non sarebbe nulla più che un osservatore passivo<sup>138</sup> di Se Stesso. Un Dio con SFK, la totale e costante prescienza di tutto ciò che è attuale in realtà non pre-vede nulla<sup>139</sup> (com'era per la *timeless solution* di Boezio e Tommaso). Se Dio possiede la SFK, quindi, non può agire nel mondo e questa conoscenza non lo aiuta nel governo provvidenziale del mondo<sup>140</sup>. I sostenitori dell'OT, pertanto, invitano a rifiutare sia la MK sia la SFK, perché entrambe inadeguate.

## PARTE II.

### 3. *Questioni teologiche: se Dio giocasse a scacchi?*

<sup>134</sup> G. Alberigo, *Decisioni dei Concili Ecumenici*, Utet, Torino 1978, pp. 761-63.

<sup>135</sup> D. Migliorini, *Prospettive del molinismo nel dibattito contemporaneo...*, cit., pp. 71-106.

<sup>136</sup> Cf. W. Hasker, *God, Time and Knowledge*, cit., pp. 53-63.

<sup>137</sup> J. Sanders, *Why Simple Foreknowledge Offers no more Providential Control than the Openness of God*, cit., pp. 26-40.

<sup>138</sup> Cf. D. Basinger, *Middle Knowledge and Classical Christian Thought*, cit., p. 417.

<sup>139</sup> Idem, p. 418.

<sup>140</sup> W. Hasker, *A Philosophical Perspective*, in C. Pinnock, *The Openness of God*, cit., p. 150; J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., pp. 209-17.

Delineato almeno per sommi capi il quadro concettuale dell'OT, nella sezione che segue saranno raggruppate alcune questioni centrali della teologia (naturale, filosofica e positiva). Le affronteremo brevemente una per una in successione.

*Provvidenza.* La visione di una realtà aperta e di un'esperienza dinamica del mondo da parte di Dio, scrive Rice, richiede una più minuziosa comprensione della provvidenza divina<sup>141</sup>. L'*open view* non considera il piano divino per questo mondo come fisso o invariante dall'eternità; piuttosto, i propositi divini si implementano in un contesto storico dinamico<sup>142</sup>. Di conseguenza, è necessario distinguere tra: (1) gli obiettivi ultimi di Dio per il mondo; (2) i corsi d'azione che Egli intraprende per raggiungerli. Dio può predisporre un piano generale che va dall'attimo della creazione alla ricapitolazione di tutte le cose – come indicato nei cinque punti del secondo paragrafo – ma non dispone tutte le tappe attraverso cui questo percorso si articola. Le uniche certezze sono l'inizio e la fine, come potrebbe lasciare a intendere la famosa immagine della nave descritta da Dante<sup>143</sup>. Dio può conoscere tutte le possibili risposte a tutte le possibili situazioni, ma non conosce in anticipo quali si realizzeranno nel mondo reale.

L'immagine ripresa frequentemente nei testi<sup>144</sup> è quella del giocatore di scacchi, proposta da Geach. È una metafora usata per assicurare che, nonostante la libertà delle creature e l'indefinitezza del futuro, Dio mantiene il controllo sul creato. Scrive Geach:

«Dio è il Grande Maestro supremo che ha tutto sotto il suo controllo. Alcuni giocatori aiutano consapevolmente il suo piano, mentre altri lo ostacolano; qualsiasi cosa i giocatori facciano, il piano di Dio viene eseguito; sebbene varie mosse nel gioco di Dio possano essere la risposta alle varie mosse dei giocatori, Dio non può essere sorpreso, contrastato, truffato o deluso. Dio, come un gran maestro di scacchi, è in grado di portare a termine il suo piano. [...] Nessuna mossa dei giocatori può forzare Dio a improvvisare: la sua conoscenza del gioco abbraccia tutte le possibili strategie»<sup>145</sup>.

---

<sup>141</sup> R. Rice, *God's Foreknowledge and Man's Free Will*, cit., p. 63.

<sup>142</sup> Idem, p. 65.

<sup>143</sup> Dante Alighieri, *Divina Commedia*, Paradiso XVII, 37-42. Gli interpreti sono concordi nel ritenere che la formazione e la teologia di Dante siano tomistiche (cf. G. Roatta, *Liberio arbitrio, grazia, predestinazione, fondamento unitario della Divina Commedia*, Pia Società San Paolo, Roma 1947; G. Businelli, *Il dubbio di Dante sulla predestinazione*, Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. et religionis catholicae, vol. VIII, Roma 1943). Partendo da questo, pur ammettendo una sproporzione tra il Dio-Infinito e il proprio intelletto-finito (Paradiso XXXIII, 124-126; XIX, 52-63) Dante vuole tentare di spiegare, all'interno della *Divina Commedia*, come possa sussistere il libero arbitrio dell'uomo di fronte alla predestinazione divina (Purgatorio XVI, 67-78). Nel canto XVII del Paradiso, Dante tenta di risolvere la questione con una metafora, che richiama quella dell'uomo della montagna di Tommaso: un uomo che assista da terra alle manovre di una nave non rende necessario quel movimento, non lo condiziona (Paradiso, XVII, 37-42). Dante sembra voler affermare che Dio conosce dall'eternità tutti gli eventi contingenti, propri del mondo terreno, ma la prescienza divina non conferisce necessità alle cose. Come in Tommaso, però, il passo sembra risolvere il problema della libertà sostenendo che la 'prescienza' di Dio è in realtà 'scienza', il suo 'prevedere' è un 'vedere' sempre presente (cf. D. Migliorini, *La «soluzione tomistica»*, cit.). Questa immagine della nave potrebbe essere letta, per ipotesi, con gli occhi dell'OT: la nave è l'uomo, o l'umanità nel suo insieme. Essa è libera di navigare e Dio può prevedere i suoi movimenti solo in parte. Può andare un po' a destra, un po' a sinistra, risalire il fiume o discenderlo in fretta. Può continuare la sua navigazione senza intoppi oppure addirittura rischiare di affondare. Il fiume è il mondo e la sua storia, che scorre seguendo le sue regole. È stato creato da Dio e l'uomo vi naviga con la libertà che gli è propria e con l'aiuto di Dio. L'uomo a terra è Dio, che guarda la nave e, se vede che sta affondando, se i marinai (gli uomini) lo richiedono, è pronto a intervenire (Provvidenza). La sorgente è l'inizio del mondo e della storia (creazione); la foce è la fine della storia: prima o poi le forze o il carburante (il tempo) finiranno e la nave non potrà che lasciarsi trasportare e giungere alla foce (il Giudizio) e poi al mare aperto (il Regno), che Dio ha preparato perché l'uomo meritevole lo abiti per l'eternità.

<sup>144</sup> R. Rice, *God's Foreknowledge and Man's Free Will*, cit., p. 63 e J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., p. 243.

<sup>145</sup> P. Geach, *Providence and Evil*, cit., p. 58.

Il direttore di teatro o il leader di una cordata di arrampicatori<sup>146</sup> sono altre analogie che si possono fare, tenendo presente che in nessuna si vuole sostenere che lo svolgimento del gioco sia già deciso in partenza, bensì che a Dio è garantita la vittoria finale<sup>147</sup> e che è Lui a decidere le regole iniziali del gioco<sup>148</sup>. L'analogia degli scacchi significa pure che Dio ha la possibilità di integrare ogni cosa all'interno del suo piano<sup>149</sup>, anche il male gratuito (sebbene questo non voglia dire che il male gratuito faccia parte di esso o sia "riciclato" a fin di bene; semplicemente, anche il male gratuito verrà sconfitto nell'atto finale di instaurazione del Regno)<sup>150</sup>. Nel gioco della vita, quindi, Dio a volte può decidere da solo cosa accadrà, ma solitamente modifica il proprio piano per accomodare le scelte libere delle creature<sup>151</sup>. Per esempio, Dio può decidere che in un momento della storia manderà suo Figlio, ma l'anno esatto potrebbe dipendere da una serie di condizioni storiche che sono il frutto delle azioni umane.

Alcuni concetti indispensabili per parlare della provvidenza nell'OT riguardano il *range of control*<sup>152</sup> che attribuiamo alla provvidenza divina. Gli autori dell'OT distinguono tra:

*provvidenza meticolosa* (MP): Dio prevede e interviene in ogni singolo evento del mondo, anche minimo. Hasker la definisce in questo modo: «Dio assicura che nessun caso di malvagità sia permesso senza che generi un bene più grande o prevenga un male maggiore»<sup>153</sup>;

*provvidenza generale* (GP): Dio prevede l'andamento generale della storia, una strategia e un disegno complessivo. Questa provvidenza, sempre secondo Hasker, «permette l'occorrenza di casi individuali di malvagità che, come tali, sono puro male e non il mezzo per un bene maggiore»<sup>154</sup>.

Chiamata in causa è qui la responsabilità di Dio nelle azioni del mondo, in special modo quelle che appaiono malvagie. Il Dio "governatore assoluto" del mondo è causa anche di queste ultime? Secondo la dottrina della *provvidenza meticolosa*, sì, a patto di rileggere questi avvenimenti come parte di un complessivo disegno benefico. Chi ritiene, invece, che alcune sofferenze siano puramente gratuite e non giustificabili, deve necessariamente attribuire tali azioni all'uomo e non a Dio, il quale non può volere o compiere azioni malvagie. Perché siano attribuite completamente all'uomo, però, è necessario che queste azioni siano compiute dall'uomo liberamente. Questo implica che tali azioni "sfuggano" al volere e quindi alla conoscenza previa di Dio.

Il secondo concetto concerne, invece, la *security of control*, cioè la capacità di Dio di rendere esecutivo con certezza il suo piano, senza alcuna deviazione. A seconda del grado di sicurezza attribuito al piano di Dio, gli autori che stiamo analizzando distinguono tra:

*risk-free* (RF): tutto ciò che accade avviene in accordo con le intenzioni di Dio<sup>155</sup>;

<sup>146</sup> Per quest'ultima cf. J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., p. 229; per molte altre: A.R. Rhoda, *Beyond the Chess Master Analogy. Game Theory and Divine Providence*, in T.J. Oord (a cura di), *Creation Made Free*, cit., pp. 153-60. Nell'articolo sono riportate anche le critiche mosse dagli OT all'analogia proposta da Geach.

<sup>147</sup> Cf. J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., p. 244.

<sup>148</sup> Idem, p. 175.

<sup>149</sup> R. Rice, *God's Foreknowledge and Man's Free Will*, cit., p. 68.

<sup>150</sup> J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., p. 192.

<sup>151</sup> Idem, p. 174. Per un precedente di rilievo si potrebbe guardare a Ireneo (cf. B. Benats, *Il ritmo trinitario della verità, la teologia di Ireneo di Lione*, Città Nuova, Roma 2006; G. Bentivenga, *Economia di salvezza e creazione nel pensiero di S. Ireneo*, Herder, Roma 1973).

<sup>152</sup> W. Hasker, *How Good/Bad is Middle Knowledge? A reply to Basinger*, cit., p. 111.

<sup>153</sup> W. Hasker, *God, Time and Knowledge*, cit., p. 203.

<sup>154</sup> Idem, p. 204.

*risk-taker* (RT): Dio impegna Se Stesso in un corso d'azione nel quale non ha la completa conoscenza del risultato. Questo è dovuto alla scelta di creare creature con una libertà significativa (tesi libertaria), in grado, dunque, di produrre anche del male gratuito<sup>156</sup>.

Ovviamente, il Dio *risk-taker* non può avere *provvidenza meticolosa*, ma solo una *provvidenza generale*. Nel modello degli scacchi, “giocando” con l'uomo Dio *si assume dei rischi*: le mosse dei giocatori potrebbero non essere quelle che Lui desidera e, in quanto Maestro amorevole, potrebbe essere dispiaciuto degli errori dei suoi “allievi”, compassionevole nei confronti delle loro limitate capacità e disposto a concedere una *chance* ulteriore anziché procedere con lo scacco matto. *Rischia* il rifiuto da parte dell'amato (la creatura) e di soffrire per le sofferenze inflitte dagli uomini ad altri uomini.

L'OT rifiuta una *provvidenza meticolosa*, perché costituirebbe una visione manipolativa della relazione umano-divina, mentre una provvidenza generale garantisce una relazione di amicizia personale. Ad ogni modo, nel *risk model* Dio non controlla tutto, ma controlla molte cose. Va segnalato che l'analogia degli scacchi è stata “superata” da (o inserita in) una più complessa *teoria dei giochi*<sup>157</sup>.

*Problema del male*. Il problema del male angustia teologi e filosofi soprattutto quando considerano il cosiddetto ‘male gratuito’, o ‘male puro’, cioè quelle azioni o quegli avvenimenti negativi che non hanno alcuna ragione d'essere, nemmeno in virtù di un bene superiore<sup>158</sup>. Gli esempi frequentemente riportati di questo tipo di male sono l'Olocausto, la morte per fame di un bambino innocente, omicidi efferati, torture. Siamo evidentemente all'interno del cosiddetto “male morale”, cioè quello compiuto da un essere umano nel pieno possesso delle sue facoltà. Il problema che si pone è perché Dio non intervenga per limitare o impedire questo tipo di azioni o eventi che, per quanto è dato capire alla ragione umana, non sembrano utili ad altro fine se non il male stesso. Se Dio non interviene o concede questo tipo di male, si argomenta, Egli è con-causa del male, e dunque malvagio a sua volta.

L'OT offre una soluzione soddisfacente, almeno dal punto di vista dei suoi sostenitori<sup>159</sup>, a questa problematica: il male gratuito esiste nel mondo perché Dio ha concesso all'uomo una libertà che può essere indirizzata al male. Nel rispetto di questa scelta creativa originaria, Dio non interviene per limitare il male per non violare la libertà che ha donato alle sue creature. Dio è responsabile della struttura ontologica, morale e relazionale del mondo, ma non delle singole azioni. Alcune azioni ricadono esclusivamente sotto la responsabilità della volontà umana<sup>160</sup>. Come già precedentemente richiamato, Sanders invita a passare dalla «*free will defence*» alla «*logic-of-love defence*», secondo cui il male è una controindicazione di una scelta di amore che si concretizza nella creazione di esseri umani liberi con cui instaurare una relazione di amicizia vera<sup>161</sup>. Se Dio intervenisse nelle scelte umane altererebbe radicalmente le condizioni iniziali del suo progetto. Tra queste condizioni vi è anche l'esistenza di una creatura libera la quale si configura, per la sua spontaneità, proprio come un co-creatore<sup>162</sup> che contribuisce allo svolgimento del disegno divino con le sue scelte e azioni.

<sup>155</sup> W. Hasker, *How good/bad is middle Knowledge? A reply to Basinger*, cit., p. 114.

<sup>156</sup> D. Basinger, *Middle Knowledge and Divine Control: Some Clarifications*, cit., p. 135.

<sup>157</sup> A.R. Rhoda, *Beyond the Chess Master Analogy. Game Theory and Divine Providence*, cit., pp. 151-75.

<sup>158</sup> «Nemmeno l'intraprendenza divina può trasformare questo tipo di male in qualcosa di buono» (R. Rice, *God's Foreknowledge and Man's Free Will*, cit., p. 71).

<sup>159</sup> Secondo Rhoda il ‘determinismo teologico’ (antitetico all'*open view*) è da evitare perché genera troppi problemi proprio nel caso del Problema del Male (A. Rhoda, *The Philosophical Case for Open Theism*, cit.).

<sup>160</sup> C. Pinnock, *The Openness of God: a Biblical Challenge*, cit., p. 168.

<sup>161</sup> J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., p. 268.

<sup>162</sup> R. Rice, *God's Foreknowledge and Man's Free Will*, cit., p. 37.

L'OT quindi rifiuta la prospettiva del PT, poiché in quest'ultimo Dio *dipende* dal mondo e non può mai intervenire miracolosamente (se non attraverso la *persuasione*<sup>163</sup>). Un OT preferisce mantenere l'idea che Dio sia onnipotente, ma limitando la sua onnipotenza riguardo alle azioni umane attraverso la nozione di *essential kenosi*<sup>164</sup>: Dio non ha “volontariamente” limitato la sua potenza, la sua limitatezza deriva invece dalla sua essenza (‘essere amore’) e dalla sua relazionalità (amorosa)<sup>165</sup>. Dio resta, in tal modo, il più potente essere concepibile, capace di miracoli, ma non interventista per rispetto della libertà della creatura.

Il rapporto di Dio con la creazione, quindi, è molto simile al *jazz*, una melodia con una discreta quantità di improvvisazione<sup>166</sup>. Decidendo di creare questo tipo di mondo, con questo tipo di creature, Dio si è assunto dei rischi. Il male morale è l'altra faccia della medaglia della scelta, originariamente positiva e d'amore, di creare un essere con cui entrare in relazione. Come un padre che osserva la crescita del figlio, Dio può ammonire e spronare i suoi figli, ma non può sostituirsi a essi nelle loro scelte. Come padre, soffre per gli errori dei suoi figli, ma è consapevole che sostituirsi a essi costituirebbe una violazione della loro persona. Dio per amore potrebbe intervenire, come quando una persona blocca l'azione di un'altra per il suo bene. Questo tipo di intervento divino non è totalmente da escludere, ma si tratterebbe di casi eccezionali (solo un interventismo eccessivo vanificherebbe la libertà; e qui si apre un problema enorme per la teodicea: “quanti” e “quali” interventi compromettono la libertà? Come li quantifichiamo?).

Diverso è il caso del ‘male naturale’, cioè quelle situazioni di sofferenza generate da eventi naturali come uragani, terremoti, carestie, epidemie. I sostenitori dell'OT, in tal caso, si rifanno alla teoria classica<sup>167</sup>: la struttura nomologica e ontologica del mondo attuale consente la bellezza, l'intelligenza e tutto ciò che è positivo e tuttavia essa può generare anche situazioni spiacevoli a causa dell'interazione di quelle stesse forze e leggi che la governano. È possibile ipotizzare che Dio avrebbe potuto creare una struttura “più perfetta”, per esempio con leggi naturali diverse. Ciononostante, chi volesse sostenere un'ipotesi di questo tipo dovrebbe dimostrare che, con leggi differenti, il mondo sarebbe stato migliore e con meno sofferenza. Fintantoché una prova del genere non sarà fornita, concludono i teisti, l'ipotesi che quello in cui viviamo sia il migliore dei mondi creabili rimane plausibile<sup>168</sup>. Se la natura è uniforme, sottolinea Basinger, ne consegue che non possiamo avere i benefici di un determinato ordine senza i contro-benefici derivanti logicamente da questo stesso ordine<sup>169</sup>; per esempio, non possiamo pretendere che il fuoco ci scaldi e produca la bellezza di un falò o di una stella senza che possa anche bruciarci. Non possiamo pretendere di gustare la piacevolezza di una carezza e al contempo chiedere che le nostre facoltà percettive siano tali da non farci provare dolore per uno schiaffo (semmai, ancora una volta, il problema sta nel non-intervento di Dio in casi di disastri naturali). Non è da escludere, infine, che un OT, affermando l'apertura causale (indeterminismo) del mondo, possa ipotizzare una *free-process*

<sup>163</sup> Oppure il più noto ‘*Lure of God*’: cf. A. Case-Winters, *Rethinking Divine Presence and Activity in World Process*, in T.J. Oord, *Creation Made Free*, cit., pp. 69-87.

<sup>164</sup> Per il capoverso: T.J. Oord, *An Open Theology Doctrine of Creation and Solution to the Problem of Evil*, in Id., *Creation Made Free*, cit., p. 29.

<sup>165</sup> Idem, p. 50. È un'esigenza logica di coerenza con la sua scelta creativa.

<sup>166</sup> J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., p. 245.

<sup>167</sup> C'è chi propone anche una teodicea in cui Satana ha un ruolo determinante: G.A. Boyd, *Evolution as Cosmic Warfare. A Biblical Perspective on Satan and “Natural” Evil*, in T.J. Oord (a cura di), *Creation Made Free*, cit. pp. 125-45.

<sup>168</sup> Idem, p. 274.

<sup>169</sup> Cf. D. Basinger, *Process Theism Versus Free-Will Theism: a Response to Griffin*, in «Process Studies», n. 20, 1991, pp. 204-20.

*defence*<sup>170</sup> per i mali dovuti agli eventi naturali. I processi fisici “liberi” (perché indeterminati), sommati alla libera volontà umana, quindi, creano le situazioni di dolore, ma sono entrambi necessari per la creazione<sup>171</sup>.

Non è nostra intenzione valutare l'efficacia di queste risposte al problema del male – peraltro presentate per sommi capi –, sarebbe un compito che va ben oltre lo scopo del presente lavoro<sup>172</sup>.

*Peccato originale.* È difficile definire una posizione univoca per l'OT su questo tema, perché è poco esplorato<sup>173</sup>. Presumibilmente, gli OT dovranno ritenere che Adamo ed Eva fossero *liberi* di peccare, e quindi *imperfetti* prima della caduta<sup>174</sup>, contrariamente alla dottrina classica che afferma la creazione di un mondo perfetto nell'Eden, poi deturpato dalla ribellione (per i suoi effetti: concupiscenza, morte, sofferenza, lavoro<sup>175</sup>). Se la dottrina classica implica che vi sia una colpa *originaria*, perché vi sia una *colpa* devono esserci individui *reali* che compiono un'azione liberamente (non sono “volutamente”). Di qui la necessità di non negare mai del tutto un'interpretazione letterale del mito.

Ma in cosa consiste il peccato originale (p.o.) dal punto di vista dogmatico? Sappiamo che Pietro Lombardo e Tommaso lo identificavano con il *disordine del desiderio*, quindi con un *habitus* che deriva dal semplice fatto di appartenere alla discendenza di Adamo: «Il peccato *volontario* della persona di Adamo diviene così un peccato di *natura* per l'umanità. A sua volta, la natura viziata che abbiamo ricevuto diviene la fonte dei nostri peccati *personali*»<sup>176</sup>. In dogmatica, però, il p.o. *non coincide con la concupiscenza*. Anche se ancor oggi molti lo interpretano erroneamente in questo modo, il Concilio di Trento lo considera una perdita della grazia che indebolisce il libero arbitrio, evitando di identificare il p.o. con la concupiscenza, per non avallare la posizione luterana secondo cui l'uomo è totalmente corrotto<sup>177</sup>. Ciò significa che, di per sé, “avere” la concupiscenza non è un peccato, perché basta resistere (viene definita “peccato” solo perché conduce a esso). Tuttavia, riecheggiando la posizione antipelagiana di Agostino<sup>178</sup>, Trento ribadisce che il p.o. comporta *la perdita della giustizia e della santità*: la natura umana, dunque, non ha le forze (in quanto ‘natura viziata’<sup>179</sup>) per redimersi dal p.o., evento che si compie solo attraverso la grazia del battesimo<sup>180</sup>. Capiamo allora perché il battesimo elimini il p.o., cioè la colpa, la perdita della giustizia (per mezzo di Cristo siamo *giustificati*), ma non la concupiscenza (non siamo *santificati*). Con il dogma di fede del p.o., il Concilio di Trento esprime il *nexus originalis*

<sup>170</sup> T.J. Oord (a cura di), *The Polkinghorne Reader*, cit., p. 73. L'indeterminatezza degli eventi naturali esenta Dio dall'esserne responsabile.

<sup>171</sup> G.L. Schaab, *Trinity in Relation*, cit., p. 202.

<sup>172</sup> Per alcune osservazioni critiche su ogni teodicea, cf. D. Migliorini, *Eternal Immolation*, cit.; per le posizioni oggi in campo: M. Tooley, *The Problem of Evil*, in «Stanford Encyclopedia of Philosophy», E.N. Zalta (a cura di), online, 2015.

<sup>173</sup> Per ammissione degli stessi: cf. C.A. Boyd, *The Goodness of Creation and the Openness of God*, in T.J. Oord (a cura di), *Creation Made Free*, cit., p. 111.

<sup>174</sup> Boyd rifiuta il *perfection myth* (idem, p. 112).

<sup>175</sup> Secondo la dottrina cristiana più antica, anche il male fisico è frutto del peccato originale. Senza il p.o. volontario e personale, la dottrina agostiniana non sta in piedi. Per questo la Chiesa non ha mai del tutto abbandonato l'interpretazione storica del p.o.

<sup>176</sup> V. Grossi, L.F. Ladaria, Ph. Lécrivain, B. Sesboué, *Storia dei dogmi. L'uomo e la sua salvezza*, vol. II, Piemme, Milano 1997, pp. 193-94.

<sup>177</sup> Idem, p. 207.

<sup>178</sup> Cf. M. Mendelson, *Saint Augustine*, in «Stanford Encyclopedia of Philosophy», E.N. Zalta (a cura di), online, 2012, online.

<sup>179</sup> Il concetto di ‘natura viziata’ indica un esercizio del libero arbitrio ormai ferito.

<sup>180</sup> V. Grossi, B. Sesboué (et al.), *Storia dei dogmi*, cit., pp. 210-13.

«che unisce l'umanità intera nel *peccato di natura* come perdita di quella santità e di quella giustizia che l'uomo aveva al momento del suo apparire sulla scena della vita»<sup>181</sup>.

Quanto ad Adamo ed Eva, per risolvere le aporie del mito si potrebbe immaginare che fossero liberi e soggetti a una forma di concupiscenza capace di giustificare la loro caduta. Tuttavia, essi erano dotati della grazia in modo perfetto, e qualsiasi uso distorto del libero arbitrio era loro precluso. L'eventuale natura imperfetta era in loro perfezionata e quindi le aporie restano: se Adamo, nel paradiso, non poteva avere cattivi desideri, come ha potuto lasciarsi tentare?<sup>182</sup> Era destinato a farlo? E allora che colpa ne aveva, e che colpa ne abbiamo noi? Non è un po' masochistico lasciare cadere l'uomo per poi mandare qualcuno a morire in croce allo scopo di riparare ciò che prima si poteva evitare? Il cortocircuito può essere risolto intendendo la storia di Adamo ed Eva come un mito che ci spiega com'è la struttura ontologica originaria di ogni uomo<sup>183</sup>, chiamato al paradiso terrestre ma incline a sbagliare e peccare in virtù della scelta originaria di Dio di crearlo imperfetto, libero e responsabile delle proprie scelte. Non senza un prezzo teoretico: non essendoci più una caduta-colpa umana, si deve spiegare perché Dio abbia creato il mondo imperfetto al posto di un Eden perpetuo. Colpevole dei mali del mondo torna a essere Dio, giacché Adamo è solo una sua controfigura narrativa<sup>184</sup>.

Non ci si sorprenda: la storia dell'interpretazione del testo di Genesi è stata piuttosto travagliata, ed è tuttora aperta<sup>185</sup>. La questione che gli interpreti si pongono è che cosa la chiesa voglia esprimere, in ultima analisi, con la sua dottrina sul p.o., e stabilire quale sia il nucleo essenziale che va salvato<sup>186</sup>. Infatti, a ben vedere, una teodicea come quella di Leibniz o di Tommaso rende del tutto inutile la dottrina del p.o., il cui mito diventa un orpello ingombrante della religione positiva che può essere adeguatamente compreso e superato da una speculazione razionale sul male. Ma è proprio il fallimento delle teodicee non-religiose, percepito vividamente oggi, uno degli elementi che ha spinto nuovamente verso il mito di Genesi. Così, per evitare le aporie di cui sopra, Boyd sostiene per esempio che la Bibbia non affermi che la creazione sia stata creata “perfetta” nell'Eden, ma solo “buona”, e che il salto logico tra i due aggettivi sia l'errore attribuibile ad Agostino<sup>187</sup>.

Secondo Geach<sup>188</sup>, invece, il p.o. è una dottrina credibile perché ha una sua continuità, e rifiutarla comporterebbe un atteggiamento scettico nei confronti del cristianesimo. Nella sua essenza, la dottrina dice che dopo il p.o. gli uomini nascono in modo differente (è cambiata la loro natura<sup>189</sup>) e che il p.o. è un peccato (anche per i posteri, che non l'hanno commesso)

<sup>181</sup> Idem, p. 226. «Se questo peccato è una condizione prepersonale, della quale l'uomo è affetto prima di ogni decisione, la caratterizzazione teologica come “peccato di natura” risulta corretta. Ma questo non significa che non penalizzi l'intera persona» (L. Scheffczyk, *La Creazione come apertura alla salvezza*, Lateran University Press, Roma 2012, cit., pp. 366-367). Nel concetto di p.o. l'elemento del peccato ha solo un *carattere analogico* (idem, p. 369).

<sup>182</sup> R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford University Press, Oxford 1998, p. 38; Cf. E. Stump, *Augustine on free will*, in E. Stump, N. Kretzmann (a cura di), *Cambridge Companion to Augustine*, cit., 2001.

<sup>183</sup> I primi capitoli di Genesi «non sono storia, né ci forniscono una descrizione storica, ma costituiscono una chiave di lettura per decifrare e interpretare la storia umana. [...] sotto forma di narrazione simbolica» (E. Bianchi, *Adamo, dove sei?*, Qiqajon, Magnano 1990, pp. 10-11). Siamo quindi di fronte agli «archetipi del peccato umano [...] una riflessione teologica, ma anche psicologica e antropologica sul peccato [...] È la proiezione agli inizi della situazione attuale» (idem, pp. 153-56).

<sup>184</sup> Cf. D. Migliorini, *Eternal Immolation*, cit., 2017.

<sup>185</sup> Il p.o. è, per Sanna, una questione aperta (I. Sanna, *Chiamati per nome*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, p. 187-89, nota 21).

<sup>186</sup> Idem, p. 191.

<sup>187</sup> C.A. Boyd, *The Goodness of Creation...*, cit., p. 115.

<sup>188</sup> I. Sanna, *Chiamati per nome*, cit., pp. 84-101.

<sup>189</sup> Idem, pp. 89-90.



perché ha a che fare con la volontà indebolita. Dopo la caduta, la natura dell'uomo è imperfetta (*flawed*)<sup>190</sup>. Sono considerazioni che, sempre in ambito analitico, possiamo ritrovare anche in Swinburne. Per questo autore, l'effetto principale del peccato di Adamo è di arrestare Dio nel suo agire soprannaturale per prevenire dolore e morte (secondo la sua interpretazione di Agostino, Tommaso e Scoto)<sup>191</sup>. Ciò che risulta fondamentale nell'argomentazione di Swinburne è che si riconosca nel mito una descrizione della natura imperfetta dell'uomo<sup>192</sup>, più che lo svolgersi della storia di Adamo ed Eva.

I teologi, tuttavia, mettono in guardia dall'interpretare il p.o. come il semplice essere creaturale (manchevole, imperfetto) dell'uomo<sup>193</sup>, come già aveva fatto Kant<sup>194</sup>. Secondo alcuni, negare la storicità del p.o. ne fa perdere totalmente il senso e anche i papi sono stati molto prudenti in proposito (cfr. gli interventi di Pio XII e Paolo VI)<sup>195</sup>: non si può dire, dunque, che Adamo sia solo un simbolo e che il suo peccato non sia un evento realmente accaduto agli inizi della storia umana<sup>196</sup>, ma è possibile almeno chiedersi se con "Adamo" non si possa intendere anche l'*humanitas originans*<sup>197</sup>. Per gli esegeti, sembra che ci si debba accontentare di un compromesso: il racconto non è né mitico né storico<sup>198</sup>.

Nel lessico teologico solitamente si distingue tra p.o. come *commesso all'origine* o come *peccato di base*, tra peccato originale *originante* (quello storico, commesso da Adamo ed Eva) e peccato originante *originato* (situazione ontologica dell'umanità dovuta alla cacciata). Nonostante l'idea dell'esistenza reale di Adamo ed Eva (interpretazione letterale del mito) sia oggi poco diffusa e il *monogenismo* sia considerato una teoria superata<sup>199</sup>, la dottrina cattolica, come abbiamo visto, è molto cauta nel negare la storicità del p.o. Sembra infatti che l'interpretazione simbolica "depotenzi" eccessivamente il mito, snaturandolo. La mancanza di grazia, infatti, può verificarsi, secondo la dottrina corrente della grazia, solo se c'è una *colpa*<sup>200</sup>, altrimenti Dio avrebbe creato un mondo di uomini dis-graziati. È per evitare di dover dire questo che la teologia si immagina che il p.o. sia un inizio storico di una situazione di dis-grazia<sup>201</sup>. In questo contorcersi dell'aporia e della dogmatica capiamo perché l'idea di p.o. sia, allo stesso tempo, fondamentale e spiazzante per la teologia. Non da ultimo, secondo i teologi,

<sup>190</sup> Idem, p. 90.

<sup>191</sup> R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, cit., p. 37; sempre in area analitica cf. P.L. Quinn, *Sin and Original Sin*, in C. Taliaferro, P. Draper, P.L. Quinn (a cura di), *A companion to Philosophy of Religion*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2010, pp. 614-21.

<sup>192</sup> È piuttosto evidente in R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, cit., p. 106.

<sup>193</sup> I. Sanna, *Chiamati per nome*, cit., p. 194.

<sup>194</sup> Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, in *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1989, p. 96.

<sup>195</sup> V. Grossi, B. Sesboüé (et al.), *Storia dei dogmi*, cit., pp. 215-16 e 221-23.

<sup>196</sup> Su questa linea (peccato storico indispensabile) anche I. Sanna, *Una possibile esposizione sistematica del dogma del peccato originale*, in A.T.I., *Questioni sul peccato originale*, Messaggero, Padova 1996, p. 246.

<sup>197</sup> L. Scheffczyk, *La Creazione come apertura alla salvezza*, cit., p. 371.

<sup>198</sup> L. Mazzinghi, *Quale fondamento biblico per il «peccato originale»? Un bilancio ermeneutico: l'Antico Testamento*, in A.T.I., *Questioni sul peccato originale*, cit., pp. 61-140, qui p. 132. Forse una soluzione potrebbe essere trovata con un'argomentazione simile a quella del possibile 'mondo eterno': se non c'è un vero e proprio 'inizio' del mondo, perché l'atto creativo è prima del tempo (creato), il mito potrebbe collocarsi *prima* della storia (caduta) svolgendosi "realmente" nell'istante immenso dell'atto creativo.

<sup>199</sup> I. Sanna, *Chiamati per nome*, cit., p. 118; si veda K. Rahner, *Riflessioni teologiche sul monogenismo*, in Id., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Milano 1965, pp. 169-279; id., *Il peccato di Adamo*, in Id., *Nuovi saggi*, vol. IV, Paoline, Milano 1973, pp. 335-57. Edwards propone di partire da una *original grace*, nella quale i primi esseri umani – emersi dopo il processo evolutivo – erano immersi. Il p.o. sarebbe sorto a causa delle contrapposizioni tribali, come odio del nemico (quindi per il rifiuto del comandamento dell'amore) – a seguito della raggiunta autocoscienza – a sua volta biologicamente innato (D. Edwards, *How God Acts*, Fortress Press, Minneapolis 2010, pp. 134-37).

<sup>200</sup> I. Sanna, *Chiamati per nome*, cit., p. 193.

<sup>201</sup> Idem, p. 194 e p. 199.

se Cristo salva tutti dai peccati, allora all'origine della sua venuta doveva esserci un vero peccato, cioè un atto morale personale. Altrimenti Gesù non salverebbe dal peccato dell'uomo, ma riparerrebbe a uno sbaglio di Dio Creatore<sup>202</sup>.

L'intuizione di Geach, che era già di Pascal<sup>203</sup>, sulla *parziale* intelligibilità della dottrina del p.o. non è dunque peregrina<sup>204</sup>. Essa crea numerosi cortocircuiti, e può essere accolta interamente (in *tutti* i suoi contenuti) solo al prezzo di riconoscerne la misteriosità: «Questa origine che non possiamo rappresentarci, non ci è possibile esprimerla che con delle rappresentazioni. Il peccato però è un mistero opaco che sfida ogni razionalizzazione: razionalizzare il peccato originale sarebbe in qualche modo giustificarlo. Come aveva ben intuito Agostino, questa questione del peccato originale è molto difficile e la più oscura da spiegare. Perciò il linguaggio del simbolo e del mito resta il più appropriato per parlarne. [...] *È impossibile mutare Adamo in un concetto*. Il ruolo del dogma è di farci comprendere un simbolo, conservandogli la sua natura di simbolo»<sup>205</sup>.

*Profezia*. È un tema nevralgico: il testo biblico, infatti, narra di profeti e veggenti, di eventi previsti che si sono realizzati, chiamando in causa direttamente proprio la prescienza. Se Dio non è del tutto presciente perché buona parte degli eventi della storia si verificano a causa delle libere scelte umane, è possibile, ci si chiede, che qualcuno profetizzi un evento come la distruzione di Gerusalemme? La strategia utilizzata dai sostenitori dell'OT è quella di classificare le profezie per mostrare che si può parlare di "previsione certa" solo in limitatissimi casi. La distinzione prevede<sup>206</sup>:

*conditional prophecies*: sono le 'profezie probabilistiche', legate alle scelte umane, che non si devono necessariamente realizzare. La loro forma canonica è: 'se X compirà Y, allora accadrà Z';

*predictions based on trends*: sono le profezie che si basano su tendenze che si stanno verificando nel presente. Queste profezie, compiute da un essere che possiede la totale visione di ciò che è attualmente presente, hanno un certo grado di certezza. Un esempio: se per dieci volte di seguito X ha compiuto Y nella situazione Q, e X si trova nuovamente in una situazione di quel tipo, conoscendo tutti i particolari della situazione, un essere onnisciente può avvertire che X sta per compiere nuovamente Y;

*predictions of divine interventions*: sono le profezie che riguardano specifiche scelte divine indipendenti dalle azioni delle creature. Un esempio: Dio può profetizzare che manderà un suo inviato speciale (il Figlio), o che il mondo finirà e ci sarà l'instaurazione del suo Regno.

Secondo una linea interpretativa consolidata<sup>207</sup>, inoltre, il compito della profezia consiste principalmente nell'indicare le economie future della rivelazione del Padre nelle quali era

---

<sup>202</sup> Idem, p. 194.

<sup>203</sup> C. Ciancio, *Blaise Pascal*, in G. Riconda (a cura di), *Il peccato originale nel pensiero moderno*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 239-54: il peccato originale è il fallimento del tentativo di impadronirsi del segreto della mediazione tra finito e infinito; è inconoscibile: «Non è infatti comprensibile come l'uomo abbia potuto scegliere il male, non è comprensibile come si trasmetta la tendenza la male e non è comprensibile come, nonostante il peccato, prevalga per alcuni uomini l'orientamento al bene e come questo si rapporti con la tendenza al male» (idem, p. 247).

<sup>204</sup> La dottrina del p.o. è un *mystery of iniquity* (P. Geach, *Providence and Evil*, cit., p. 88).

<sup>205</sup> V. Grossi, B. Sesboüé et al., *Storia dei dogmi*, cit., p. 235.

<sup>206</sup> Cf. W. Hasker, *God, Time and Knowledge*, cit., pp. 194-96; R. Rice, *God's Foreknowledge and Man's Free Will*, cit., p. 80; C. Pinnock, *The openness of God: a biblical challenge*, cit., pp. 50-53.

<sup>207</sup> «Ci sono profezie che non si sono mai realizzate [...] Il mancato adempimento ha portato alla reinterpretazione della profezia per mostrarne la validità. [...] Noi a volte siamo portati a vedere i profeti come figure soprannaturali dotate di assoluta veridicità [...]», ma «l'efficacia della parola di Dio non è verificabile sempre e necessariamente sul piano dell'esperienza vissuta. [...] Non si danno vere e proprie 'prove' rigorose. I piani di Dio non si possono 'provare', 'dimostrare'; la loro realizzazione si manifesta in segni» (A. Bonora,

stabilito che l'uomo avrebbe visto Dio. Il compito della profezia, pertanto, è di svelare le intenzioni del Padre, ma non di predire con esattezza quando saranno compiute. Chisholm distingue invece tra decreti (fissi o non-fissi) e annunci (esplicitamente condizionali o implicitamente condizionali)<sup>208</sup>.

Si configura dunque una distinzione fondamentale tra l'idea di *profezia* e l'idea di *previsione* (anche se nei testi non è posta in questi termini). Quest'ultima è la capacità di predire il futuro propria delle scienze naturali. Attraverso una legge fisica e un esperimento, infatti, noi siamo in grado di prevedere il movimento di un corpo, una volta chiarite le forze in gioco. La caratteristica della previsione scientifica è la sua precisione: il corpo si troverà nel punto *x*, al tempo *t*, con la velocità *v*, con la temperatura *T*, ecc. Nulla è teoricamente trascurato e il nesso causa-effetto è inequivocabile. Nella profezia invece manca questo tipo di precisione. Una profezia che volesse avere il carattere di una previsione scientifica dovrebbe, per esempio, suonare più o meno così: Gesù Cristo morirà nel 33 d.C., appeso a una croce, sul Calvario, tra due ladroni, con ai piedi Maria, Giovanni e il centurione, ecc. Solo con una descrizione così accurata è possibile verificare se la profezia si è realmente avverata. Nel caso in cui la profezia sia vaga, invece, non sarà mai verificabile completamente. Utilizzando termini popperiani potremmo dire che la differenza tra previsione e profezia è che la prima è falsificabile, mentre la seconda no. Per la prima è possibile affermare con certezza se è vera o falsa, per la seconda invece, proprio a causa della sua ambiguità, non sarà mai possibile definire se proprio “quel fatto” e non altri sono il compimento “esatto” della profezia. Il compimento della profezia, cioè, è intrecciato all'interpretazione di chi legge quella profezia, dal senso che le viene attribuito e dal senso attribuito al fatto che la dovrebbe compiere. Se accettiamo l'idea che alla base della storia ci sia la libertà umana, la profezia non potrà mai confondersi con la previsione scientifica, perché si rischierebbe di cadere in una visione profondamente deterministica della storia stessa.

Riconoscere la differenza tra profezia e previsione non significa tuttavia misconoscere il ruolo e l'importanza della profezia stessa; significa darle una valenza differente, forse addirittura maggiore. Compito dei profeti è annunciare ai loro contemporanei ciò che ogni uomo vedrà quando sarà arrivato il momento opportuno secondo il piano di Dio, quando l'umanità sarà maturata abbastanza e capace di sperimentare un'ulteriore fase della storia. I profeti vedono, quindi, in funzione dell'umanità intera, la quale in tal modo può esercitarsi al rapporto con Dio<sup>209</sup>. La visione dei profeti non ha ancora l'immediatezza e la visibilità tangibile che viene “prevista”, ma entra nella categoria di preparazione e annunciazione che orienta a una futura realizzazione<sup>210</sup>. Alcuni eventi diventano poi la chiave ermeneutica decisiva per la comprensione della profezia<sup>211</sup>, che «prima del suo compimento è per gli uomini solo un insieme di enigmi e di ambiguità»<sup>212</sup>. Tali eventi danno la possibilità di comprendere in modo appropriato la storia precedente e tutte le profezie, facendo emergere anche la profondità delle rivelazioni già avvenute<sup>213</sup>. Le profezie “anticipano” solo le *intenzioni di Dio* (l'intenzione di incarnarsi, di instaurare il suo Regno ecc.) ma non si riferiscono mai a fatti storici precisi (intendiamo la precisione scientifica di cui abbiamo già parlato)<sup>214</sup>.

---

*Excursus: la parola di Dio nel Secondo Isaia*, contenuto in Id., *Isaia 40-66, Israele: servo di Dio, popolo liberato*, Queriniana, Brescia 1988, pp. 41-44).

<sup>208</sup> Cf. R.B. Chisholm, *Does “God change His Mind”?*, cit., pp. 387-99.

<sup>209</sup> B. Benats, *Il ritmo trinitario della verità*, cit., p. 401.

<sup>210</sup> Idem, p. 403.

<sup>211</sup> Idem, p. 412.

<sup>212</sup> Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, Jaca Book, Milano 1979, IV. 26. 1.

<sup>213</sup> B. Benats, *Il ritmo trinitario della verità*, cit., p. 413.

<sup>214</sup> Ricordiamo, inoltre, che alcune profezie, per quel che ci è dato sapere, sono state scritte *post eventum* e poi retrodatate.

Le profezie, dunque, sono indicazioni “di massima”, “generali”, “orientative”, su quello che è il progetto di Dio, e sulla sua volontà. Ci dicono molto sui comportamenti umani, sulla loro consonanza o no con il progetto di Dio: spesso sono una denuncia, chiara e forte, sono provocazioni, esortazioni. Così si esprime Ratzinger: «Il profeta non è la variante ebraica dell’indovino [...]; non ha lo scopo di comunicare gli avvenimenti di domani o dopodomani e così mettersi al servizio della curiosità o del bisogno di sicurezza degli uomini. Egli ci mostra il volto di Dio e in questo modo ci indica la strada che dobbiamo prendere. Il futuro di cui si parla nei suoi insegnamenti va ben al di là di ciò che si cerca di sapere dagli indovini»<sup>215</sup>. Nessuna intenzione di arruolare il papa emerito tra gli OT, visto che la loro dottrina è comunque considerata non ortodossa, e ha causato non poche tristi vicissitudini ai suoi sostenitori<sup>216</sup>; eppure, una certa affinità si può riscontrare.

*Predestinazione e grazia.* Il problema della predestinazione consiste – semplificando un po’ – nel fatto che, se Dio predestina irrevocabilmente alcuni alla dannazione, la sua immagine di Dio amorevole ne risulta gravemente danneggiata. Per motivi analoghi, se la riuscita delle azioni buone delle creature dipende dalla “dose” di grazia che Dio offre loro, allora non si capisce perché Dio ne offra in quantità differente, se davvero ama tutte le sue creature allo stesso modo. Inoltre, se la riuscita è veramente legata alla cooperazione di Dio, in ultima analisi le azioni buone sono compiute da Dio, piuttosto che dalla creatura. Si possono offrire svariate motivazioni del perché Dio elegga alcuni e deplori altri, ma il problema di fondo circa l’universale volontà salvifica di Dio permane inalterato. Inutile ricordare che si tratta di una questione spinosa e decisiva per la stessa tenuta della religione cristiana, discussa in ogni epoca, con controversie e divisioni laceranti e non ancora del tutto ricomposte. Sarebbe dunque utopico anche solo pensare di imbastire la questione in pochi capoversi. Riprendiamo perciò solo alcune argomentazioni dei protagonisti.

Sanders sottolinea che, se Dio può esprimere la sua giustizia solo nel salvare alcuni e dannare altri, allora Dio è in qualche modo dipendente dai dannati per la completezza della sua natura<sup>217</sup>. In realtà, sostiene Sanders, amare ogni persona non implica un vincolo, non limita affatto la possibilità di rifiutare alcune persone qualora siano esse stesse a porsi, per loro volontà, al di fuori di una relazione<sup>218</sup>. La riprovazione, da questo punto di vista, assume il carattere del rispetto di una decisione cosciente di una creatura. Sanders introduce il concetto di «*conditional election*»: Dio accetta di essere condizionato dalle azioni degli uomini anche per quanto riguarda la loro elezione. Del resto, perché l’idea di ‘salvezza’ abbia un senso, è necessario, sempre secondo Sanders, che Dio sia personale, che l’amore non sia obbligato da parte nostra e che noi scegliamo di entrare in questa relazione d’amore che implica la salvezza<sup>219</sup>.

Laddove si accetta la definizione di libertà indicata dagli autori che si riconoscono nel libertarismo, quindi, non può esservi una *grazia efficace*, coercitiva, inalterabile e irresistibile. Vi può essere solo una *grazia sufficiente*, cioè una decisione previa di Dio di entrare in relazione con l’uomo e una naturale apertura dell’uomo a ricercare la comunione con Dio. La grazia è sempre in potenza nella natura dell’uomo ed è ciò che gli consente di ricevere

---

<sup>215</sup> Benedetto XVI, *Gesù di Nazareth*, Rizzoli, Milano 2007, p. 24.

<sup>216</sup> L’*Evangelical Theological Society* era sul punto di espellere Pinnock e Sanders, con l’accusa (non confermata) di aver affermato che le Scritture non sono infallibili (J. Rissler, *Open Theism*, cit., online). Maggiori informazioni sulla vicenda in: D.W. Jowers, *Open Theism: Its Nature, History, and Limitations*, in «WRS Journal», n. 12/1, 2005, pp. 1-9.

<sup>217</sup> J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., p. 253.

<sup>218</sup> Idem, p. 253.

<sup>219</sup> Cf. Idem, p. 256.

l'amore di Dio (è definita da Rahner 'esistenziale soprannaturale'<sup>220</sup>). La grazia è un invito e una scelta di Dio a favore dell'uomo, ed egli può decidere di accettarla e di collaborare con essa. Può decidere anche, però, di porsi fuori da questa grazia con le sue scelte. Una grazia "irresistibile", quindi, sarebbe addirittura un concetto ossimorico, secondo Guy, che conclude: «L'amore appassionato di Dio per la sua creazione e la sua intenzione di salvezza per tutta l'umanità procura una reale potenzialità di vita eterna per ogni essere umano – un'*universale possibilità di salvezza*, che può essere logicamente, in qualche modo, anche una *possibilità di salvezza universale*. Questa possibilità, tuttavia, non è il copione per un infinitamente complicato e intricato spettacolo di burattini in cui ogni movimento è programmato in anticipo da un Ultimo e Onnipotente Burattinaio; così non può essere mai affermata come una realtà, ma solo come una speranza»<sup>221</sup>. La grazia, direbbe Sanders, assomiglia a una danza tra due *personal partners*<sup>222</sup>.

*Preghiera di intercessione* (o di petizione). È credenza comune e tradizionale tra i cristiani che esistano le cosiddette preghiere di petizione (*petitionary prayers*)<sup>223</sup>, cioè quelle richieste rivolte a Dio mediante le quali il fedele ritiene di poter cambiare le cose stimolando, per così dire, l'intervento divino in proprio favore. Tale credenza, tuttavia, va conciliata con l'idea che Dio conosca da sempre sia le preghiere sia le risposte a tali preghiere, in quanto onnisciente ed eterno: se Dio conosce in anticipo le preghiere dei suoi fedeli, possiamo realmente parlare di "richieste" e di "risposte" a queste richieste? In effetti, se entrambe si collocano nell'eternità, non vi è più un esplicito nesso di causa ed effetto tra la preghiera e la risposta, e un fedele può giustamente chiedersi se abbia veramente senso perdere tempo a chiedere qualcosa che Dio già sa e per il quale ha già predisposto un rifiuto o un'accoglienza. Se Dio possiede una provvidenza meticolosa, dunque, non può realmente rispondere alle preghiere, dal momento che sono le preghiere a dipendere dai decreti divini e non viceversa<sup>224</sup>. Un sostenitore dell'OT, coerentemente con le sue premesse, afferma invece che, tra le possibilità di scelta della nostra libertà, vi è pure quella di decidere se richiedere un'assistenza da parte di Dio<sup>225</sup>. Egli può intervenire in modo unilaterale in casi eccezionali, ma solitamente attende la richiesta del fedele, rispettandone così la libertà. In questo modo, però, l'attività divina diventa temporalmente dipendente dalle nostre libere preghiere di petizione. Un risultato speculativo che non sorprende, se lo si colloca nel sistema concettuale dell'OT: le nostre preghiere fanno la differenza perché Dio è in una relazione personale con noi ed è interessato a noi<sup>226</sup>.

*Guida*. Un'altra credenza comune nel cristianesimo è che Dio ci guidi (*divine guidance*) nel cammino della nostra vita, indicandoci le scelte migliori, o segnalandoci gli errori compiuti, in modo spesso enigmatico. I problemi del modello classico, però, sono ben noti: se Dio conosce in anticipo lo svolgimento di tutta la nostra esistenza, perché solo così può esercitare una reale guida, allora quale spazio resta per la libera iniziativa? Abbiamo richiamato il problema nel paragrafo sulla *simple foreknowledge*. Un sostenitore dell'OT,

<sup>220</sup> Cf. K. Rahner, *Rapporto tra natura e grazia*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Milano 1965, pp. 44-77.

<sup>221</sup> C. Pinnock, *The Grace of God and the Will of Man*, cit., p. 45, corsivo dell'autore.

<sup>222</sup> J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., p. 257.

<sup>223</sup> S.A. Davison, *Petitionary Prayer*, in «Stanford Encyclopedia of Philosophy», E.N. Zalta (a cura di), online, 2017.

<sup>224</sup> Idem, pp. 278-79.

<sup>225</sup> C. Pinnock, *The Openness of God: a Biblical Challenge*, cit., p. 158.

<sup>226</sup> J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., pp. 280-81; cf. R. Collins, *Prayer and Open Theism: A Participatory, Co-Creator Model*, in Hasker, Oord, Zimmerman (a cura di), *God in an Open Universe*, cit., pp. 161-86.

quindi, preferisce ammettere che la funzione di guida da parte di Dio esista, ma in una forma diversa da come la si intende comunemente. Possedendo una conoscenza perfetta del passato, del presente e della persona in oggetto, Dio ha una straordinaria visione della realtà che gli consente di dare consigli sostanzialmente infallibili alla sua creatura<sup>227</sup>. Tuttavia, il fattore di rischio, anche in questo caso, non può essere eliminato e perfino l'intervento di Dio può sortire effetti non previsti in base alla risposta dell'uomo o all'intervento di altre libere creature<sup>228</sup>.

Questo ci potrebbe lasciare perplessi, ma l'invito di Basinger è a valutarne l'aspetto positivo: se anche Dio può sbagliare, non avremo mai la certezza, dalla nostra prospettiva umana, che un evento è una volontà divina, e questo ci preserva da ogni fatalismo e dalla rassegnazione (nonché dalla tentazione di credere che Dio ci stia "castigando"); quel che ci accade è il frutto delle decisioni umane e non ha senso piagnucolare di fronte a un padre che non ha colpa delle nostre disavventure<sup>229</sup>. In buona parte ce le siamo cercate. L'immagine da scartare è quella di un Dio paternalistico che prepara minuziosamente "ciò che è meglio per noi", ci spiana la strada, ci facilita la vita se crediamo in Lui. In realtà, Dio esercita la funzione di guida in un modo meno ingenuo e invasivo: Egli ci ha dato delle indicazioni generali per portare a compimento una vita piena, umana, positiva, bella; sono gli insegnamenti che troviamo codificati nelle Scritture e nella vita di Cristo e dei testimoni della fede nel corso della storia. Spetta a noi di volta in volta calare queste indicazioni e ispirazioni nelle scelte concrete, orientando la nostra vita ai valori universali che Dio ci ha comunicato: solo in questo modo una nostra scelta sarà giusta, sarà ciò che "è meglio per noi".

Una visione meno ingenua della 'guida', inoltre, ci permette di uscire da una falsa visione della *legge di retribuzione*, secondo cui Dio ci premia o ci castiga per le nostre azioni o per le nostre manifestazioni di fede, indicandoci così il cammino da seguire; forse Dio lo fa, ma non ci è dato sapere né come né quando: è ben più facile che ciò che ci accade sia semplicemente conseguente alle dinamiche del mondo (una sorta di *giustizia immanente*). Il premio per le buone azioni è possibile nell'aldiquà – talvolta – e garantito nell'aldilà, ma senza alcun automatismo.

*Rivelazione.* Basinger si chiede se il Dio dell'OT possa donarci una rivelazione attendibile, dato che gli autori dei testi sacri, sebbene ispirati, mantengono la loro libertà inviolata<sup>230</sup>. Il problema è tenere assieme l'idea di inerranza delle Scritture e la *free will defence*, dal momento che quest'ultima afferma con forza che le azioni umane non possono essere controllate totalmente da Dio<sup>231</sup>. Il suggerimento di Hasker per risolvere la questione si rifà al concetto di *appropriated discourse*, cioè un discorso fatto da una seconda persona (qui gli autori delle Scritture) che viene approvato da un'altra (Dio) come se fosse il suo<sup>232</sup>. In questo caso bisognerebbe, quindi, ipotizzare una sorta di 'evoluzione selettiva' dei testi per volontà divina, oppure che gli autori si aprano volontariamente alla guida di Dio nella scrittura dei testi, scegliendo di 'farsi violare' da Dio<sup>233</sup>. Così tocchiamo, evidentemente, la delicatissima questione dell'ispirazione divina degli autori biblici (o quantomeno dei testi), un tema molto ampio e dibattuto che non possiamo affrontare qui. Di certo, però, un sostenitore dell'OT non può pensare che i testi siano stati *dettati* direttamente da Dio a un autore in una

---

<sup>227</sup> Cf. Idem, pp. 284-87.

<sup>228</sup> Cf. C. Pinnock, *The Openness of God: a Biblical Challenge*, cit., p. 165.

<sup>229</sup> Cf. Idem, p. 168.

<sup>230</sup> D. Basinger, *Providence, Evil and the Openness of God*, recensione, cit., p. 18.

<sup>231</sup> W. Hasker, *Providence, Evil and the Openness of God*, cit., p. 212.

<sup>232</sup> Idem, p. 213.

<sup>233</sup> Idem, p. 218.

specie di estasi mistica (ispirazione mantica o divinazione). Avvicinandosi notevolmente alla dottrina cattolica dell'ispirazione, gli OT sostengono piuttosto che sia gli autori sia Dio sono "veri autori" che collaborano nella stesura del testo sacro<sup>234</sup>.

*Trinità.* Scrive Rice: «Il concetto di Trinità permette – di fatto, richiede – una comprensione dinamica di Dio come Egli è in se stesso, a prescindere dal mondo creato»<sup>235</sup>. La Trinità immanente è cioè il modo in cui 'Dio è amore'. Secondo Pinnock: «La dottrina della Trinità è rilevante per l'apertura di Dio perché la Trinità sociale<sup>236</sup> è una struttura *aperta e dinamica*. Non ritrae un Dio solitario, dominatore, bensì è inteso come l'essenza di una comunità d'amore. [...] La dottrina ci porta a un' *ontologia relazionale* nella quale Dio è più simile a un evento dinamico piuttosto che a una sostanza semplice ed è *essenzialmente relazionale*, estatico e vivo. Dio è la perfezione dell'amore e della comunione, la vera antitesi dell'autosufficienza»<sup>237</sup> (corsivi nostri). La relazione d'amore, in questa prospettiva, non è solo esterna (tra Dio e l'uomo) ma anche interna, costitutiva di Dio stesso. Questa affermazione evita ai teisti il bisogno di affermare la necessità della creazione: in se stesso Dio è già amore, quindi non è obbligato a creare o emanare qualcosa da Lui; Dio resta autosussistente e indipendente dal mondo, anche se ha deciso di crearlo per *sovrabbondanza* d'amore e per una scelta *libera*.

In un suo articolo Rice ha riproposto la convinzione già da lui sostenuta secondo cui la Trinità è una possibile "via di fuga" dalle aporie del CT, perché essa impone di pensare un Dio *relazionale*, quindi *dinamico*, e perciò *sempre nuovo* (capace cioè di avere un' *onniscienza dinamica*), senza però appoggiare una metafisica processuale. Per Rice la Trinità implica la coincidenza tra Trinità economica e Trinità immanente: il modo in cui Dio agisce è l'essenza di Dio. Questo impone di riconoscere che Dio è *temporale, continua creatività e dinamismo*. Qui però, effettivamente, il Dio dell'OT diventa del tutto simile a quello del teismo processuale, dal quale l'OT cerca costantemente di prendere le distanze. Nella dottrina classica, infatti, la Trinità immanente genera *liberamente* la Trinità economica, posizione che in Rice sembra invece venire meno.

Sono comunque idee piuttosto diffuse nell'odierna riflessione teologica: secondo O'Donnell, per esempio, il reciproco amore delle persone divine *trabocca in una creatività senza fine*. Dio è il sempre più grande, il sempre superiore, il *sempre nuovo*, e il divenire del mondo si basa sull'eterno processo trinitario; se Dio è sempre nuovo, tutto ciò che occorre nel mondo è già incluso nel suo essere come novità. Da questa *infinita fonte di amore e libertà deriva qualsiasi possibilità di libertà nel creato*<sup>238</sup>. La Trinità in quanto relazione d'amore tra persone permetterebbe di accogliere la novità, perché la relazione con l'uomo non può prescindere dal riconoscerlo come 'libero agente': per amore, dunque, e perché è amore, Dio concederebbe all'uomo la libertà e poi "accoglierebbe" la novità delle sue scelte nella sua conoscenza (è ancora una sorta di *logic-of-love defense* della libertà umana).

In modo non dissimile, Schaab ha proposto una visione panenteistica evolutiva basata sulla Trinità, nella quale l'evoluzione *aperta e indeterministica*<sup>239</sup> del cosmo è parte del

---

<sup>234</sup> Per la questione dell'ispirazione rimandiamo all'opera V. Mannucci, *La Bibbia come Parola di Dio*, Queriniana, Brescia 1983.

<sup>235</sup> R. Rice, *God's Foreknowledge and Man's Free Will*, cit., p. 40.

<sup>236</sup> Per il *Social Trinitarianism*: D. Tuggy, *Trinity*, in «Stanford Encyclopedia of Philosophy», E.N. Zalta (a cura di), online, 2016.

<sup>237</sup> C. Pinnock, *The Openness of God: a Biblical Challenge*, cit., pp. 107-09.

<sup>238</sup> J. O'Donnell, *Il mistero della Trinità*, Piemme-Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993, pp. 168-69.

<sup>239</sup> Dimostrata, secondo Schaab, dal comportamento quantistico e dall'evoluzione della vita.

divino, che la ingloba (il mondo è *in* Dio) e la supera<sup>240</sup>. L'universo in evoluzione, con la presenza dell'umano dotato di libertà, è *Dio che esplora le sue possibilità*<sup>241</sup>. Rice e Schaab attingono a piene mani alla concettualità del PT<sup>242</sup>, pur cercando di conciliarlo con il CT o con l'OT. Operazione che potrebbe rivelarsi fruttuosa, a condizione però di considerare pienamente i risvolti metafisici ed epistemologici che comporta: un Dio *infinitamente potenziale* è un Dio *radicalmente apofatico*, in quanto è un Dio che governa l'ordine del mondo (come vuole il CT) e lo direziona (come vuole il PT) pur senza mai possederlo (come vuole l'ipotesi dell'indeterminatezza e dell'infinita possibilità). Inoltre, l'infinità di possibilità non garantisce, da sola, la libertà dell'uomo: sarebbe semplice, caotico indeterminismo. Né l'amore di Dio (*logic-of-love*) è sufficiente a garantire che Egli possa acquisire nuova conoscenza delle azioni libere dell'uomo solo perché *agisce "liberamente"* all'interno della Trinità (amore tri-personale) e nell'atto creativo<sup>243</sup>. L'infinita possibilità in Dio, però, rende se non altro meno stringente il determinismo teologico, poiché, misteriosamente, Dio può accogliere (conoscere) i percorsi imprevisi senza incrementare nulla di Sé, poiché essi sono già in Lui.

Rispetto alla Trinità, va sottolineato che il passaggio fra i tre concetti (relazionalità, dinamicità, e "novità") è efficace retoricamente, ma debole dal punto di vista metafisico. Si tratta di un salto ingiustificato tra concetti diversi. Il Dio-Trinità relazionale è sicuramente una dinamica d'amore fra tre Persone, ma *conclusa e chiusa* (almeno nel CT). Intendere Dio come infinita possibilità non significa intenderlo come trinitario, a meno di non trasformare il Figlio nella 'potenzialità pura' (il *Possest*)<sup>244</sup>, o nel mondo in divenire del PT<sup>245</sup> (dove le infinite persone divine emergono e concregono dalla Matrice Divina, la Creatività, esattamente *come e con il mondo*<sup>246</sup>). Dio può essere 'novità' e 'libertà' (nel senso richiesto da una creazione contingente) se inteso come Atto Puro in un senso apofatico, cioè come misteriosa sintesi di infinita potenzialità e apertura, infinita attualità e infinita libertà di indifferenza: questa potrebbe essere la sua *natura* che, sommata al suo carattere 'personale', è 'molteplicità trascendentale'<sup>247</sup> (in quanto *infinità trascendentale*). Essa renderebbe possibile il passaggio dal molteplice al Trino, dal molteplice al relazionale, dal relazionale al dinamico, e dal relazionale alle Tre persone amantesi, e dal Trino al 'libero' e aperto. Solo così il modello dell'*Open Theism* potrebbe risultare metafisicamente coerente. Con questo ordine di spiegazione, le proposte di Rice e Schaab possono acquisire consistenza metafisica, e la *logic-of-love defence* può trovare una sua collocazione. Ma il lavoro da fare è ancora molto.

<sup>240</sup> Dio sarebbe dunque Trascendente (il Padre), Incarnato (il Figlio) e Immanente (lo Spirito): G.L. Schaab, *The Creative Suffering of the Triune God: An Evolutionary Panentheistic Paradigm*, in «Theology and Science», n. 5 (2007), pp. 289-304, qui p. 291.

<sup>241</sup> G.L. Schaab, *The Creative Suffering of the Triune God*, cit., p. 294.

<sup>242</sup> Le ipotesi *processualiste* (cf. S. Vescovelli, *Relation and Process in Process Philosophy*, in D. Bertini, D. Migliorini (a cura di), *Relations*, cit., pp. 59-72) hanno alla base questa infinita possibilità e quindi un radicale apofatismo.

<sup>243</sup> Cf. J. Zizioulas, *Is God Free in Trinitarian Life?*, in G. Maspero (a cura di), *Rethinking Trinitarian Theology*, T&T Clark, London 2012. Per l'autore, in Dio non c'è 'libertà di' (indifferenza), ma 'libertà per' (compatibilista).

<sup>244</sup> Cf. V. Limone, *Inizio e Trinità, Il neoplatonismo giovanneo nell'ultimo Schelling*, ETS, Pisa 2013.

<sup>245</sup> Ipotesi sviluppata da alcuni PT: cf. J.A. Bracken, M.H. Suchocki (a cura di), *Trinity in Process*, Continuum, London 1997.

<sup>246</sup> Le occasioni attuali del mondo, quindi, entrerebbero a far parte delle Persone divine, a loro volta 'scaturite da' e 'determinanti la' natura infinitamente potenziale e creativa di Dio. Tra la divina società (di persone) e le entità del mondo come società di aggregazioni spontanee e libere di occasioni attuali, ci sarebbe dunque una corrispondenza. Per un'esposizione e critica del *trinitarianismo processuale*, cf. M.A. Pugliese, *The One, the Many, and the Trinity*, cit., 2010.

<sup>247</sup> Cf. G. Ventimiglia, *La Trinità vocabolario del mondo*, in P. Coda, M. Donà (a cura di), *Dio Trinità tra filosofi e teologi*, Bompiani, Milano 2007, pp. 9-30.



Per sintetizzare, la Trinità ha almeno due funzioni all'interno dell'OT: (1) essendo considerata la trasposizione filosofica della definizione "Dio è amore", essa diventa congeniale a pensare l'*onniscienza dinamica*, che abbiamo visto essere possibile solo laddove gli attributi divini siano subordinati all'essenza agapica; (2) offre un modello di divinità "espansiva" e "dinamica", senza tuttavia tramutarsi – almeno secondo gli OT – in una metafisica processuale.

*Evoluzione.* La compatibilità tra un modello scientifico evolutivo (non il filosofico 'evoluzionismo') e il teismo cristiano è una questione che è stata discussa largamente nel secolo scorso, e che tuttora anima vivaci dibattiti. Essendo l'OT una teoria che si propone come un tutto compiuto, affronta anche tale compatibilità. Secondo Hasker, per esempio, il modello evolutivo è direttamente collegato all'OT<sup>248</sup>: egli ritiene che vi sia un argomento a favore di una cosmologia evoluzionistica proprio a partire dall'OT, cioè dal fatto che Dio non voglia trattare la creazione come una marionetta. Un mondo *self-creative* che evolve secondo una dinamica propria, dunque, sarebbe una coerente scelta di Dio. Naturalmente, è necessario in questo caso adottare un modello 'aperto' di evoluzione del cosmo molto simile a quello del PT. Tuttavia, se è comprensibile che Dio decida di "rispettare" l'autonomia di esseri coscienti e liberi nelle loro azioni, non si comprende perché dovrebbe comportarsi allo stesso modo per la materia inerme e per l'evoluzione dei corpi biologici, a meno di non ammettere che il determinismo causale sia incompatibile con l'esistenza della libertà umana. Ad ogni modo, per gli OT, «l'*Open Theology* è più compatibile con una teoria dell'evoluzione rispetto a molte altre teologie»<sup>249</sup>. Vediamo perché.

L'OT si colloca all'interno della *Theistic Evolution* (o *Evolutionary Creationism*)<sup>250</sup>, che potremmo descrivere con le parole di Tanzella-Nitti<sup>251</sup>: «Se al termine "evoluzione" si attribuisse in prima istanza il significato di crescita, sviluppo, distensione nel tempo di ciò che è implicato nelle premesse<sup>252</sup>, non vi sarebbe difficoltà ad affermare che l'evoluzione è in certo modo il "metodo" con cui Dio crea: l'evoluzione cosmica, quella biologica e quella culturale sono, in ultima istanza, parti di un singolo processo creativo». In questa visione generale vi sono numerose assunzioni implicite e conclusioni divergenti. Ne riportiamo un elenco, appoggiandoci ancora alla buona sintesi di Tanzella-Nitti:

«La teologia cristiana della creazione non si oppone ad una visione evolutiva del mondo e della vita, purché vengano riconosciute alcune verità contenute nel messaggio biblico, determinanti anche ai fini della coerenza dell'intera dottrina filosofico-teologica sulla creazione, così come confessata fin dalle prime professioni di fede. Esse potrebbero riassumersi succintamente nelle seguenti. (A) Dio è assolutamente distinto dal mondo e la sua vita personale non è oggetto di alcun processo evolutivo. (B) La libertà di Dio e del suo progetto creatore sono l'origine e la causa dell'evoluzione dell'universo e lo dirigono verso il suo fine. (C) Nulla di quanto accade nell'evoluzione del cosmo è estraneo o sconosciuto al disegno creatore di Dio o indipendente dalla sua volontà. (D) La ragione fondante ed

<sup>248</sup> W. Hasker, *The Need for a Bigger God*, in W. Hasker (a cura di), *God in an Open Universe*, cit., p. 22.

<sup>249</sup> T.J. Oord (a cura di), *Creation Made Free*, cit., p. 101. Secondo Pinnock, «l'evoluzione è compatibile con un modello kenotico della provvidenza, nel quale Dio decide di limitare Se Stesso per amore» (C.H. Pinnock, *Evangelical Theology After Darwin*, in T.J. Oord (a cura di), *Creation Made Free*, cit., p. 107).

<sup>250</sup> È un insieme variegato di posizioni: Tehilard De Chardin, P. Hefner, R.J. Russell, J. Haught, D. Edwards, A. Peacocke, K. Miller, B.B. Warfield, G.L. Schaab. Per N.H. Gregersen l'idea centrale è che Dio ha creato il nostro mondo per essere auto-organizzantesi, e Dio supporta l'auto-creatività della creazione, perché così è stata pensata (cf. T. Peters, M. Hewlett, *Can you Believe in God and Evolution? A Guide for the Perplexed*, Abingdon Press, Nashville 2006, p. 54; cf. W. Pannenberg, *Human Life: Creation Versus Evolution?*, in T. Peters (a cura di), *Science and Theology. The New Consonance*, Westview Press, Boulder 1998, pp. 137-48).

<sup>251</sup> G. Tanzella-Nitti, *Creazione*, 2000, in Disf.org.

<sup>252</sup> Sono ipotesi molto antiche, già del *virtualismo* di Agostino e A. Kircht (1675) o dei 'germi primitivi' di J.B.R. Robinet (1761).

ultima dell'evoluzione non è la materialità dell'universo, le sue proprietà o potenzialità, ma ciò che le trascende, cioè l'azione creatrice di Dio, sebbene questa si realizzi nell'universo materiale e attraverso di esso. (E) L'universo è voluto in funzione della vita e della vita intelligente<sup>253</sup>: la sua comparsa è il frutto dell'esplicita e libera volontà divina e non è il risultato né di eventi casuali, né di una legge deterministicamente necessaria. (F) Nella loro creazione, il primo uomo e la prima donna dipendono da Dio in modo diverso da come vi dipende il resto del creato: essi sono fatti a Sua immagine e somiglianza. (G) Nella creazione della persona umana l'azione di Dio è immediata, cioè non mediata da altre cause secondarie. (H) La storia dei nostri progenitori ha conosciuto una prova morale originaria il cui esito ha parzialmente modificato le loro relazioni con Dio e con il creato e, attraverso di essi, quelle del creato con Dio. [...] (I) Il senso ultimo di ogni processo evolutivo, di ogni storia del cosmo e dell'uomo, può essere pienamente compreso soltanto alla luce del mistero del Verbo incarnato, che esprime, rivela e realizza il "mistero della creazione" come "mistero della volontà del Padre"<sup>254</sup> [l'elenco alfabetico è stato aggiunto da noi]

Quali di queste assunzioni potrebbero essere negate da un OT? Quasi certamente chiunque sostenga l'OT negherebbe (C), almeno nell'interpretazione dell'OT in cui viene difesa anche l'apertura causale del cosmo (*indeterminismo microscopico*). Nella visione della provvidenza dell'OT, come abbiamo visto, Dio determina le regole iniziali e l'approdo finale, ma non i "cammini storici" attraverso cui il suo disegno si dispiega, e questo potrebbe valere anche per i "cammini biologici e fisici" che portano dalla materia inerme alle forme più evolute di coscienza animale. È una posizione simile al *telefinalismo*, nel quale si determinano uno o più *punti omega* (fini) verso cui l'universo è in cammino, ma senza ritenere determinato "come" ci si arriva<sup>255</sup> (*indeterminismo selettivo*, della selezione naturale). Preferiamo quindi collocare l'OT tra i sostenitori della *Theistic Evolution* piuttosto che dell'*Intelligent Design*: un OT è incline a negare che ci siano finalità all'interno dei singoli processi naturali, ma sostiene l'esistenza di una finalità per la natura nel suo insieme<sup>256</sup>.

Va notato, comunque, che una certa dose di indeterminismo, di caos<sup>257</sup>, nel processo evolutivo, non sembra immediatamente problematica per un teista. Ripercorrendo le vicende storiche dei rapporti fra teologia e teoria dell'evoluzione, Galleni scrive:

«L'evoluzione intesa come trasformazione nel tempo dei viventi, trasformazione che poteva pur sempre realizzarsi secondo un progetto, risultava ancora teologicamente accettabile; così come non rappresentava un problema introdurre il concetto di caso e, con esso, l'interruzione di una ordinata catena di cause. In fondo, ciò poteva mettere più facilmente in discussione il dio orologiaio della teologia naturale di epoca classica (la metafora del dio orologiaio era già presente nel *De Natura Deorum* di Cicerone) o il dio della ragione illuminista. Anche il caso, compreso in termini scientifici e non filosofici, non costituiva un problema per la riflessione teologica: interpretato come presenza di meccanismi aleatori non facilmente o non immediatamente riconducibili a precise leggi deterministiche, era sembrato, in dibattiti precedenti, perfino più consono alla libera azione di Dio e alla presenza di una Provvidenza che indirizzava liberamente la storia. La storicità dei fenomeni evolutivi, strettamente collegata alla aleatorietà dei corrispondenti meccanismi, poteva benissimo essere ricondotta all'azione di un Dio che si caratterizzava per essere il Dio della storia: "Ciò che agli occhi del non credente sembra opera del caso, agli occhi del credente è il segno dell'opera della Provvidenza che agisce liberamente e senza alcun vincolo di necessità per far compiere alla natura i passi necessari per giungere all'uomo"<sup>258</sup>.

<sup>253</sup> «Che il corpo umano, seguendo l'ordine impresso dal Creatore nelle energie della vita, sia stato gradatamente preparato nelle forme di esseri viventi antecedenti. L'anima umana, però, da cui dipende in definitiva l'umanità dell'uomo, essendo spirituale, non può essere emersa dalla materia» (Giovanni Paolo II, *Catechesi*, 16.4.1986).

<sup>254</sup> G. Tanzella-Nitti, *Creazione*, cit.

<sup>255</sup> Esponente principale è P. Lecomte du Noüy (*L'avvenire dello spirito*, 1941). Cf. G. Montalenti, L. Cavalli-Sforza, *Evoluzione*, in «Enciclopedia del Novecento» (1977), in [www.treccani.it](http://www.treccani.it).

<sup>256</sup> T. Peters, M. Hewlett, *Can you Believe in God and Evolution?*, cit., p. 77.

<sup>257</sup> Cf. J. Polkinghorne, *Order and Disorder*, in Id., *Science and Creation*, SPCK, 1998, pp. 34-50.

<sup>258</sup> L. Galleni, *Evoluzione*, in [Disf.org](http://Disf.org), 2018.

Le mutazioni casuali nel corso dell'evoluzione, dunque, sarebbero dovute a un'azione diretta di Dio. In alternativa, è possibile ipotizzare che il *caso* sia solo apparente: esso è frutto dei nostri limiti epistemologici, ma il processo è ordinato a un livello più profondo (e insondabile) da Dio o da alcune leggi. Effetti apparentemente casuali, come quelli prodotti dalla selezione naturale, si possono verificare quando eventi indipendenti, con le loro catene causali deterministiche, si incrociano in un determinato contesto, interagendo tra loro<sup>259</sup>. Per arrivare a effetti macroscopici, come l'esistenza di un *Homo sapiens sapiens*, potrebbero essere richiesti migliaia e migliaia di eventi casuali di questo tipo<sup>260</sup> (come è effettivamente avvenuto), ma questo non è di per sé un problema: Dio ha posto le condizioni iniziali – le regole primordiali dell'universo – affinché ciò avvenisse, e ha semplicemente “atteso”<sup>261</sup>. In un tempo infinito come quello di Dio, nel susseguirsi di infiniti mondi, un evento poco probabile diventa altamente probabile. Questo vale ancorché si pensi che le mutazioni genetiche<sup>262</sup> (negli individui) e le mutazioni ambientali siano dovute alle fluttuazioni indeterministiche delle particelle fisiche elementari<sup>263</sup>, che si ripercuotono poi su larga scala. Anche in tal caso, vanno presi in considerazione il ‘tempo di Dio’ e il ‘tempo dell’universo’ (volendo, eterno a sua volta, come abbiamo visto), capaci di rendere altamente probabili degli effetti di per sé quasi impossibili<sup>264</sup>. Ciò significherebbe che nel momento di uno dei Big Bang, quando si è “decisa” la misura dei quanti del campo gravitazionale, si erano già stabilite tutte le costanti fondamentali che, prima o poi, avrebbero condotto alla formazione di un certo pianeta, con una certa possibilità di vita e di intelligenza.

In questo modello di casualità (*determinismo “aperto”*), inoltre, la mutazione genetica sarebbe casuale ma non spontanea (dal nulla): certe catene causali esterne hanno inciso sulla trascrizione. In tal modo l'evento “casuale” è dovuto solo al fatto che due catene causali indipendenti si sono intersecate. Una variazione genetica può essere data da un'improvvisa radiazione, cambi di temperatura, incontri fortuiti con sequenze di Dna sviluppate altrove, per poi casualmente incrociarsi con fattori ambientali che determinano una selezione, a volte benevola, a volte no. Non è però l'unica possibile interpretazione teista del “caso”, come abbiamo visto nella citazione di Galleni. Ad ogni modo, in entrambe le visioni si ha la possibilità di spiegare come dalla *casualità* della selezione naturale *emergano strutture complesse* (questo toglie il terreno sotto ai piedi a chi sostiene l'ipotesi del Disegno

---

<sup>259</sup> Cf. G.L. Schaab, *Trinity in Relation*, cit., p. 63.

<sup>260</sup> D.C. Dennett, *Dai batteri a Bach. Come evolve la mente*, Cortina, Milano 2018, pp. 48-50, p. 90, p. 156.

<sup>261</sup> Una distinzione tra *Causa Prima* e *cause seconde* può permettere, ad esempio, di pensare che le *cause seconde* agiscano nel modo ‘casuale’ qui descritto. Questo non elimina la possibilità che, quando le cause seconde hanno prodotto *certi tipi di enti*, Dio infonda in essi la *forma sostanziale* che è loro propria, la quale determina la *downward causation* che oggi le scienze sembrano richiedere (cf. M.J. Dodds, *Unlocking Divine Action*, cit., pp. 183-86 e pp. 199-204; M. Paolini Paoletti, F. Orilia, *Philosophical and Scientific Perspectives on Downward Causation*, Routledge, London 2017). In questo modo il *caso* non sovverte l'azione di Dio, né Dio sopprime la contingenza del caso. Il caso è un prodotto dell'azione di Dio che si compie attraverso cause seconde (M.J. Dodds, *Unlocking Divine Action*, cit., pp. 216-25).

<sup>262</sup> Siano esse intese come singole, o come *sindromi*. In queste seconde, le mutazioni sono significative solo quando riguardano intere batterie di geni. Tuttavia è possibile ipotizzare che piccole mutazioni si accumulino e si manifestino solo tutte insieme (appunto come ‘sindromi’) e solo quando ciò avviene, producendo mutazioni fenotipiche considerevoli, si attivi il meccanismo della selezione naturale.

<sup>263</sup> È possibile che certe fluttuazioni quantistiche possano avere ripercussioni sui macro-oggetti, anche quelli viventi (I. Prigogine, *Order out of Chaos*, Bantam, New York, 1984, pp. 178-179). La natura è dunque piena di innovazioni, e perfino l'onniscienza scientifica è diventata un miraggio (*ib.*, p. 208).

<sup>264</sup> Questo toglie l'appiglio alle argomentazioni a sostegno del Disegno Intelligente basate su una complessità irriducibile e su variazioni concomitanti, la cui probabilità è *quasi* pari a zero.

Intelligente)<sup>265</sup>. Un modello di questo tipo evita di doversi impegnare a difendere un indeterminismo assoluto a livello microscopico, dal quale dovrebbe emergere un mondo ordinato, costante, ripetitivo. E l'indeterminismo è già di per sé metafisicamente problematico: secondo un'impostazione metafisica classica, infatti, qualsiasi cosa che è, per il semplice fatto di esistere, ha un suo grado di ordine (l'indeterminismo ontologico sarebbe dunque metafisicamente *impossibile*, anche se fenomenologicamente riscontrato<sup>266</sup>). L'indeterminismo riguarda il cammino complessivo dell'evoluzione, ma i singoli eventi microscopici sono governati solo da un *apparente* indeterminismo. L'indeterminismo microscopico richiede una spontaneità che ha poche basi metafisiche, a meno che non sia posta come nozione primitiva, come nel caso delle metafisiche processualiste; nelle quali, comunque, resta il problema di come i fini generali (posti da Dio) possano *persuadere* le entità fondamentali (qualsiasi esse siano: particelle o occasioni attuali), e fino a che punto la causa finale *determini* l'azione delle cause efficienti secondarie.

Rispetto a (E) un OT, nonostante possa affermare il “principio antropico” lì sotteso<sup>267</sup>, può comunque sostenere che alla vita intelligente si giunga per eventi casuali: basta ipotizzare che le particelle elementari abbiano delle proprietà basilari che consentono loro, a seguito di interazioni casuali, di formare certe strutture organizzate da cui emergono nuove proprietà; in questo senso Dio avrebbe immesso una certa direzione, che pur segue dinamiche caotiche in tempi talmente ampi da consentire la realizzazione del piano con ragionevole certezza (in un tempo pressoché infinito, le probabilità del realizzarsi di eventi rari diventa molto alta).

Rispetto a (G), in cui implicitamente si afferma la dottrina della creazione immediata dell'anima, bisognerebbe verificare qual è la visione di ciascun OT su questo punto. Hasker, per esempio, difende una visione “emergentista” dell'anima, intesa come punto apicale della creazione, dentro la quale Dio deve aver posto le condizioni perché si giungesse, appunto, al vertice, cioè alla coscienza<sup>268</sup>. Swinburne, invece, assume una visione di *soft dualism*, argomentando a favore dell'esistenza dell'anima come sostanza separata (unica ipotesi in grado di spiegare le facoltà mentali dell'uomo)<sup>269</sup>. Rispetto a (H), abbiamo già visto quanto complicata sia la questione del peccato originale.

Notoriamente, il persistere di *imperfezioni* nelle creature<sup>270</sup>, le improvvise *estinzioni*<sup>271</sup>, gli *sprechi*<sup>272</sup> sono fenomeni che mettono in conflitto la teologia con la visione scientifica. Ciò detto, va tuttavia ricordato che il problema teologico connesso alle teorie dell'evoluzione<sup>273</sup> «non è tanto l'apparente assenza di teleologismo o la presenza di meccanismi casuali e aleatori, quanto il fatto che questi meccanismi sono spesso portatori di sofferenza. [...] Il Creatore dell'universo di Darwin è un Creatore che non ha in nessun conto

<sup>265</sup> F.J. Ayala, *Il dono di Darwin alla scienza e alla religione*, cit., p. 95, p. 106, pp. 118-120 (sul caso), pp. 202-228 (sulle presunte complessità irriducibili).

<sup>266</sup> L'interpretazione di Copenaghen non è accettata – in quanto ipotesi filosofica – da tutti i teologi e i teisti (cf. M.J. Dodds, *Unlocking Divine Action*, cit., pp. 140-48).

<sup>267</sup> Ma in una forma debole, perché l'emergere della forma umana è possibile, non inevitabile.

<sup>268</sup> W. Hasker, *The Need for a Bigger God*, cit., p. 24.

<sup>269</sup> R. Swinburne, *The Evolution of the Soul*, Oxford University Press, Oxford 1997, p. 10; Cf. R. Swinburne, S. Schoemaker (a cura di), *Personal Identity*, Blackwell, Oxford 1984, pp. 3-66 (*The Dualist Theory*); R. Swinburne, *Dualism and the determination of action*, in Id. (a cura di), *Free Will and Modern Science*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 63-83.

<sup>270</sup> F.J. Ayala, *Il dono di Darwin alla scienza e alla religione*, cit., p. 227. Per l'autore, la teoria dell'evoluzione è un “dono” alla religione proprio perché scagiona Dio dall'accusa di essere la causa di quelle imperfezioni.

<sup>271</sup> Che senso può avere il creare giganteschi animali come i dinosauri, per poi farli totalmente sparire?

<sup>272</sup> Quale può essere il senso di creare un universo *così grande*, per creature *così piccole*? La sproporzione è di tale portata da porre effettivamente un interrogativo di senso.

<sup>273</sup> Usiamo qui il plurale, visto che esistono varie teorie fiorite dall'aggiustamento della teoria darwiniana.

le singole creature e si disinteressa dei loro patimenti»<sup>274</sup> (*Evolutionary Argument* contro l'esistenza di Dio). Questo 'mistero personale del male'<sup>275</sup> – che consiste nel chiedersi come sia possibile sacrificare un ente di dignità assoluta (come ogni persona è) per un bene "superiore" – può essere in parte attenuato cercando di mostrare come l'indeterminismo causale sia l'unica struttura fisica in grado di far emergere da se stessa un ente capace di indeterminismo, nella forma della libera volontà<sup>276</sup>. Lo scopo dell'universo sarebbe allora quello di rendere possibile la moralità<sup>277</sup> e questo risultato è raggiungibile solo per gradi: da un sostrato indeterministico, prima la selezione premia lo sviluppo di forme di vita, poi di quelle con comportamenti sociali (empatia) e infine di quelle capaci di comportamenti intelligenti e morali<sup>278</sup>. È necessario che l'evoluzione proceda nella direzione di forme di vita sempre più complesse sotto questi punti di vista: prima saranno selezionati quegli organismi che mostrano dei comportamenti sociali (dotati cioè di strutture biologiche e cognitive capaci di supportarli<sup>279</sup>) e poi, a un certo punto, si può ipotizzare il *salto ontologico*, o per immediata spirazione dell'anima da parte di Dio, o per la sua *emergenza*. La vita intelligente, morale e libera, sarebbe quindi il risultato dell'azione combinata e casuale di 'indeterminismo microscopico' e 'indeterminismo selettivo': il primo è la ragione del secondo e, contemporaneamente, del suo risultato (un essere capace di libertà).

Il mondo indeterministico, quindi, renderebbe possibile l'emergenza dell'anima, come sostenuto da Hasker. Considerando che, nella *logic-of-love* cara agli OT, il rapporto personale tra Dio e una persona libera e cosciente è il vertice (lo scopo) del creato per il quale Dio si umilia (nelle varie *kenosi*), allora la tremenda «drammaticità dei meccanismi evolutivi» trova una sua possibile collocazione. L'indeterminismo del mondo è necessario per la successiva emergenza dell'anima e della libertà umana, ma l'indeterminismo stesso determina un non-controllo di Dio sul mondo, e quindi una serie non-voluta ma indispensabile di sacrifici. Ogni teodicea, in ogni modo, porta con sé dei punti che lasciano insoddisfatti. Abbiamo già accennato a due questioni aperte: (a) la libertà dell'uomo potrebbe emergere anche da un mondo deterministico, se viene ricondotta a un principio soprannaturale (l'anima) immesso nell'uomo "a un certo punto": il determinismo causale sarebbe interrotto solo nell'uomo, senza dover ipotizzare un indeterminismo radicale diffuso in tutto il regno fisico; (b) l'indeterminismo inteso come non-controllo di Dio sul mondo è una nozione altamente

<sup>274</sup> L. Galleni, *Evoluzione*, cit.; è il *cost of evolution* (cf. D. Edwards, *How God Acts*, cit., pp. 11-14).

<sup>275</sup> Cf. D. Migliorini, *Eternal Immolation*, cit., 2017.

<sup>276</sup> L. Galleni, *Evoluzione*, cit., 2018.

<sup>277</sup> T.J. Oord, *An Open Theology Doctrine of Creation...*, cit., p. 33.

<sup>278</sup> «Molte risposte dell'individuo hanno questa origine biologicamente programmata: alcune emozioni, alcuni comportamenti conoscitivi, come l'esplorazione dell'ambiente circostante, alcune condotte sociali, l'uso di strumenti comunicativi, tra cui il linguaggio. Esiste una pre-programmazione biologica, ovvero strutture cerebrali adatte a riconoscere e a elaborare particolari tipi di stimoli» (M.C. Levorato, *Lo sviluppo psicologico. Dal neonato all'adolescente*, Einaudi, Torino 2002, p. 41). L'evoluzione sembra dunque selezionare queste basi biologiche, capaci di dare delle abilità sociali che risultano vincenti. Così, nello sviluppo del bambino si possono osservare invariante funzionali e preferenze universali verso certe configurazioni (idem, p. 124) e poi la capacità di elaborare una *teoria della mente* (idem, pp. 153-58), base dell'interazione sociale e dell'agire morale. Ad un certo punto, quindi, una serie di schemi cognitivi basati su configurazioni biologiche (selezionate tramite l'evoluzione naturale) permettono l'emergenza della coscienza e dell'attribuzione ad altri di intenzioni: «È chiaro che esiste una predisposizione biologicamente determinata a interagire con gli esseri umani, a riconoscerne lo stato emotivo e modulare il proprio stato emotivo sulla base di quello della madre» (idem, p. 311). Anche la funzione di *attaccamento* ha una funzione evolutiva – perché facilita l'accudimento – ma poi si ripercuote sulla salute psichica e le capacità relazionali del soggetto adulto e quindi sulle sue carenze morali (idem, pp. 270-292). Bisognerebbe infine dilungarsi anche sulla funzione evolutiva delle emozioni complesse (orgoglio e senso di colpa in primis) e della capacità di provare empatia, e come esse partendo da basi biologiche divengano vere e proprie strutture psichiche (idem, pp. 312-20).

<sup>279</sup> Si veda la nota precedente.

problematica dal punto di vista metafisico (ma non solo: Dio avrebbe troppo poco controllo su di esso, e questo porterebbe forse un OT a diventare un PT). A tali questioni si può aggiungere: (c) l'evoluzione casuale è terminata con l'uomo<sup>280</sup>, in quanto ha raggiunto la meta dell'autocoscienza (capace, con la tecnica, di progettare scientificamente la propria evoluzione corporea): i sacrifici sono stati "solo" di esseri inferiori (non problematici da un punto di vista morale antropocentrico). Se dunque l'*Evolutionary Argument* non scatta, non c'è bisogno di affermare che Dio non controlli il mondo. Per un OT ciò che conta è che vi sia un uomo con la libertà di indifferenza, e questo è possibile anche nel *creazionismo fissista*. Quindi l'OT non è una teoria che "necessariamente" favorisce una visione evolutiva; molte sono le premesse aggiuntive che andrebbero sostenute.

L'OT potrebbe configurarsi come una buona "cornice concettuale" per una teoria dell'evoluzione ma la situazione, come abbiamo visto, è estremamente complessa. Non è detto che l'inserimento della teoria evolutiva nell'OT possa sciogliere i molti nodi teoretici che essa implica. Per integrare nel teismo la teoria dell'evoluzione devono essere prese numerose decisioni in ambito metafisico, e non sempre sono esplicitate nei pensatori dell'OT: (i) una volta scelto tra teleologismo (*finalità prossime*, interne agli enti) e *telefinalismo* (*finalità ultime*), per esempio, bisogna definire *quali* siano le sostanze del mondo e *che cosa esse siano*, cioè che tipo di *finalità interna* possiedano. Un modello per *powers* (aristotelico e tomista, per esempio) potrebbe sicuramente essere d'aiuto, visto che sostiene un *finalismo non intenzionale* delle sostanze. Tuttavia, quella dei *powers* è un'ontologia molto controversa, a cui molti preferiscono un'ontologia *humeana* con *leggi di natura esterne*, che governano particelle inermi (senza finalità o disposizioni), ridotte in fin dei conti a regioni spaziotemporali. (ii) Bisognerebbe poi definire che modello di creazione si intende sostenere, cercando per esempio di escludere forme di *creazionismo* sostanzialmente *occasionalistiche*, pur ammettendo che Dio agisca di continuo nella creazione, la sostenga e la guidi (anche con alcuni interventi occasionali, come i miracoli), e di escludere anche l'eternismo. (iii) Bisogna chiarire che cosa si intenda per *caso* e per *indeterminismo*, e bisogna infine (iv) determinare se vi sia una discontinuità ontologica tra il biologico e l'umano – l'anima intesa come novità ontologica irriducibile – e se essa debba derivare dall'aggiunta di una sostanza (l'anima) per creazione diretta di Dio o se possa "emergere" dal sostrato fisico. L'emergenza potrebbe in questo caso essere giustificata in un modello panpsichistico o monadologico (confluiti nel PT), dove ogni entità vive una sorta di vita psichico-esperienziale (prensione), ma solo "a un certo punto" si manifesta nell'autocoscienza (tutto è psichico, ma in gradi diversi). Com'è noto, però, sia l'emergentismo sia il panpsichismo hanno zone d'ombra quando cercano di risolvere l'*hard problem of consciousness* (in che modo l'esperienza soggettiva emerge dal cervello fisico).

Se mai è possibile "decidere" qualcosa relativamente ai vari punti evidenziati, bisogna comunque capire come combinare tra loro le varie opzioni, se e quali siano incompatibili, e quali configurazioni siano poi incompatibili con un teismo cristiano. Si sarà intuito quanto l'operazione sia complessa, e ancora interamente da compiere. A livello del tutto ipotetico, sembra che l'OT debba optare per questa combinazione: telefinalismo, creazione libera *ex nihilo* ma eterna, *indeterminismo microscopico* (o almeno "aperto") per le mutazioni, *indeterminismo selettivo* per la dinamica di adattamento (e quindi per risolvere il problema del male), *powers*<sup>281</sup>, emergentismo dell'anima, libertà di indifferenza e autocoscienza.

---

<sup>280</sup> Si è trasformata in *evoluzione culturale* (F.J. Ayala, *Il dono di Darwin alla scienza e alla religione*, cit., p. 164-68).

<sup>281</sup> L'esistenza di *powers* anche in un'ipotesi indeterministica (apparentemente sono contraddittori!) è dovuta al fatto che l'indeterminismo microscopico non nega che "misteriosamente" emerga dal caos un mondo ordinato e con leggi, quindi dei *powers*.

Quest'ultime sono il fine per cui l'indeterminismo causale è posto all'inizio, e che comporta il *non-interventismo* di Dio, né sul mondo né sull'uomo. Questa combinazione di elementi, che può sembrare posticcia, articola l'assunzione fondamentale dell'OT secondo cui *indipendenza* e *caso* – nelle sue varie forme – sono necessari al compimento del *progetto*.

#### 4. *Le critiche all'Open Theism*

Le critiche mosse all'OT possono essere raggruppate nelle seguenti tre aree principali.

##### 4.1. *Le critiche di tipo storico-filosofico: un'eccessiva semplificazione?*

Questo tipo di obiezioni insiste sull'inadeguatezza dei modelli proposti dall'OT. Wellum ritiene che la visione del CT fornita dai sostenitori dell'OT sia riduttiva e non accurata<sup>282</sup>. Freddoso, invece, si chiede se il rispetto della tradizione filosofica e teologica che troviamo nell'OT sia sufficiente: come avrebbero potuto sbagliare così tanto i Padri della chiesa e altri pensatori classici cristiani riguardo al concetto di Dio?<sup>283</sup> Egli, inoltre, si chiede se la comprensione che i filosofi analitici hanno degli autori classici sia adeguata, dal momento che essa richiederebbe studi sistematici e approfonditi che i filosofi in questione non sembrano aver compiuto, anche a causa dello stato embrionale della stessa filosofia analitica della religione, la quale non prevede l'insegnamento sistematico degli autori medievali a cui spesso fa riferimento<sup>284</sup>.

Caneday sottolinea come la presunta distanza tra calvinismo e arminianesimo sia stata sovrastimata con il preciso obiettivo di costruire un'antitesi assoluta che nella realtà non esiste. Il Dio di Agostino, Lutero, Calvino e altri teologi viene presentato come impersonale e manipolativo con l'intento di opporlo al Dio biblico, compiendo così una semplificazione che non pare corretta dal punto di vista storiografico e concettuale<sup>285</sup>. Per lo stesso motivo non sembra corretto, secondo Caneday, identificare il teismo relazionale con l'OT allo scopo di mettere al riparo il secondo sotto l'ombrello del primo<sup>286</sup>. Il dualismo tra CT (Dio impersonale non relazionale) e *Open Theism* (Dio personale relazionale) non è affatto così rigido come gli OT vogliono farci credere; anzi, non si trovano teologi classici che non riconoscano la relazionalità e la personalità di Dio anche se non giungono alle conclusioni dell'OT. Alquanto sospetta, secondo Caneday, è pure la mescolanza senza distinzione tra teologia filosofica e teologia biblica<sup>287</sup>.

##### 4.2. *Le critiche di tipo teoretico-teologico: soli Deo gloria?*

All'inizio del suo lungo articolo, Wellum ci invita a soffermarci sul *megashift* verificatosi nel linguaggio che utilizziamo per parlare di Dio. Questo linguaggio è passato, a suo avviso, da quello «della santità divina, della collera, della giustizia a quello dell'amicizia, dell'autorealizzazione, dell'amore»; slittamento che è poi divenuto una trasformazione della dottrina su Dio, presentato come auto-limitato, compagno sofferente, padre amorevole, che si relaziona con le sue creature in un modo che non prevede la conoscenza del futuro<sup>288</sup>.

<sup>282</sup> S. J. Wellum, *The Openness of God: a Critical Assessment*, cit., p. 146.

<sup>283</sup> A. J. Freddoso, *The "Openness" of God: a reply to William Hasker*, cit., p. 145.

<sup>284</sup> Idem, p. 150.

<sup>285</sup> A. B. Caneday, *Putting God at Risk: a Critique of John Sanders View of Providence*, cit., p. 134, 149, e 161.

<sup>286</sup> Idem, p. 134.

<sup>287</sup> Ibidem.

<sup>288</sup> Cf. S. J. Wellum, *The Openness of God: a Critical Assessment*, cit., p. 137.

Tuttavia, sottolinea lo stesso autore, le dottrine teologiche sono organicamente collegate tra loro e la riforma di una parte di una dottrina inevitabilmente colpisce un'intera teologia. Su considerazioni simili fa leva anche la critica di Freddoso, secondo cui, una volta rifiutata la metafisica dell'essere perfetto, l'OT non fornisce una teoria metafisica corrispondente altrettanto forte per affermare la trascendenza divina rispetto al mondo (abbiamo visto, però, che l'OT non rifiuta la teologia della perfezione, ma crea una sorta di gerarchia tra le perfezioni, affermando che la natura di Dio è primariamente l'essere 'amore'; quanto poi alle singole perfezioni, l'OT non le nega, ma le ritiene soggette a limiti logici).

Sulla stessa linea, Ware afferma che nell'OT Dio diventa troppo simile all'uomo e l'idea di 'rischio' rende Dio eccessivamente immanente:

«L'equilibrio tra la trascendenza e l'immanenza nella dottrina di Dio è estremamente difficile da stabilire e mantenere. L'*Open Theism* propone un sistema che si colloca a metà strada tra il teismo classico e il teismo processuale, e per certi aspetti realizza proprio questo. Secondo l'*Open Theism*, Dio è ontologicamente indipendente dal mondo (come per il teismo classico), mentre entra liberamente in una reale e interattiva amicizia con le sue creature (come sottolineato dal teismo del processo). [...] Sì, Dio è immanente. Egli è intimamente coinvolto negli affari delle sue creature, nel governo e nella sorveglianza dell'intera avanzata della storia umana. Ma la sua immanenza si deve guardare dal punto di vista della sua completa e gloriosa trascendenza»<sup>289</sup>.

Con questa citazione ci caliamo nella principale critica all'OT secondo la quale tale dottrina presenta un Dio troppo limitato, diminuito nella sua gloria e magnificenza. Scrive Ware: «È chiaro che il Dio dell'OT, è un Dio limitato. Confrontato con la pienezza esaltata di Dio rivelata nella Scrittura e affermata nella tradizione classica, il Dio dell'apertura ha una conoscenza limitata, un potere limitato, una saggezza limitata, un controllo limitato, una sovranità limitata, e quindi una gloria limitata»<sup>290</sup>. Che dire di questa critica? Bisogna ricordare che il concetto teologico di 'gloria' si intreccia con quello di perfezione e di trascendenza, dal momento che la gloria di Dio non è paragonabile a quella umana. Non è una gloria intesa come "fama" e non è una condizione conquistata da Dio con particolari azioni: la sua gloria è un diritto di preminenza che gli deriva dal suo essere Dio. Piper e Ware concordano sul fatto che la visione dell'OT comporta una drastica – e teologicamente inaccettabile – riduzione della gloria divina. In particolare, Piper sostiene che l'ignoranza attribuita a Dio dall'OT riguardo alle faccende umane è ben più grande di quello che gli OT lasciano intendere: «La non conoscenza delle volizioni dell'uomo non è una piccola ignoranza, bensì un'enorme ignoranza»<sup>291</sup>, poiché, non conoscendo la volontà dell'uomo, l'ignoranza di Dio si estende a tutto ciò che è legato a questa volontà, come le dinamiche familiari, la vita della chiesa, la legislazione, gli affari militari, la letteratura, la tecnologia, la storia ecc. Non sapendo cosa è meglio fare, inoltre, Dio sembra non sapere neppure quello che sta facendo<sup>292</sup>. Il Dio dell'OT non pare nemmeno in grado di garantire la speranza escatologica, cioè la promessa di una vittoria finale del bene<sup>293</sup> (un sostenitore dell'OT obietterebbe sicuramente che nel suo sistema questa vittoria è garantita, dal momento che la fine del mondo e il regno di Dio a venire sono eventi pienamente nelle mani di Dio).

Anche per quanto riguarda la 'guida' e la 'preghiera di intercessione' sembrano aprirsi numerose questioni: il Dio dell'OT non può realmente fungere da guida per le sue creature, dato che neppure Dio ha la conoscenza di ciò che avverrà nel futuro e quindi non può garantire

<sup>289</sup> B. Ware, *God's Lesser Glory: The Diminished God of Open Theism*, cit., pp. 144-45.

<sup>290</sup> Idem, p. 146.

<sup>291</sup> J. Piper, *The Enormous Ignorance of God*, cit., 1997.

<sup>292</sup> B. Ware, *God's Lesser Glory*, cit., p. 159.

<sup>293</sup> Idem, p. 156.



l'effettiva risposta alla preghiera. È evidente, pertanto, secondo Ware, che «la natura evolutiva della guida di Dio, una caratteristica necessaria del modello dell'apertura, non può sostenere una vibrante, consistente, duratura, assoluta fiducia in quella guida»<sup>294</sup> (un sostenitore del CT come Ware sembra escludere che vi possa essere una guida efficace al di fuori di una provvidenza meticolosa, mentre l'OT ipotizza una guida più elastica, ma non meno "divina"<sup>295</sup>).

Questa serie di critiche può essere riassunta in una domanda di fondo posta da Ware: quale tipo di gloria possiede il Dio della Bibbia? Ware ha compreso perfettamente la risposta che un OT potrebbe dare: «Dio è più glorioso precisamente perché ha limitato il suo potere e la sua conoscenza. [...] La scelta di Dio di condividere il suo potere e limitare la sua conoscenza per consentire la libertà di altri, manifesta la sua grande fiducia in se stesso e la sua meritata lode»<sup>296</sup>. Tuttavia, sostiene Ware, il grado di gloria e il grado di bontà sono inestricabilmente legati al tipo di scelte libere prodotte; l'*open view* rende possibile l'accadere del male più orribile e consente perfino che il male prevalga. Ma, secondo lui, più il male prevale, più la gloria di Dio è diminuita<sup>297</sup>. Così, prosegue, nell'OT la libertà umana sembra affermata a discapito della gloria divina e la conclusione che la gloria di Dio sia derubata dalla libertà umana appare inevitabile<sup>298</sup>. Il paragrafo conclusivo dell'opera di questo autore è perentorio:

«In conclusione, sollecito a misurare attentamente la visione diminuita di Dio e la distorta visione del nostro bene proposta dall'OT. Ciò che lì si è perso è l'infinita supremazia di Dio, e questa perdita è grandissima. Niente meno che l'incontestata divinità di Dio, la sua assoluta signoria su tutto il tempo e lo spazio, la sua universale, senza rivali e inviolabile sovranità, la sua saggezza e meticolosa provvidenza, la sua immutata e infinita perfezione, e la sua maestosa e incomparabile gloria – tutto ciò e molto altro è stato compromesso dall'OT. [...] Per amore della gloria che è di Dio solo, non abbiamo altra scelta che rifiutare il modello dell'apertura. [...] *Soli Deo gloria*»<sup>299</sup>.

A critiche di questo tipo, come in parte abbiamo già visto, un autore come Hasker potrebbe far notare che Dio deve essere *big enough*<sup>300</sup> per l'universo che conosciamo, e che per misurare l'*enough* sia necessario capire in cosa consista essere un "buon leader": un Dio glorioso, sostiene Hasker, non dovrebbe essere ossessionato dal controllo minuzioso di tutto, bensì potrebbe avere il desiderio di portare l'universo al suo stato migliore attraverso un processo graduale ed evolutivo. Il bisogno di rendere giustizia sia all'amore kenotico di Dio, sia al suo potere provvidenziale è allora parte della tensione che attraversa la teologia<sup>301</sup>. L'amore è enfatizzato dal PT, il potere dal CT: l'OT tenta di collocarsi nel mezzo, ma la tensione non sembra risolversi. Lo stesso dicasi per il recupero della teologia kenotica: evidenziare il ruolo delle varie "tipologie" di *kenosi* (intradivina, redentrice, creatrice e immanente, rivelatrice) – basate sull'"altruismo" delle persone divine<sup>302</sup>, cioè la stessa realtà intratrinitaria di Dio-Amore – è possibile, purché non si arrivi a un Dio totalmente

<sup>294</sup> Idem, p. 181.

<sup>295</sup> Per Boyd il modo comune di pensare la sovranità divina solo come 'controllo' è fuorviante: Dio governa attraverso l'amore, non attraverso il controllo (G. Boyd, *God of the possible*, cit., p. 69).

<sup>296</sup> B. Ware, *God's Lesser Glory*, cit., p. 221.

<sup>297</sup> Idem, p. 223.

<sup>298</sup> Idem, pp. 227-29.

<sup>299</sup> Idem, pp. 209-10.

<sup>300</sup> W. Hasker, *The Need for a Bigger God*, cit.

<sup>301</sup> T.J. Oord (a cura di), *The Polkinghorne Reader. Science, Faith and the Search for Meaning*, Templeton Press, West Conshohocken 2010, p. 69.

<sup>302</sup> H.U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*, in *Mysterium Salutis*, vol. VI, Queriniana, Brescia 1971, p. 195.

kenotico<sup>303</sup>: nella dimenticanza assoluta di sé per amare in libertà (la *kenosi* intradivina) deve esistere la possibilità del recupero della propria identità<sup>304</sup>.

Non sarà sfuggito che fra le critiche di tipo teoretico la meno frequente è quella riguardante il concetto di onniscienza dinamica. E tutt'oggi si lamenta frequentemente la mancanza di vere e proprie critiche filosofiche (mentre abbondano quelle di natura teologica)<sup>305</sup>. Sebbene si affermi che il concetto di onniscienza dinamica mortifichi l'idea di Dio, raramente i teologi entrano poi nel merito della sua plausibilità logica e filosofica. Come mai questa critica è poco presente? Bisogna notare, anzitutto, che essa appare in una forma indiretta nella riproposizione di altre teorie (come quella molinista o ockhamista, o quella di Boezio<sup>306</sup>). Tuttavia, l'onniscienza dinamica risulta difficilmente "attaccabile" perché si configura come una risposta che emerge al termine di un lungo percorso a tappe che ha escluso via via tutte le soluzioni "classiche" al problema della prescienza divina. La forza della proposta dell'onniscienza dinamica sta dunque nel fatto che presuppone l'esclusione delle dottrine "avversarie" pur non collocandosi completamente al di fuori del linguaggio e degli schemi del CT. Certo, ne comporta una profonda revisione, ma non lo rinnega interamente. Nell'onniscienza dinamica collimano esigenze teoretico-filosofiche ed esigenze teologiche: è questo che la rende una proposta accattivante e resistente.

#### 4.3. *Le critiche di tipo esegetico: come parlare di Dio?*

Le obiezioni di tipo esegetico riguardano la corretta interpretazione dei passi biblici. Wellum ritiene, per esempio, che l'esegesi operata dall'OT non riesca a dare conto della totalità della Scrittura e comprometta alla radice l'infallibilità che la cultura protestante attribuisce al testo sacro<sup>307</sup>. Non è nostra intenzione seguire il dibattito sull'appropriata esegesi di questo o quel versetto: più interessante, in quanto argomento di rilevanza filosofica, sono le critiche al concetto di 'credenza di controllo' e l'apparato concettuale con cui gli OT leggono il testo sacro. La critica principale è mossa contro la distinzione tra metafore basilari e metafore astratte. Per Caneday, per esempio, anche il riferirsi alle emozioni e agli stati mentali come reali in Dio costituisce un inaccettabile antropomorfismo. Quest'ultimo, del resto, è l'unico modo in cui Dio può comunicare qualcosa di sé, ma richiede un'elaborazione concettuale, anche laddove si parla di un cambiamento della mente di Dio, di emozioni in Dio. Infatti, secondo Caneday, non si vede perché si dovrebbe astrarre quando si parla di braccia e non quando si parla di un Dio che si commuove. Sanders, quindi, dovrebbe fornire dei criteri migliori per poter asserire che, quando Dio cambia proposito, "realmente" cambia proposito. Altrimenti, il passo biblico «Adamo, dove sei?» (Gn 3, 9) potrebbe essere la negazione della *present knowledge* e questo sarebbe devastante per l'OT. Secondo Ware, dove la Bibbia parla del cambiamento in Dio non sta parlando di un cambiamento reale<sup>308</sup>, ma solo di una *accomodation*<sup>309</sup> che Dio compie per rendersi comprensibile all'uomo. La scelta di

<sup>303</sup> Fu già Balthasar (idem, p. 189; cf. P. Coda, *Dalla Trinità*, Città Nuova, Roma 2011, p. 475) a segnalare che la *kenosi* non può essere un concetto onnicomprensivo (pan-kenotismo), quasi che l'essenza di Dio sia in sé kenotica.

<sup>304</sup> A. Staglianò, *Teologia Trinitaria*, in G. Canobbio, P. Coda (a cura di), *La teologia del XX secolo, un bilancio*, vol. II, Città Nuova, Roma 2003, pp. 158-59.

<sup>305</sup> H. Arbour, K. Timpe (a cura di), *Philosophical Essays Against Open Theism*, cit., p. 6.

<sup>306</sup> Stump riprende proprio Boezio, mentre Rogers richiama la posizione di Anselmo (entrambi in B.H. Arbour, K. Timpe (a cura di), *Philosophical Essays Against Open Theism*, cit.).

<sup>307</sup> Cf. S. J. Wellum, *The Openness of God: a Critical Assessment*, cit., p. 153.

<sup>308</sup> Cf. B. Ware, *God's Lesser Glory: The Diminished God of Open Theism*, cit., p. 93.

<sup>309</sup> A. B. Caneday, *Putting God at Risk: a Critique...*, cit., p. 136.

Sanders di quali metafore intendere letteralmente, quindi, appare del tutto arbitraria<sup>310</sup> e configura un'inversione dell'*imago Dei*: mentre il testo biblico insiste che l'uomo è analogo a Dio, l'OT insiste che Dio è analogo all'uomo; per l'OT le qualità umane diventano il riferimento attraverso cui capire e misurare Dio<sup>311</sup>. Per tutto ciò, la pretesa di far emergere il *risk model* dalla Scrittura, conclude Caneday, non è giustificata<sup>312</sup>.

La domanda che ci dobbiamo porre, allora, è se Sanders o i sostenitori dell'OT forniscano dei criteri ulteriori per definire quali passi vadano interpretati letteralmente e quali no, quali vadano ristretti e quali amplificati. Al di là di quelli già esposti, tuttavia, non ci sembra che vi siano altri criteri espliciti. Ve n'è però uno implicito che risulta, a nostro giudizio, decisivo: la scelta di quale credenza di controllo (o metafora concettuale) adottare è dettata da esigenze non solo bibliche, ma anche filosofiche. Il percorso speculativo dell'OT nasce dalle problematiche legate alla prescienza e sfocia nell'idea di onniscienza dinamica come idea filosofica indispensabile per risolvere l'antinomia. I sostenitori dell'OT hanno poi confrontato questa acquisizione filosofica con il testo biblico, scoprendo che c'è la possibilità di integrare le due fonti. La scelta della metafora concettuale che condiziona la lettura dei singoli passi biblici – consentendo o vietando un'interpretazione letterale – è quindi la somma di fattori biblici e filosofici. È la concordanza tra le due fonti che porta a scegliere il modello dell'apertura a discapito di quello classico. Certo, ci si può chiedere se questa sorta di gerarchia tra filosofia e rivelazione sia giustificata, o se invece la teologia debba prescindere dalla filosofia (o almeno anticiparla) e cercare quello che è il genuino messaggio biblico. Tuttavia, un OT potrebbe far notare che pure la scelta del modello classico è stata il frutto di una sintesi tra filosofia neoplatonica e messaggio biblico-evangelico. Con la differenza che, all'epoca in cui ciò è avvenuto, neoplatonismo e stoicismo erano tra le filosofie più diffuse, o quantomeno erano la migliore risposta alle domande che gli uomini del tempo si ponevano. Se oggi le filosofie classiche (platonismo, aristotelismo e la loro sintesi tomista) hanno perso *appeal*, con la conseguenza che le risposte date dal CT non sono più sufficienti, ci si è orientati verso un modello differente, apparentemente più adeguato alle recenti acquisizioni filosofiche e scientifiche, cioè il *risk model*.

Ci si potrebbe anche chiedere, come fa Sanders, se il modello del CT sia meno antropomorfo perché più astratto. In realtà, scrive questo autore, «anche i supposti non-antropomorfici, astratti, nomi di Dio come un infinito, puro atto, onnipotente e Essere Stesso rimangono antropomorfici in quanto sono comunque parole umane estratte dalla nostra esperienza empirica»<sup>313</sup>. Se seguissimo Sanders su questo terreno, però, dovremmo riconoscere l'impossibilità di dire qualcosa su Dio con qualsiasi parola umana, e quindi l'inconoscibilità dei nomi divini; un esito non auspicabile per l'OT, perché risulterebbe falso esso stesso, in quanto dottrina positiva. Ci può essere una via d'uscita da questa impasse? Forse un OT potrebbe affermare, seguendo un'intuizione di Pareyson, che il linguaggio adeguato per esprimere l'indicibilità della trascendenza è il simbolo:

«Rispetto alla trascendenza ogni espressione che non sia simbolica è non solo inadeguata, ma anche fallace e fuorviante. [...] Il simbolo è in grado, rispetto a Dio, di preservarne la

<sup>310</sup> Cf. Idem, pp. 150-51.

<sup>311</sup> A. B. Caneday, *Putting God at Risk: a Critique...*, cit., p. 152.

<sup>312</sup> Idem, p. 153.

<sup>313</sup> J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., p. 28. Secondo Pareyson, «è assurdo credere che l'astrazione aumenti l'adeguatezza, data l'irraggiungibilità del "referente". [...] La superba pretesa di attingere la divinità con puri concetti è controproducente. [...] Concepire Dio in termini concettuali significa definirlo in base a categorie elaborate dalla mente umana e attribuirgli proprietà che direttamente o indirettamente ineriscono all'uomo, sia pure estremamente raffinate ed astratte» (L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, pp. 101-113).

trascendenza al tempo stesso che ce ne manifesta la realtà. [...] I perfezionatissimi strumenti concettuali elaborati dalla filosofia per fornire una norma ai procedimenti analogici, ad esempio il modello dell'affermazione-negazione-eminenza, difficilmente riescono a dominare e ordinare la ricchezza del linguaggio schiettamente poetico. [...] Le figure della trascendenza aprono abissi vertiginosi. [...] La trascendenza divina ha una profondità insondabile, che rende inesauribile gli abissi in cui essa si nasconde, e una radicale indicibilità, che la isola in vette d'impenetrabile e inaudito silenzio. Come si può pensare che questa inesauribilità e questo silenzio possano essere in qualche modo rappresentati dal concetto, che per la sua esplicitatezza e precisione è unidimensionale, privo di spessore, appiattito su se stesso? [...] Una rappresentazione che voglia custodire quell'inesauribilità e preservare quel silenzio deve contenere in se stessa un margine, uno spessore, uno spazio, quale soltanto il simbolismo con la sua dialettica interna può garantire e fornire. Il trascendente si consegna più volentieri al simbolo, che ne rispetta l'inviolabile riserbo»<sup>314</sup>.

Per Pareyson, rispetto a Sanders, il simbolo è più adeguato della metafora, perché più immediato, ha una significazione istantanea, non mediata dai passaggi di proporzionalità della metafora. Simbolo e metafora, quindi, convergono e divergono. Quest'ultima ha come alternativa o di trapassare nel simbolo o di scadere nell'allegoria. Il simbolo è l'immagine che risulta non dalla violazione, ma dall'osservanza del precetto biblico 'non ti farai immagine alcuna'<sup>315</sup>; al contrario, «il linguaggio concettuale, che mira all'esplicazione completa, è invece di per sé una violazione dell'ineffabilità del trascendente: la sua parola è l'interruzione del silenzio, la dissipazione del mistero»<sup>316</sup>. Alla luce di queste considerazioni, ponendo i simboli alla base delle metafore concettuali o delle credenze di controllo – conferendo loro, cioè, quell'apertura al mistero propria del simbolo – il discorso di Sanders potrebbe acquistare una consistenza maggiore e una plausibilità.

In risposta all'accusa di antropomorfismo, dunque, un sostenitore dell'OT potrebbe rifarsi alla distinzione di Pareyson tra antropomorfismo 'genuino' (o simbolico) e antropomorfismo 'deteriore' (concettuale o dogmatico). Il primo è quello riconosciuto del simbolo, del mito, aperto alla verità. Il secondo è quello taciuto dell'esplicazione oggettivante, della concettualità che mistifica<sup>317</sup>. Ma si tratta di ipotesi di lavoro. Limitiamoci per ora a osservare che Sanders preferisce riconoscere che in qualsiasi relazione analogica c'è sempre una qualche forma di reciprocità tra antropomorfismo divino e teomorfismo umano, tra l'umanizzazione di Dio e la divinizzazione dell'uomo<sup>318</sup>, concludendo, in modo lapidario: «L'auto-rivelazione in Gesù mette fine all'affermazione che essere nella forma umana è contrario alla natura divina»<sup>319</sup>.

## 5. Spunti conclusivi: l'Open Theism conduce oltre se stesso?

### 5.1. Strade da percorrere

Per la radicalità con cui assume i concetti di libertà di indifferenza e per il peso che attribuisce alla problematica del suo rapporto con l'onniscienza divina, fornendo una nuova definizione di quest'ultima (onniscienza dinamica) all'interno di un complessivo sistema riguardante gli attributi divini, l'OT non può che farci percepire il brivido che nasce di fronte alla necessità, intuita, di dover per un attimo mettere in discussione l'immagine classica di

---

<sup>314</sup> Idem, pp. 102-08.

<sup>315</sup> Idem, p. 111.

<sup>316</sup> Idem, p. 112.

<sup>317</sup> Idem, pp. 114-16.

<sup>318</sup> Idem, p. 117.

<sup>319</sup> J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., p. 28.

Dio. Il versetto biblico posto in apertura di questa introduzione all'OT si può considerare la sintesi di questa dottrina: «Forse ascolteranno e si convertiranno, ed Io mi pentirò» (Ger 26, 3). C'è la profezia condizionale, c'è la seconda possibilità offerta all'uomo, il Dio personale che si pente, cambia strategia in favore della sua creatura. Partendo da questa suggestione, possiamo dire che l'OT presenta un sistema sicuramente affascinante in cui si sommano diverse aspirazioni della modernità: il desiderio di libertà, di indipendenza, di responsabilità. Questo avviene attraverso l'utilizzo di metafore efficaci come il Dio-padre che guida ma non costringe i figli, li ama ma non li obbliga ad amarlo, che tutto sorveglia ma non si intromette. Il giocatore di scacchi, con cui l'uomo intraprende una partita avvincente, fatta di rischio, di avventura, dell'assunzione del peso delle proprie scelte. Un giocatore particolare a cui si può chiedere aiuto con la preghiera, con cui siamo chiamati a instaurare un rapporto di fiducia e di amore, non certo una gara agonistica. Il tutto avvolto dalla speranza che gli errori saranno valutati da un Dio misericordioso, nient'affatto diminuito nella sua gloria, dal momento che la sua *kenosi* è la sua gloria.

L'OT è una dottrina che ha mostrato una certa fecondità anche nell'applicazione a questioni antiche e contemporanee, come il problema del male o le sfide poste dalla teoria dell'evoluzione. Certo, dal *punto di vista teologico* vi possono essere grosse perplessità. Appare abbastanza chiaro, infatti, che l'OT odori di *semi-pelagianesimo*. Questo può indurci a rifiutarlo perché inappropriato come dottrina teologica, oppure può spingerci a interrogarci su alcune questioni impegnative, che si potrebbero riassumere nella domanda: siamo più pelagiani o agostiniani oggi? Sono davvero alternativi e possiamo davvero scegliere tra i due estremi? È evidente che non possiamo certo rispondere qui. Chiunque voglia provare a dare risposta a queste domande, comunque, non può prescindere dal movimento di pensiero che va sotto il nome di *Open Theism*, perché in fondo si sta chiedendo qual è la nostra visione del rapporto uomo-Dio e della stessa natura di Dio e dell'uomo.

L'OT, lo abbiamo più volte ricordato, si può considerare uno dei frutti, in campo teologico, della postmodernità e quindi può aiutare a comprenderla. Non tanto per una spinta relativistica – che non c'è – ma per l'attenzione posta alla questione della libertà individuale. Il pelagianesimo continua ciclicamente a emergere nella storia<sup>320</sup>, perché probabilmente nella dottrina cristiana non si è data una risposta, che sia stata percepita come soddisfacente, al nodo teoretico della grazia, della predestinazione e, ovviamente, dell'onniscienza. Una risposta che forse non potrà nemmeno mai darsi. L'OT propone una sua “soluzione”, e in questo tentativo cerca di offrire una visione sistematica, in cui molti aspetti dottrinali trovano una collocazione olistica e per certi versi affascinante. Piaccia o no, dunque, l'OT merita di essere studiato e compreso. Molto spesso, infatti, tendiamo a proporre nelle nostre posizioni dottrinali alcune delle sue intuizioni. Quel che però abbiamo cercato di esplicitare è che l'OT è un sistema olistico e, qualora volessimo riflettere criticamente sulle implicazioni complessive di certe nostre posizioni dottrinali, potremmo scoprire di essere a pieno titolo degli OT anonimi.

Per quanto riguarda l'onniscienza e la libertà umana, in via del tutto ipotetica, una strada inesplorata nel dibattito, mi sembra, consiste nel configurare un'argomentazione *ex suppositione* molto simile a quella sviluppata da Tommaso d'Aquino (in linea con una copiosa tradizione) riguardo alla Trinità<sup>321</sup>: posto che Dio esiste ed è necessariamente onnisciente, e posto che l'uomo debba poter essere libero, finché i due concetti non sono *evidentemente contraddittori*, essi restano compatibili appunto *ex suppositione*. Non sappiamo

---

<sup>320</sup> Cf. G. Filoramo, *Storia delle religioni*, vol. II, *Ebraismo e Cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 239-40; cf. anche A. Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione dal mondo antico al cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2008.

<sup>321</sup> Cf. P. Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma, 2017<sup>4</sup>.

esattamente come (ci manca la spiegazione dettagliata e precisa di come avvenga la conoscenza divina e la sua causazione), ma una dottrina non dimostrata come contraddittoria (e qui ockhamismo e molinismo possono certamente aiutare) può continuare ad essere creduta come vera. Il problema sorge, semmai, laddove si constati che la definizione di onniscienza e quella di libertà umana siano una la negazione dell'altra: a questo punto non avremmo scampo di fronte a una contraddizione manifesta (e la dottrina sarebbe contraddittoria *ex suppositione*).

Per evitare la contraddittorietà si potrebbe rimarcare l'uso *analogico dei termini*, riconoscendo che la *scienza di Dio* è qualitativamente diversa da quella umana, e che anche della *libertà umana* abbiamo solo un concetto analogico, mai del tutto preciso. Nell'ambiguità dell'uso analogico dei termini, quindi, avremmo anche la possibilità della loro conciliazione (dato che l'analogia non consente mai di esplicitare una vera e propria contraddizione). Tuttavia, la scelta tra *teologia dialettica* (all'interno della quale cadono buona parte dei teismi non-standard, i quali a loro volta si basano sull'*univocità dell'essere*, quindi delle categorie ontologiche) e *teologia analogica* è un'operazione impervia. Sembra infatti che non possiamo scegliere tra l'accettare la dialetticità o l'affermare l'analogicità (si veda l'ultimo paragrafo). Se si riconosce che nell'OT e nel CT i termini libertà, onniscienza (etc.) sono usati con approssimazione, non avendo un concetto chiaro né dell'uno né dell'altro, allora quello dell'onniscienza e della libertà umana sarebbe un *non-problema* per il teismo.

Forse non è nemmeno possibile prendere una posizione netta tra OT e CT. Essi, riflettendo le posizioni tomiste o gesuite, nelle loro varianti, possono essere veri solo *insieme* (storicamente, nella Congregazione *De auxiliis* la Chiesa ha ritenuto di non poter scegliere tra varie opzioni). Diverso il discorso se si accetta una visione *processualista* del divino (o un teismo non-standard come quello di Hartshorne). Anche in questo caso, tuttavia, bisognerebbe chiedersi se *teismo processuale* e *teismo classico* non siano due lati dell'indicibile, che accentuano alcuni caratteri, ma che sono entrambi veri solo se affermati insieme, cioè riconoscendo i limiti dei rispettivi linguaggi.

Riguardo ai teismi non-standard è stato detto che «si desiderano conclusioni diverse e quindi non si trova di meglio che cambiare i principi, senza accorgersi che questi, al di sotto della parole, necessariamente riaffiorano, proprio perché sono il frutto non di una temperie culturale, ma dell'esercizio critico della ragione»<sup>322</sup>. Possiamo applicare tale critica anche all'OT? In realtà nell'OT si oscilla tra cambiamento dei principi e desiderio di trarre conclusioni nuove proprio da quei principi, cioè mostrando che essi conducono a impasse: è l'esito dell'argomentazione che li utilizza che spinge a superarli. L'ipotesi di un 'Dio che cambia' in alcuni suoi aspetti, sebbene metafisicamente problematica, viene introdotta perché, restando all'interno delle 'soluzioni classiche' al dilemma dell'onniscienza, la libertà umana non trova alcun posto. Anche se magari non sappiamo dire molto sul 'modo' in cui Dio cambia, *possiamo e dobbiamo* dire che 'in qualche modo cambia', e la maniera migliore per farlo è mostrare che l'Atto Puro può essere una Potenzialità, che Dio è Perfetto anche se perfeziona la sua conoscenza, e che alla fine l'importante è che 'Dio è amore', l'unica essenza indiscussa di Dio che ci permette di dire che, in quanto 'amore', Egli deve pur poter cambiare in qualche modo.

Si può dunque convenire sul fatto che l'incompatibilità tra onniscienza divina e libertà umana ci *costringa* a ripensare la natura di Dio. Tuttavia, è altrettanto innegabile che l'esito a cui giunge l'OT, dopo l'operazione di re-definizione degli attributi, è *metafisicamente debole*. Sta da qualche parte tra il teismo classico e il teismo processuale, nella terra di mezzo di un *teismo bidirezionale*. Volendo superare il determinismo teologico, l'OT ha saputo riformulare un'ipotesi antica – l'attribuzione a Dio della Somma Bontà, o amore agapico – in una

---

<sup>322</sup> F.L. Marcolungo, *Cristianesimo e metafisica classica*, cit., p. 82.

versione adatta alla soluzione dell'antinomia tra onniscienza e libertà. Ma il quadro che esce dalla "traduzione" metafisica trinitaria e relazionale del motto giovanneo<sup>323</sup> è fortemente *apofatico*. L'apofatismo, però, introduce altri dilemmi, concernenti l'epistemologia religiosa. Un teismo radicalmente apofatico rischia di essere un ateismo equivalente<sup>324</sup>, o richiederebbe un atto di fideismo. A questo punto, un *ateologo naturale* potrebbe semplicemente sottolineare che l'apofatismo a cui l'OT conduce non è che una prova della contraddittorietà del concetto di Dio, e quindi della sua non-esistenza. Come uscire da questa situazione?

### 5.2. Teismo analogico, dialettico o iperfatico?

Al termine del precedente paragrafo si è sottolineata la necessità per l'OT di sviluppare una metafisica coerente: il nodo concettuale da sciogliere è quello dell'infinita potenzialità e della libertà di indifferenza di (o *in*) Dio. Esse devono potersi attribuire a Dio, pur mantenendo Dio la sua perfezione, semplicità ed eternità. Abbiamo visto che per pensare coerentemente l'onniscienza dinamica l'OT richiede un'immagine dinamica di Dio, e che per pensare un dinamismo in Dio che si fondi su un "nucleo" dobbiamo concepirlo come "amore", ma per pensarlo in questo modo si devono elaborare *categorie ontologiche nuove*. Allo stato attuale del dibattito, però, la critica di Freddoso – secondo cui l'OT necessita di una metafisica nuova e più forte – non trova ancora risposta. L'operazione intrapresa dall'OT è tuttora incompiuta: il riferimento a un'onniscienza dinamica richiede una rifondazione metafisica del teismo, possibilmente senza trasformare l'OT nel PT.

Per evitare di abbracciare una metafisica processuale e panteista (immanentista), ci sono almeno due strade. Una consiste, come giustamente sottolinea Micheletti<sup>325</sup>, nel recupero del linguaggio analogico, l'altra nella formulazione di un'*ontologia antinomica*. Partiamo dal primo percorso. Il discorso analogico è utilizzato, nel CT, a vari livelli: sia nell'uso della terminologia e dei concetti ontologici, sia per i termini e i concetti riguardo al divino, nonché per le *analogie* intese come immagini (si pensi a quella trinitaria del *Verbum Mentis*).

A livello ontologico, ad esempio, nella metafisica classica la realtà fondamentale del mondo è l'atto d'essere (infinitamente diverso dall'Atto Puro) circoscritto da un'essenza. È il connubio tra atto d'essere (esistenza) ed essenza (talvolta intesa anche come materia: dipende dal tipo di sostanze di cui si parla) che genera quel che chiamiamo *sostanza*. Senza scordare che atto d'essere ed essenza non sono due *entità*, ma due *principi* della medesima entità<sup>326</sup>, la cui natura è dunque ancora più profonda di quella distinzione metafisica. Ad essa poi pertengono delle *relazioni* ("dette di" una sostanza), le quali, proprio come l'essere, si dicono in molti modi: esistono vari tipi di relazioni, con caratteristiche diverse. In questo sistema *sostanza* (atto d'essere più essenza) e *relazioni* sono solo due modi in cui tale atto d'essere si manifesta. Le entità fondamentali, dunque, sono sostanza e/o relazione solo per analogia: applichiamo questi termini alle entità fondamentali solo perché riscontriamo che l'azione causale dell'atto d'essere (cioè l'azione causale tra sostanze) avviene nella modalità di interazioni sostanziali e relazionali. Non abbiamo però *immagine* di tale atto d'essere circoscritto da un'essenza, né del modo in cui esso causi. Ad esso arriviamo per pura e valida astrazione metafisica.

<sup>323</sup> D. Migliorini, *Fondamenti di un teismo trinitario*, in «Antonianum», n. 92, 2017, pp. 49-83.

<sup>324</sup> G. Paganini, *Lettura dei Dialoghi*, in D. Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, Rizzoli, Milano 2014, pp. 5-83, qui pp. 18-19.

<sup>325</sup> M. Micheletti, *Radical Divine Alterity and the God-World Relationship*, in D. Bertini, D. Migliorini (a cura di), *Relations*, cit., pp. 157-170.

<sup>326</sup> La distinzione entità/principi è controversa fin dai tempi della sua formulazione: Cf. P. Porro, *Qualche riferimento storiografico sulla distinzione di essere ed essenza*, in Tommaso d'Aquino, *L'ente e l'essenza*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano, 2016, 183-215.

Nell'ontologia processuale, invece, la sostanza viene sostituita dalla relazione, ma questa sostituzione avviene, potremmo dire, a un livello secondario, quello appunto dei *modi* in cui l'atto d'essere si manifesta. L'atto d'essere, invece, non è solo sostanza o solo relazione, ma è un principio metafisico precedente (colto e descritto attraverso l'analogia dell'essere) di cui non abbiamo immagine, ma che postuliamo come riferimento-soggetto della predicazione. Ora, o si accetta che di questo principio abbiamo descrizione analogica, o si afferma che di questo principio (proprio perché è *sostanza e relazione* etc.) abbiamo una descrizione dialettica<sup>327</sup>. L'ontologia processuale sceglie la seconda via, giacché gli stessi autori che la sostengono (ad es. Whitehead) riconoscono che la descrizione di un mondo "relazionale" (composto solo di relazioni) è metaforica. Proprio come è analogica la descrizione dell'atto d'essere circoscritto da un'essenza.

Il processualismo usa dunque *sostanza e relazione* in modo *univoco*, producendo un'ontologia dialettica che necessariamente corrisponde alla sua teologia dialettica, cioè a un'immagine di Dio (*dipolare*) in cui convergono atto e potenza<sup>328</sup>, contingenza e necessità, immutabilità e mutabilità, perfezione e incremento della perfezione (e via dicendo). La metafisica classica risale invece dall'atto d'essere delle creature (non dalla sostanza o dalla relazione) all'"Atto Puro d'Essere", Semplice, Uno, Causa, Eterno e Necessario. Qui "essere" è utilizzato per Dio in un modo a noi del tutto sconosciuto, essendo l'essere delle creature infinitamente differente dall'essere di Dio, pur mantenendo con esso un'analogia di significato. Dio quindi *non* è un ente tra enti. Allo stesso modo, quando diciamo che Dio è Pensiero, o ha conoscenza (e quindi onniscienza), "pensiero" è utilizzato per Dio in un modo a noi sconosciuto, visto che il modo in cui un essere Semplice ed Eterno "conosce" è per noi inimmaginabile, sebbene lo postuliamo per astrazione (ne abbiamo dunque concetto). Discorsi simili si possono fare per "Buono", o "Onnipotente". Dio "causa", "prevede", è "presente" nelle realtà create in un modo che ci sfugge: compie tutte queste operazioni, ma esse non implicano determinismo o panteismo. E ciò è possibile perché, tramite astrazione, dobbiamo affermare una distinzione tra Dio e il mondo (si tratta infatti di entità di natura differente: la prima indipendente, l'altra dipendente). L'analogia è dunque fondamentale nello spiegare in che modo Dio "causi" (all'inizio e durante) la creazione, sia "presente" in esso<sup>329</sup>. Senza una comprensione analogica della partecipazione e della causazione, si ha inevitabilmente un esito panteista o panenteista, o un determinismo teologico. L'analogia invece consente di affermare che tra Dio e il mondo c'è una relazione di efficacia causale, sebbene non abbiamo elementi per descriverla (ma possiamo postularla e comprenderla come asimmetrica, quindi come *relazione di ragione*)<sup>330</sup>.

Il percorso del CT parte dall'esistenza di Dio come Atto Puro e definisce quali caratteristiche Dio debba avere per esistere ed essere Dio (ricorda giustamente Micheletti<sup>331</sup>): la via analogica parte dalla dimostrazione dell'esistenza di Dio, mostrando che *se Dio esiste*, deve avere determinate caratteristiche per essere Dio (quelle del teismo classico: Uno, Semplice, Necessario...). Le altre caratteristiche di Dio (gli attributi) vanno *subordinati* a quelle necessarie per l'esistenza di Dio in quanto Dio. Al contrario, nell'OT si parte da un

<sup>327</sup> L'impossibilità di descrivere la sostanza al di fuori delle sue manifestazioni è un punto saliente della filosofia di Locke, il quale distingueva appunto tra *essenza nominale* ed *essenza reale*. Tuttavia, il discorso analogico (trascurato da Locke) permette una descrizione almeno parziale della sostanza.

<sup>328</sup> Nei termini di Hartshorne, è tra *esistenza* e *attualità*.

<sup>329</sup> C. Fabro, *Partecipazione e Causalità in San Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960.

<sup>330</sup> M. Micheletti, *Radical Divine Alterity*, cit., p. 165. Per una critica alla *metafisica partecipativa* cf. E. Berti, *Introduzione alla metafisica. Seconda edizione*, Utet, Torino, 2017, pp. 101-145.

<sup>331</sup> M. Micheletti, *Radical Divine Alterity*, cit.



dilemma (l'onniscienza) per ridefinire le caratteristiche essenziali di Dio, subordinandole a una caratteristica ritenuta più essenziale (l'essere amore). Tuttavia, per un sostenitore del CT, quello dell'OT non è più "Dio", mentre per un sostenitore dell'OT quello del CT non è un Dio *cristiano*.

Da questo punto di vista si comprende meglio la radicale differenza tra la metafisica del CT e la metafisica del PT. Il processualismo fa di Dio l'esemplificazione massima del sistema metafisico (processuale-relazionale): a un mondo di enti relazionali corrisponde un Sommo Ente relazionale, e a un mondo intrinsecamente molteplice, corrisponde un Sommo Ente che è Uno e Molti; a un mondo indeterminato che pullula di potenzialità emergenti, corrisponde un Sommo Ente come Creatività (potenzialità). Il teismo processuale fa di Dio una causa presente nel mondo (perché è una causa come le altre cause) che cambia con esso, ma accetta poi di comporre dialetticamente gli attributi (semplicità, molteplicità, mutabilità, immutabilità, etc.). Nel teismo classico (o analogico), invece, Dio è alterità assoluta (in quanto Semplice), non è un ente tra enti, ma il principio di possibilità degli enti (cioè l'origine del loro atto d'essere), infinitamente diverso da ogni ente. Questo teismo compone gli attributi attraverso l'analogia, rinunciando a definirli completamente e rinunciando a spiegare il modo di tale coesistenza. Dio non è, nel teismo classico, solo l'Essere Perfetto, un Ente Perfetto, perché sarebbe solo un coacervo di attributi, bensì è Atto Puro, cioè *Pura Esistenza*, una realtà ontologicamente altra da ogni essere contingente, e solo in questa alterità assoluta confluiscono – una volta purificati dall'analogia, cioè subordinati alla Semplicità – tutti gli attributi divini. L'alterità assoluta, a sua volta, deriva dalla dimostrazione dell'esistenza di Dio in quanto Dio<sup>332</sup> (cioè in quanto Atto Puro, non *composto* di essenza ed esistenza).

Il discorso analogico permette d'invertire il percorso dell'OT, mostrando anche i limiti stessi del suo approccio. Gli autori dell'OT, infatti, partono dalla discussione di un attributo (l'onniscienza) per ridefinire la natura di Dio, quando forse bisognerebbe prima definire quest'ultima e quindi la modalità appropriata per parlare di essa: analogica, dialettica, apofatica (etc.), e solo poi ripensare gli attributi. È vero d'altra parte che il dilemma dell'onniscienza e della libertà umana pone delle sfide al modo in cui Dio è Esistenza, Semplice, Atto Puro, Causa Prima, Necessario, Eterno; cioè implica di sottolineare con più forza la coesistenza in Dio di questi attributi *accanto* ai loro opposti (apofaticamente, dialetticamente o analogicamente composti), riconciliandoli in una caratteristica addirittura antecedente all'Atto Puro, cioè l'Amore.

La metafisica classica, inoltre, tramite il discorso analogico, permette anche di immaginare una forma di relazionalità in Dio, quella definita come *relazionalità sussistente*, che corrisponde alla nozione di *relazione trascendentale reale*. Se si riconoscono vari usi analogici del termine *relazione*, si può immaginare una forma di relazionalità divina diversa da quella terrestre. Una relazionalità che prevede relazioni senza *relata*. Il discorso analogico potrebbe consentire, inoltre, come si diceva pocanzi, di intendere Dio sia come Atto Puro che come Potenzialità Pura, in quanto entrambe le espressioni dicono analogicamente qualcosa del divino. Tutto sommato, l'Atto Puro, nel CT, è più simile a un'attività – diversa da qualsiasi attività terrestre – che non a una sostanza immobile. L'Atto Puro è un concetto con una differenza ontologica tale da comprendere al suo interno anche la misteriosa capacità di "espandere" se stesso, se ciò corrisponde alla sua intima natura, cui accediamo per astrazione e riduzione fenomenologica. Così, non usciremmo dalla metafisica classica, ma ne esplicheremmo le capacità. Ecco allora che, laddove si ammette un *modo divino di divenire*, dove "divenire" sia attribuito a Dio in modo analogico, si può accogliere un mistero – quello

---

<sup>332</sup> Ibidem.

del divenire stesso di Dio – che è *oltre* la ragione, ma non *contro* la ragione, per usare ancora una concettualità d'ispirazione tomista o leibniziana.

L'OT sembra imprigionato nel linguaggio univoco, che conduce quasi inevitabilmente alla dialettica hegeliana, e quindi al processualismo. Un fatto che non sorprende poi tanto, dal momento che gli autori che hanno contribuito a definirne la dottrina sono per lo più appartenenti alla Filosofia Analitica della Religione, nella quale si è perso da tempo – è stato giustamente sottolineato – la sensibilità analogica, o la sua tensione<sup>333</sup>. L'approccio analitico tende inevitabilmente alla dialettica (il che potrebbe far nascere il sospetto sulla reale esistenza di un "tomismo analitico"), la quale si supera o accettando la contraddizione – opzione che l'Aquinate non abbraccerebbe mai – o accettando l'analogia, opzione che un analitico non farebbe mai propria. Sia il panenteismo hegeliano che l'immanentismo processualista possono affermarsi solo nell' "assoluta devastazione", potremmo dire proprio con Hegel, cioè accettando di sospendere il principio di non-contraddizione. Questa sarebbe una forma di apofatismo estrema in cui l'OT potrebbe collocarsi, se proprio intendesse asserire l'essere e il divenire in Dio.

Se quando detto pocanzi è vero, d'altra parte, anche il CT integra al suo interno la dialetticità attraverso l'analogia. E non è detto che si possa realmente scegliere tra le due alternative, giacché il ricorso all'analogicità non è risolutivo. Nell'uso dell'analogia, infatti, non si accetta la contraddizione (se palese), ma la si maschera con un uso ambiguo dei termini. Nell'ambiguità di ogni affermazione analogica (sia in ontologia che nel discorso su Dio), si apre la possibilità di affermare una forma analogica di divenire in Dio, accanto a una forma analogica di Semplicità, Unità, Perfezione, Eternità, Attualità Pura (etc.). Forse, allora, la scelta tra dialettica e analogia è una questione di gusti: entrambe finiscono col dire cose equivalenti, visto che in entrambi i casi si giunge a dover ammettere che l'essenza di Dio, quindi del *Suo* modo di essere Onnisciente, Semplice, Uno-Trino, Infinito (etc.), Onnipresente, appartiene all'ambito del mistero.

Chi non fosse soddisfatto del percorso analogico (metafisica classica) e di quello univoco (metafisica processuale) può percorrere una terza via. A livello ontologico, forse una cornice ideale per l'OT, più che una metafisica processuale o una analogica, è una sorta di *ontologia negativa*, cioè un'ontologia che riconosca l'impossibilità di evitare l'apofatismo anche quando ci occupiamo di ontologia fondamentale<sup>334</sup>. Tale ontologia può essere poi collocata in una corrispettiva *epistemologia religiosa* di matrice apofatica. Già si è detto che gli OT tendono a rappresentarsi come *realisti* e ritengono che alcune espressioni identifichino meglio di altre che cosa sia vero riguardo a Dio<sup>335</sup>. Eppure, per molti aspetti, sembra che l'OT si avvicini alla dipolarità del PT, o si spinga addirittura oltre, abbracciando un *apofatismo* marcato. Quest'ultimo è di difficile definizione<sup>336</sup>, e per l'OT forse converrebbe ripiegare sull'iperfatismo, dove i nomi divini esprimono la dialettica, rendono esplicito – graficamente, attraverso l'*hyper* – l'uso analogico dei termini, e nel farlo tengono la dipolarità come momento (non come risultato) della predicazione<sup>337</sup>. L'OT potrebbe rimanere all'interno del CT non rifiutandone le dottrine, ma accostando le proprie, e ricomprendendo i due "poli", le posizioni apparentemente lontane, all'interno di una concezione apofatica, basata

<sup>333</sup> Ibidem.

<sup>334</sup> Mi permetto di rinviare a D. Migliorini, *Troubles with Trinitarian (Relational) Theism: Trinity and Gunk*, in D. Bertini, D. Migliorini (a cura di), *Relations. Ontology and Philosophy of Religion*, cit., pp. 181-200. Gli spunti presenti in questo testo sono poi elaborati più lungamente nella tesi di dottorato (in corso di pubblicazione), *Ontologie Relazionali e Metafisica Trinitaria*.

<sup>335</sup> T.J. Oord (a cura di), *Creation Made Free*, cit., p. 5.

<sup>336</sup> M. Scott, G. Citron, *What is Apophaticism? Ways of talking about an Ineffable God*, in «European Journal for Philosophy of Religion», n. 8, 2016, pp. 23-49.

<sup>337</sup> D. Migliorini, *A "Kantian-inspired" Argument for the Trinity*, in corso di pubblicazione.

sull'accentuazione di due temi portanti della metafisica classica come la 'differenza ontologica' e il discorso analogico (cioè mostrando che è anch'esso almeno parzialmente dialettico).

Abbiamo visto ripetutamente che con l'onniscienza dinamica, il 'Dio è amore', il 'Dio che rischia' e che 'accoglie in Sé le novità', siamo giunti ai limiti del dicibile, ai limiti della ragione. Il Dio dell'OT, come il Dio del PT e come il Dio del CT, su alcune questioni ci lascia *nel mistero*. L'OT ne accentua alcune caratteristiche, pur dovendo mantenerne altre di conflittuali. Un OT può sostenere che l'affermazione 'Dio è amore' sia l'unica a farci percepire la realtà di Dio; è il simbolo più vicino al divino perché ce lo fa esperire. 'Dio è amore', infatti, sebbene sia una proposizione che si può cogliere con la ragione solo parzialmente, è primariamente una proposizione che si comprende attraverso l'esperienza. Noi *percepriamo che cosa sia l'amore* nelle nostre relazioni interpersonali e attraverso questa esperienza diamo un significato a quella proposizione, reificando un sentimento e affermando che Dio, pur se trascendente in modo assoluto, deve assomigliare a quella nostra esperienza. Vi è una sorta di sintesi tra esperienza e ragione che dà un significato all'espressione 'Dio è amore', e la rende intelligibile.

Sviluppando al massimo grado le potenzialità dell'affermazione 'Dio è amore', però, la trascendenza individuata dall'OT cessa di essere Atto Puro, poiché, in quanto amore 'aperto', sembrerebbe più appropriato definirla Potenzialità Pura. Si può tuttavia concepire un Dio come potenza invece che come atto? Può Dio essere una potenzialità infinita, e quindi essere in costante dinamismo, senza diventare il *Continuum*, la *Matrice*, o la *Creatività* del teismo processuale, con tutte le loro apofasi? Possiamo pensare al dinamismo come compimento, realizzazione di sé, attraverso la generazione e la creazione, anche per Dio? Forse possiamo, ma dobbiamo farlo sospendendo le nostre stesse parole: potenza, atto, compimento, eternità, semplicità, perfezione (etc.) sono simboli che noi utilizziamo per parlare di Dio, ma non ne colgono la vera natura. Dunque, nella necessità di dare risposte a queste domande, nel delicato equilibrio tra analogia, dialettica e apofasi, – per concludere con una facile battuta –, scopriamo che ciò che si configura di certo come del tutto *open*, nell'OT, è l'*Open Theism* stesso.